



JULIANA CLOSEL MIRALDI

PIERRE BOURDIEU E A TEORIA MATERIALISTA DO SIMBÓLICO

CAMPINAS

2015



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

JULIANA CLOSEL MIRALDI

PIERRE BOURDIEU E A TEORIA MATERIALISTA DO SIMBÓLICO

Orientador: Prof.^o Dr.^o Renato José Pinto Ortiz

Dissertação de mestrado apresentada
ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas para a
obtenção do título de Mestra em Sociologia.

Este exemplar corresponde à versão final da
Dissertação defendida por Juliana Closesl Miraldi,
orientada por Renato José Pinto Ortiz e aprovada
em 14 de Abril de 2015.

Orientador

**Campinas
2015**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

M672p Miraldi, Juliana Closesl, 1986-
Pierre Bourdieu e a teoria materialista do simbólico / Juliana Closesl Miraldi. –
Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Renato José Pinto Ortiz.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Bourdieu, Pierre, 1930-2002. 2. Praxeologia. 3. Causalidade. 4.
Materialismo. I. Ortiz, Renato, 1947-. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Pierre Bourdieu and the materialist theory of symbolic

Palavras-chave em inglês:

Praxeology

Causality

Materialism

Área de concentração: Sociologia

Titulação: Mestra em Sociologia

Banca examinadora:

Renato José Pinto Ortiz [Orientador]

Silvio César Camargo

Gabriel Moura Peters

Data de defesa: 14-04-2015

Programa de Pós-Graduação: Sociologia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 14 de abril de 2015, considerou a candidata JULIANA CLOSEL MIRALDI aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Renato José Pinto Ortiz

A handwritten signature in black ink, appearing to read "RJP", is written over a horizontal line.

Prof. Dr. Silvio César Camargo

A handwritten signature in black ink, appearing to read "SCC", is written over a horizontal line.

Prof. Dr. Gabriel Moura Peters

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Gabriel M. Peters", is written over a horizontal line.

RESUMO

A definição conceitual de *campos sociais* na praxeologia bourdieusiana implica considerá-los como entidades nominais relativamente autônomas, portadoras de um efeito de *illusio* próprio que se apresenta aos agentes como regras específicas, determinantes e determinadas por práticas historicamente constituídas no interior de cada campo que impõe aos agentes que nele se encontram certo *savoir faire* possibilitando, assim, a diferenciação e a homogeneização entre as práticas no espaço social. Contudo a propriedade dos campos de serem relativamente autônomos nos incita a questão, relativos a *que*? A resposta, mesmo que necessária, não pode ser encontrada de maneira clara nos escritos de Bourdieu, uma vez que este não se atentou diretamente a ela, porém fora possível, dando consequências conceituais aos princípios epistemológicos da teoria, desenvolver três condições a partir das quais os campos relacionam-se entre si. As duas primeiras apresentam-se com causalidades, isto é, como condição de existência da própria teoria e a terceira como uma determinação que, dado seu poder de interferência coage a lógica interna dos campos. Denominamos a primeira de causalidade de transitiva e percebemos que ela corresponde ao movimento de inter-relação entre os campos, decorrente tanto da movimentação dos agentes de um campo ao outro, quanto pela reestruturação dos campos em si mesmos que afetam outros campos. A segunda relação causal é apreendida como imanente a formação dos campos e se refere a política da luta de classes que, transformada pelas regras específicas de cada campo, apresenta uma homologia entre as posições de dominância nos campos específicos com a posição de dominância e acúmulo de capitais no espaço social. Por fim, o terceiro elemento determinante na dinâmica diferencial dos campos é o Estado que atua, segundo Bourdieu, com golpes de tirania nos campos dada a posição assumida e o poder acumulado historicamente por ele. Estas três condições que se efetivam simultaneamente nos permitem observar que a ideia de autonomia relativa entre os campos assegura a univocidade e a diferenciação específica no espaço social.

ABSTRACT

In Bourdieu's praxeology, the theoretical definition of *social fields* implies considering them relatively autonomous nominal entities carrying an *illusio* effect, which presents itself to agents as specific rules that both determine and are determined by historically constituted practices set into each field. Fields, in turn, impose a *savoir-faire* to their members, enabling the differentiation and homogenizing of practices in social space. However, if social fields are indeed relatively autonomous, the question raised is: relative *to what*? In spite of its centrality, the answer to this question is not to be found clearly in Bourdieu's writings, as the author did not face it directly. Nevertheless, given the conceptual consequences and epistemological principles of his theory, it is possible to draw three conditions through which social fields could relate to one another. First and second conditions are presented as causalities, meaning they are prerequisites for the theory itself. The third condition is a determination which, given its power of interference, coerces the internal logic of the fields. The first condition is hereby called *transitional causality* and it corresponds to the movement of inter-relation between the fields, originated in both the agents' movement from one field into the other and the fields' own process of restructuring that may as well affect other fields. The second causal relation is immanent to the formation of fields and it refers to the class struggle politics that presents a homology between dominant positions in specific fields and the dominant position of accumulating capitals in social space. Finally, the third determinant element in the differential dynamics of fields is the State, an actor who, according to Bourdieu, promotes hits of tyranny in fields given the position and power it has accumulated in the course of history. These three simultaneously effective conditions allow us to observe the idea of relative autonomy among fields and ensures the persistence of univocity and the specific differentiation in social space.

Sumário

Introdução	1
Capítulo 1. A epistemologia	15
1.1. Os três modos de conhecimento: Subjetivista, Objetivista e Praxeológico . 16	
1.1.1. <i>O modo de conhecimento subjetivista</i>	17
1.1.2. <i>O modo de conhecimento objetivista</i>	21
1.1.3. <i>O modo de conhecimento praxeológico</i>	28
1.2. A produção do conhecimento sociológico	33
1.2.1. <i>A posição do observador</i>	33
1.2.2. <i>A causalidade e a determinação</i>	38
1.2.3. <i>A possibilidade de produção de um conhecimento sociológico adequado</i>	41
Capítulo 2. Construção do sistema: entre o econômico e o simbólico	47
2. Bourdieu contra o economicismo.....	48
2.1. <i>Capital Econômico</i>	65
2.2. <i>O campo econômico</i>	71
Capítulo 3. A dinâmica dos campos sociais	77
3. 1. A causalidade transitiva entre os campos	78
3.1.1. <i>A causalidade transitiva nos habitus</i>	79
3.1.2. <i>A causalidade transitiva nos campos</i>	87
3.2. A causalidade imanente	92
Capítulo 4. As práticas de Estado e o papel do campo do poder	107
4. As práticas de Estado e o papel do campo do poder.....	108
4.1. <i>O Estado como estruturante dos habitus</i>	110
4.2. <i>A gênese do Estado moderno</i>	115
4.3. <i>Efeito e Eficácia do Estado</i>	127

4.4. <i>O efeito do Estado nos campos sociais</i>	133
Considerações finais	139
Bibliografia.....	145

Para Diego.

Agradecimento

“C'est en lisant qu'on devient liseron” diz a epígrafe de Raymond Queneau em *Les règles de l'art* (2002). Poderíamos dar consequência a essa máxima transferindo-a para o fazer sociológico e, com isso, dizer que é praticando sociologia que nos tornamos sociólogos. Porém, seria ainda necessários ressaltar que não se pratica sociologia sozinho, que a prática sociológica é atravessada por encontros sucessivos que marcam a trajetória social de cada pesquisador. Seria, certamente, impossível enumerar todos estes encontros, já que boa parte deles, mesmo que marcantes, passam, na maior parte das vezes, para além da consciência. Infelizmente. Por isso, mesmo que com esforços sucessíveis escape-me à memória os créditos a todos aqueles a quem devo esta dissertação. Mesmo assim, ainda que com lacunas, gostaria de expressar minha gratidão por estes que fizeram, de maneira determinante, parte desse processo de produção investigativo aqui apresentado.

Agradeço, primeiramente, ao Prof. Dr. Renato Ortiz que, para além de todo trabalho que envolve o processo de orientação, despertou-me uma profunda admiração pela sua maneira de ver, pensar e agir no mundo, instigando-me a para que eu supere minhas limitações teóricas e amplie meus horizontes. Estou certa que este é o trabalho de um verdadeiro mestre.

Aos membros da banca de qualificação Prof. Dr. Fernando Lourenço e Prof. Dr. Michel Nicolau Netto e de defesa Prof. Dr. Silvio Camargo e Prof. Dr. Gabriel Peters, agradeço pela leitura atenta, pelas sugestões acertadas, mas, sobretudo, pelas críticas agudas que me dispuseram a refletir acerca de minhas posições.

Agradeço também aos meus professores do departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp que, ao longo de minha formação acadêmica, ensinaram-me a ler, estudar e pensar sociologicamente, me fornecendo os instrumentos fundamentais para o exercício desse estimulante ofício que é a sociologia. Devo enfatizar que sem um corpo docente de qualidade, desafiador e interessado, como é o deste departamento

seria impossível encontrar estímulos para desenvolver esta pesquisa.

Apresento também meus sinceros agradecimentos a Prof.^a Dr.^a Ana Maria Fonseca de Almeida, quem primeiro apresentou-me Bourdieu e me orientou com tanta dedicação e afinho que representou um ponto sem retorno na minha formação intelectual.

Gostaria de expressar também minha dívida em relação aos grupos de estudo que participei nesses últimos dois anos que, pelo combate incessante e conflitante de maneiras de pensar o espaço e a dinâmica social, me fizeram colocar em perspectiva meus problemas teóricos. Agradeço, assim, ao Grupo de Estudos em Althusser (GEAL), com especial destaque para o Prof. Dr. Márcio Naves, Prof. Dr. Celso Kashiura, Leandro Forner, Mariana Sabença e Vinícius Gonzaga. Sobretudo, devo grande parte de minhas reflexões apresentadas nesta dissertação ao Grupo de Estudos em Bourdieu da Unicamp (GEBU) que contribuiu de maneira determinante para a construção e para o questionamento deste trabalho. Agradeço novamente ao Prof. Dr. Michel Nicolau Netto por sua coordenação dedicada e intelectual; agradeço aos meus companheiros de pesquisa: Danilo Farias, Raphael Silveiras, Matheus Mendes, Raul Vinícius Lima, Luã Ferreira Leal, Henrique Pasti, Laura Luedy e Tiago Aoki. Aproveito para agradecer também aos pesquisadores, mestrandos e doutorando, do departamento de Sociologia da Unicamp com os quais dialoguei nestes últimos anos.

Sou grata aos funcionários do IFCH pelo trabalho e atenção que dispõem aos alunos e pesquisadores; especialmente aos funcionários Sonia, Daniel, Benete, Suely, Júlia, Paulo, Roberto e Sandra.

Expresso meus agradecimentos aos amigos e amigas por me permitirem compartilhar. Tenho a felicidade de reunir entorno de mim seres afetuosos, alegres e intelectualmente estimulantes como Júlia Abdalla, Bruna Borrego, Matheus Pasquali, Marcel Portela, Dafne Sponchiado, João Giani, Maria Victória Bueno, Rafael Godoy Bueno da Silva, Guilherme Ivo, Dirceu Sena, Ticiane Andrade.

Agradeço – se é que se agradece – a minha família, especialmente aos

meus pais, pelo amor incomensurável. Emociona-me a garra que tiveram, na maior parte das vezes diante de adversidades, para fomentar meu processo de formação: Newton Miraldi, Silvana Closes Miraldi, Samanta Closes Miraldi, Ana Beatriz Closes Miraldi, Hélio Closes, Cibele Leme Closes, Fernando Hélio Closes, Nicola Miraldi, Zuleika Miraldi.

Agradeço ao meu companheiro Diego Lanciote para o qual me faltam palavras para expressar meu afeto e admiração intelectual. Sou grata por suas leituras, críticas e sugestões que compõe grande parte deste trabalho, mas sou grata, sobretudo, por me despertar o prazer pelo processo investigativo, mais do que por seus resultados, me mostrando que ao pegar um trem mais vale apreciar a viagem que abrir um jornal esperando a estação final.

Agradeço, por fim, à Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), por fornecer as condições materiais necessárias para a dedicação científica.

Introdução.

Ler Bourdieu no século XXI é, primeiramente, atender às exigências da conjuntura que se impõe numa imersão inescapável donde se lê, se escreve e se pensa; é, com isso, indagar-se sobre e pelas determinações que atravessam cada prática no campo intelectual, seu atual estado das coisas, seu *savoir-faire* e a singular historialidade de quem as pratica. É, em outras palavras, encerrar-se na atualidade das disputas de poder e de universalização do que vem a ser uma leitura ou exegese legítima da obra e dos problemas fundamentais que nos trazem os escritos de Bourdieu. Trabalhar com ele hoje é, sobretudo, trabalhar através dele: dar vida aos seus conceitos e pô-los em movimento – *take praxeology seriously*. O que quer dizer ler Bourdieu através de Bourdieu senão experienciar as incertezas, as contradições, as aporias e as problemáticas que seus escritos nos trazem, entretanto, hoje. Num momento póstumo em que herdeiros disputam os problemas dos problemas, os desvios possíveis de seus conceitos e as filiações e ressonâncias que sua obra promove ao encontro de outros autores de sua formação e de sua contemporaneidade. Por-se a refletir e escrever sobre Bourdieu é tomar tudo isso como efeito que se exerce sobre a maneira mesma de investigar seus problemas, ou melhor, de percebê-los e, assim, de trazê-los à tona dando-lhes novos contornos.

É nesse sentido que sua preocupação também fora a elaboração de uma teoria da leitura. Ainda que não sistematizada, é certo que o arcabouço teórico disposto em suas obras permitem muito bem que elaboremos uma teoria da leitura estritamente vinculada, senão absolutamente necessária, ao fazer sociológico, de modo que ela coloque em perspectiva as próprias condições sociais da produção e da reprodução de enunciados, que tenha o alcance de precisar *donde se fala* e que tenha o alcance de rastrear as funções do discurso em seus usos sociais, em que as metáforas, os eufemismos, as metonímias etc. são eloquentes o suficiente para que se possa determinar a posição de locutor. A tríade conceitual basilar de Bourdieu – campo, *habitus* e prática – é também todo um esforço para denunciar o mecanismo de produção do discurso específico de cada posicionamento dos indivíduos. Mesmo a ciência os agentes sociais a produzem não arbitrariamente, tampouco a produzem de acordo com sua liberdade e vontade individual ou a produzem como um reflexo límpido da realidade objetiva. Todo o conhecimento científico – inclusive a presente dissertação – é

sempre o efeito das múltiplas relações, mais precisamente, é o efeito da relação entre o estado atual do campo no qual ele é produzido e da posição que o agente ocupa neste campo em acordo com sua trajetória individual. É o conjunto de possíveis que se dá ao agente em certo campo, determinado pela história específica do campo no qual está imerso, no caso, o campo acadêmico, que permite tal ou tal pertinência de objetos e problemas teóricos, porém sempre, na medida em que, na atualidade desta imersão são pontos de conflito, de disputas entre os pesquisadores que participam deste campo num momento histórico específico. Esses pesquisadores, esses agentes, ocupam certa posição nesse campo – determinada por sua história singular e valorada pela espécie e pelo volume de capital que possuem – que discrimina uma série de práticas concebidas como mais ou menos aceitáveis no que se refere a sua posição. É assim que, no encontro entre o campo (com seu espaço de possíveis) e o *habitus* (com sua lógica de possíveis), é efetivo, nesta combinatória, um conjunto de problemas e temas mais ou menos homogêneos sob certa e determinada conjuntura histórico-social, entretanto, diferenciando-se *cum grano salis* pelas mãos singulares de cada indivíduo.

Segue-se que, contrariamente ao que leva a crer um construtivismo idealista, os agentes fazem os fatos científicos e até mesmo fazem, em parte, o campo científico, mas a partir de uma posição neste campo – posição esta que não fizeram – e que contribui para definir suas possibilidades e impossibilidades. (BOURDIEU, 2004 [1997]: 25)

É aqui que Bourdieu nos parece ressoar a tese materialista segundo a qual são as massas que fazem a história, todavia, não a fazem como querem, ou seja, não a fazem como a soma de vontades livres individuais, mas sim sobre determinações inscritas em sua própria conjuntura¹. Não nos parece acidental que em *Ce que parle veut dire: l'économie des*

1 Referimo-nos ao primeiro capítulo de *18 de brumário de Luís Bonaparte* (1852), no qual Marx afirma que “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (MARX, 2011: 25). Ainda no que se refere ao desenvolvimento histórico e a sua transformação, Marx, no prefácio da segunda edição do mesmo texto, em 1869, enfatiza o papel determinante das massas como agentes da produção da história: “em contrapartida, eu demonstro como a *luta de classes* na França criou circunstâncias e condições que permitiram a um personagem medíocre e grotesco desempenhar o papel do herói” (MARX, 2011: 18. *Grifo do autor*).

échanges linguistiques (1982), no momento em que Bourdieu propõe-se a discutir a construção de uma ciência do discurso, ele elenque como predecessores seus Marx de *A Ideologia Alemã* (1845), Nietzsche de *O Anticristo* (1888) e Pascal de *As Provinciais* (1656-1657) – mas poderia muito bem ter incluído Spinoza, que no *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) constrói uma refinada teoria da leitura ao se propor a analisar um dos principais livros da cultura ocidental, investigando as condições materiais e sociais de sua produção, apropriação e reprodução na política e na sociedade – pois eles, segundo Bourdieu, procuraram apreender “num único relance tanto as propriedades sociais do estilo como as propriedades sociais do autor” (BOURDIEU, 2008: 129). Nestas perspectivas teóricas são apreendidas, simultaneamente e relacionalmente, as determinações tanto concernentes ao espaço de produção quanto as designadas pelas disposições dos seus produtores sem que, entretanto, umas se sobreponham as outras como causa, mas procurando, pelos limites e possibilidades estabelecidos nesta relação, vislumbrar o estado atual das disputas de poder num espaço social específico.

Quando dizemos “estado atual”, ao mesmo tempo, dizemos movimento e, pois, mudança, uma vez que, como nos demonstra Bourdieu, existe uma historicidade específica tanto do campo de produção quanto dos seus produtores, de modo que o encontro constante entre ambos em sua multiplicidade, as tomadas de posição dos agentes e as mudanças estruturais no campo, os problemas e as disposições para percebê-los de uma ou de outra forma alteram-se temporalmente. Este princípio edificante da teoria bourdieusiana pode e deve, inclusive, ser aplicado ao próprio Bourdieu – esforço que é notório em *Esquisse pour une auto-analyse* (2004) – assim como também ao seu campo de produção – preocupação constante de Bourdieu que se desenvolve desde *Homo Academicus* (1984) seguindo por *Méditations pascaliennes* (1997) e que percorre praticamente todas as suas obras. As transformações na estrutura interna dos campos (no seu efeito de *illusio*) reorganizam o espaço de possíveis, as regras do jogo e, também, as posições ocupadas pelos autores e pelas teorias que nele se encontram em disputa.

É por isso que ler Bourdieu hoje não é jamais repeti-lo ou retornar ao mesmo. Lê-lo é uma prática socialmente determinada alinhada a conjuntura em que se lê, ou melhor, são sempre as lentes de um sujeito posicionado e datado que percorrem o texto perpassadas por diversas outras, desde aqueles que se dedicam e dedicaram à praxeologia até aqueles que

compõe o campo das ciências humanas e da filosofia. A leitura, investigação e escrituração é, nesse sentido, sempre um *aggiornamento* diferenciando-se em sua repetição.

Problemática: a dinâmica diferencial dos campos.

Em *Raisons Pratiques* (1994), Bourdieu afirma que o processo de diferenciação característico do desenvolvimento capitalista faz com que o *espaço social* divida-se em campos relativamente autônomos, portadores, por sua vez, de determinadas leis e regras próprias que especificam a disputa interna entre os agentes envolvidos em certo campo em relação às disputas específicas travadas em outros campos. Assim, cada campo possui um determinado *nomos*, isto é, uma lógica interna singularizada nas práticas dos agentes. Através de um exame estrutural das obras de Bourdieu em seus escritos sucessivos, não é difícil observar que ele claramente logrou construir, com ferramentas conceituais eficazes, a lógica interna de cada campo social em que se dedicou. Todavia, se a partir disso nos é inequívoco e cristalino o mecanismo de funcionamento dos campos tomados *em si mesmos*, o mesmo não se dá a respeito da lógica objetiva que rege os campos *entre eles*, afinal, os campos têm, segundo Bourdieu, a propriedade de serem relativamente autônomos, senão são definidos como relativamente autônomos. “Relativamente” se diz ao menos de duas maneiras. Uma delas que se refere ao uso adverbial com o significado de oposição ao que é absoluto, ao “absolutamente”, assim trazendo-nos uma ideia de “não totalmente” ou “mais ou menos”, ou melhor, a denotação de algo exterior ao que o termo se refere implicando que dele algo estabelece uma relação de dependência. Dizemos também “relativamente” tomando algo num sentido comparativo com outros elementos, i.e., em termos relativos. Em Bourdieu, os campos são *relativamente autônomos*, assim é a autonomia que é relativa seja no sentido de que não é total, o que implica um algo que é exterior ao campo, seja no sentido de que só podemos pensar os campos uns com os outros, o que não exclui a primeira possibilidade, apenas a restringe a exterioridade aos campos mesmos. Em ambas as hipóteses do sentido de *relativamente autônomo* é o *que* da relação que nos parece sintomático, assim parece saltar aos olhos a indagação: a *que* seriam relativos?

É através da leitura sintomal Pierre Macherey evidencia o ponto crítico em que Bourdieu falha na construção de sua teoria. Em *Histoire des dinosaures* (1999), Macherey

questiona a praxeologia a respeito da homologia estrutural entre os campos. Para tanto, ele salienta que a aversão ao economicismo que percorre toda a construção teórica de Bourdieu levou-o a eliminar a possibilidade de uma determinação em última instância que operaria tal qual uma determinação imanente, ou seja, como efetivo elo de comunicação entre os campos sociais, assegurando, por isto, a homologia estrutural entre eles. A determinação em última instância seria precisamente, em nossa compreensão, o *que* em questão. Na leitura de Macherey, a sociologia de Bourdieu, ao eliminar a determinação imanente, recai sobre um grave problema lógico reformulado sob a pergunta: como a praxeologia pode garantir que os diferentes campos sociais – como, por exemplo, o religioso, o artístico, o acadêmico e o empresarial – articulem-se internamente de maneira homóloga sendo que cada um deles possui regras de jogo distintas que acabam por privilegiar a posse de capitais distintos assegurando, assim, a posição de dominância segundo lógicas também distintas?

Aí é, sem dúvida, o ponto fraco da abordagem de P. Bourdieu que, mais fiel talvez sobre esse ponto que ele não credita, ou não gostaria de fazer-se creditar, às suas origens filosóficas, parece não ter renunciado à esperança de constituir sua sociologia num tipo de saber absoluto. Sobretudo, a dinâmica diferencial dos campos, se ela permite compreender como se distinguem posições no interior do campo onde elas se põe opondo-se, permanece cega ao problema da diferença entre campos que ela se contenta em justapor, sem poder fazê-los comunicar-se entre si. Qual lógica liga entre elas os diferentes campos sociais, uma vez eliminada a tese de uma relação de determinação em última instância, condenada porque parece dever privilegiar um entre eles subordinando-o univocamente a todos os outros? Como o campo filosófico, que define os limites no interior dos quais se desenvolve os trabalhos filosóficos, situa-se em relação aos outros estratos da atividade coletiva, campo político, campo estético, campo de produção de conhecimentos científicos ou tecnológicos, campo de crenças religiosas etc., a fim de manter-se na ordem do que Marx chamava de superestruturas. (MACHEREY, 1999: 302-303. Trad. minha).

Macherey é deveras sagaz ao fazer emergir o sintoma da teoria bourdieusiana, porém ele não fora o único a notar silêncio de Bourdieu com relação a essa questão. Também Loïc Wacquant no livro *Réponses* (1992) questiona Bourdieu sobre como os diferentes campos articulam-se uns em relação aos outros, já que todos eles possuem características invariantes (regras do jogo, interesse, lutas simbólicas) e variantes (disputas específicas, capitais específicos com maior ou menor peso relativo). A resposta de Bourdieu é que apenas a análise empírica, em cada caso particular, em cada campo específico, possibilitaria a apreensão da relação que cada campo estabelece com outro; recusando, assim, uma lei transistórica das relações entre os campos. No entanto, em seguida, ele observa que

“evidentemente, é difícil não admitir que, nas sociedades industriais, o campo econômico exerce efeitos especialmente potentes” (BOURDIEU, 1992: 85. Trad. minha). Em todo caso, a evidência da potência do campo econômico nas sociedades capitalistas não é suficiente, segundo Bourdieu, para afirmar a determinação universal da última instância pela economia, que é, para o autor, um ponto complicado o qual ele questiona: “é preciso admitir, para tanto, o postulado da determinação (universal) ‘em última instância’ pela economia?” (BOURDIEU, 1992: 85. Trad. minha).

Alguns anos mais tarde, numa entrevista concedida à Terry Eagleton, publicada em *Mapping Ideology* (1995), Bourdieu é questionado sobre sua enfática reação ao economicismo, deveras vigente na época de sua produção teórica. Em particular, Eagleton pergunta à Bourdieu se ele não concebera o econômico na esfera cultural, no lugar de “registrar o peso do material e do econômico na cultura” e Bourdieu assim responde:

Talvez você tenha razão. Tendo a forçar demais a mão, como dizia Mao Ze-dong, na tentativa de corrigir a tendência anterior. Nesse campo, a visão crítica dominante corre o risco de pender para o economicismo. Quanto a mim, tendo a insistir nos outros aspectos, mas talvez esteja errado. Mesmo que, em minha cabeça eu tenha um equilíbrio melhor, tendo a insistir, na exposição de minhas idéias, no aspecto menos provável e menos visível – de modo que talvez você tenha razão (BOURDIEU; EAGLETON, 1996: 276-277).

Os apontamentos e críticas feitos por Macherey, Wacquant e Eagleton possuem dois pontos em comum que se devidamente explorados nos possibilitam adentrar na teoria de Bourdieu com outros olhos. Primeiramente, os três intelectuais dirigem-se a teoria sociológica proposta por Bourdieu num momento em que ela se encontra já desenvolvida, isto é, a questão da relação que os campos estabelecem entre si ganha espaço nas discussões acadêmicas nos anos noventa, quando Bourdieu já havia escrito e reescrito seus principais livros, sistematizado seus conceitos fundamentais e dinamizado sua teoria, de modo que estes autores podem se debruçar sobre uma teoria, senão acabada, ao menos madura². Este ponto é importante, pois nos mostra claramente que a questão da relação

2 Em seu artigo *À partir de Bourdieu: penser la pratique* (2002), Macherey defende que o problema geral da prática é principalmente desenvolvido por Bourdieu em três obras: *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), *Le sens pratique* (1980) e *Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action* (1994). Tais obras são tidas por Macherey como reescrituras de um mesmo texto que Bourdieu, ao longo da sua vida intelectual, tratou de preencher com novas referências e conceitos – como o de *campo* que, segundo Macherey, só a partir do ano de 1980 ganha maior consistência.

entre os campos foi um problema teórico que Bourdieu, mesmo tomando conhecimento, não solucionou e que nos parece, assim como pareceu a seus leitores, fundamental para pensarmos a dinâmica do mundo social tanto no seu aspecto de reprodução quanto no de produção e transformação das relações sociais estabelecida. Em outras palavras, quando observamos o sistema teórico de Bourdieu a partir da teoria dos campos, tomando-a em sua lógica interna, conseguimos notar as condições sociais de reprodução da ordem social num espaço específico, ao passo que analisar a lógica que rege a relação entre os campos nos permite perceber, para além da reprodução específica e necessária dos campos, as possibilidades inscritas na estrutura atual de poder de diferenciação da ordem estabelecida, pois apreendemos o mundo social de modo dinâmico e concatenado, i.e., através das múltiplas relações que compõe seu movimento.

O segundo ponto que as três assertivas possuem em comum é a maneira pela qual elas apreendem a relação entre o econômico e o simbólico, tomando, para tanto, o econômico como condição de possibilidade da homologia estrutural, ou seja, o *que* seria justamente o econômico. Entretanto, o termo “econômico” é anfibológico em Bourdieu, sendo, portanto, acurado por termos compostos representando conceitos específicos como campo econômico, capital econômico, interesse econômico, etc., o que torna difícil captar propriamente o econômico. Destarte, seria necessário questionar a partir do que indicam esses autores, primeiramente, a respeito do que se compreende por econômico na teoria bourdieusiana: o econômico é o capital econômico? É o campo econômico? É a produção econômica de modo geral? Se uma dessas questões obtiver uma resposta afirmativa, segue-se outra: a produção simbólica em geral encontra-se alheia a produção econômica, sem estabelecer nenhum vínculo com o campo ou com o capital econômico? No caso de haver um vínculo, qual seria ele? De que modo ele opera?

Encontramo-nos diante de um ponto de instabilidade na teoria de Bourdieu que exige por parte do pesquisador mais que uma leitura imanente das obras do sociólogo francês, principalmente porque uma leitura imanente, que atenderia exclusivamente a uma reconstrução argumentativa, não é capaz de responder a uma questão que o próprio autor não se colocou (ou melhor, se esquivou). Como então proceder diante de um problema teórico que não foi trabalhado por seu autor e que é condição necessária para compreendermos a dinâmica diferencial dos campos?

Extraímos do próprio Bourdieu a resposta para essa pergunta. Numa de suas últimas obras publicadas, referente aos cursos que ministrou no *Collège de France* entre 1989-1992, intitulada *Sur l'État* (2012), Bourdieu, ao criticar Weber por este não ter se perguntado a respeito de quem são as pessoas que desfrutam do Estado, pondera considerando que no lugar de aplicar à Weber o que na filosofia é conhecido como *princípio de caridade* – compreendido como a prática de não direcionar a um autor interrogativas que ele próprio não se colocou – irá, ao contrário, aplicar-lhe o *princípio de justiça* que consiste, em contrapartida ao princípio de caridade, em fornecer ao autor argumentos que ele não desenvolveu ao longo de suas obras, mas que se encontram acordados com os princípios epistemológicos e conceituais de sua produção intelectual, de modo a fazer avançar a teoria no lugar de refutá-la ou desvalorizá-la de imediato (BOURDIEU, 2012: 293-294).

Dar consequência ao *princípio da justiça* aplicando-o ao conjunto da produção intelectual de Bourdieu já num primeiro momento nos permite dissolver a perspectiva corrente a qual concebe tão somente uma relação causal do tipo “ $A \rightarrow B$ ”, como parecem indicar os intelectuais acima citados, que apontam exclusivamente para o econômico como condição do simbólico (mesmo que, como no caso de Macherey, o econômico se caracterize em última instância) na dinâmica diferencial dos campos. No lugar disso, é preciso conceber as duas esferas de produção, seguindo uma solução spinozista, como uma só e mesma coisa observada sob dois pontos de vista distintos, portanto, estas duas esferas de produção da (com)vivência social apresentariam metaforicamente um paralelismo, sendo sempre já imiscuídas. As assertivas de Bourdieu tanto em *Sur l'État*³ quanto em *Esquisse pour une auto-analyse*⁴ corroboram para esse argumento na medida em que nelas, explicitamente, o objetivo de sua empresa intelectual é o de construir uma teoria materialista do simbólico, que rompa com a aparente antinomia entre o simbólico e o material.

Deste modo, para enfrentarmos a questão de como os campos se relacionam entre si e se modificam nesta relação, para buscarmos o *que*, precisamos, antes, investigar a epistemologia da praxeologia a fim de compreendermos quais suas características

3 “Todo meu trabalho tem por objetivo fazer uma teoria materialista do simbólico que tradicionalmente opõe-se ao material” (BOURDIEU, 2012: 264. *Trad. nossa*).

4 Ao citar sua relação com as teorias sociológicas vigentes na França de sua época e comparar a produção francesa com a desenvolvida em outros países europeus e americanos, Bourdieu aponta algumas similitudes com o pesquisador norte-americano Aaron Cicourel, dentre elas a “intenção de fundar uma teoria materialista do conhecimento” (BOURDIEU, 2005: 52).

fundamentais que a diferem de outras empresas teóricas. Com o conhecimento da *episteme* (no sentido geral e não foucaultiano) de um autor é possível observar por quais mecanismos gnosiológicos ele constrói seu sistema conceitual e, tomando esta construção como objeto, aferir qual a relação estabelecida entre a esfera de produção econômica e esfera de produção simbólica. Apenas depois destes dois esforços é possível, dando consequências conceituais aos princípios já existentes na teoria de Bourdieu, apresentar a(s) maneira(s) pela(s) qual(is) os campos afetam-se mutuamente e são, entre si, relativamente autônomos.

A dissertação divide-se, assim, em quatro capítulos. No primeiro, procuramos mostrar qual é a posição teórica que a praxeologia ocupa na discussão da produção do conhecimento sociológico. Ao longo das obras de Bourdieu são recorrentes as tentativas que ele empreendeu a fim de distinguir a praxeologia, sua sociologia da prática, das correntes teóricas que sintetizou como sendo subjetivistas, por um lado, e objetivistas, por outro. Ambas refletem concepções teóricas antagônicas as quais parecem encerrar a sociologia numa aporia dicotômica, em termos gerais, entre ação e estrutura. Divergindo das interpretações correntes da epistemologia de Bourdieu, as quais compreendem que ele constrói a praxeologia como um conhecimento estabelecido por um equilíbrio entre ambas as concepções *in media res*, concebemos que se trata antes de um processo de conhecimento. É o que sugere a ideia de *modo* que Bourdieu se vale para qualificar os conhecimentos, assim, seriam como modificações do conhecer, modificações de uma mesma coisa, por isto, *modos de conhecimento*, o que implica uma noção processual da modificação do conhecer: um *processo de conhecimento*⁵. Nesse sentido, a praxeologia demarca-se do objetivismo,

5 Os três modos de conhecimento que analisaremos em Bourdieu nos remetem diretamente aos três gêneros de conhecimento de Spinoza. Deleuze em *Spinoza et Le Problème de L'Expression* (1968) expõe de maneira concisa e precisa a distinção entre esses três gêneros. Ele mostra que os três gêneros de conhecimento não são categorias abstratas restritas à classificação de produção filosófica apenas, ao contrário, são maneiras de viver e modos de existência (Deleuze, 1968: 268). Justamente porque as filosofias e as ciências estão no mundo e são produzidas por agentes históricos socialmente determinados é que podemos identificar um pensamento com um gênero de conhecimento. O primeiro gênero para Spinoza, segundo Deleuze, é aquele da imaginação, no qual a percepção do mundo se dá de maneira imediata, de acordo com o acaso dos encontros e dos desencadeamentos desses encontros. O segundo gênero é o do entendimento e da razão, que implica um esforço para sair das percepções imediatas da experiência e apreender as coisas fixamente e universalmente. O terceiro gênero, por sua vez, é o da intuição e é nele que se produz uma ideia adequada do mundo, pois é aquela construída paralelamente ao conhecimento das causas, como um conhecimento universal que se aplica a todos os corpos que existem, ou seja, é o conhecimento da relação que estes corpos estabelecem entre si e das leis às quais eles estão submetidos segundo sua ordem e conexão. O primeiro gênero é condição para o segundo, assim como o segundo causa motriz (*causa fiendi*) para o terceiro. Conhecer pelo terceiro gênero significa retornar aos

mas incorporando e reestruturando as suas aquisições, da mesma maneira que o objetivismo é demarcado do subjetivismo avançando suas contribuições. Subjetivismo, objetivismo e praxeologia, constituem-se como modos analiticamente determinados do fazer sociológico, como etapas de um processo de conhecimento científico que Bourdieu entende como materialista. Trata-se de um movimento de modificação do sujeito do conhecer que se desloca de sua experiência imediata para a mediação da estrutura neutralizando-se até sua reinclusão, já determinada pelas estruturas. Em termos lógicos, o sujeito conhecedor passa da particularidade à universalidade até seu retorno à singularidade, porém, o que emerge como resultado é a singularidade da universalidade: uma singularidade universal.

É nesse sentido que, diante da especificidade da proposta epistemológica de Bourdieu, compreenderemos que a praxeologia encontra-se vinculada à determinada maneira de fazer ciência, diretamente relacionada a uma visão antropológica e política, que nos coloca a necessidade de refletir, constantemente, sobre a posição do produtor do conhecimento frente ao seu objeto, assim como sobre seu espaço de produção: o cientista social inclui-se no conhecer. Mais ainda, dada a maneira pela qual a praxeologia apreende a produção de conhecimento, é possível aferir que ela apresenta uma noção de causalidade complexa, denominada aqui estrutural, que, diferentemente da causalidade linear, demonstra que são múltiplas as determinações (as causas) que agem sobre uma mesma individualidade (compreendendo individualidade no sentido spinozano do termo⁶, podendo, então, ser um campo, uma instituição, um agente, etc.). Assim, uma individualidade A, que é sempre já efeito de múltiplas determinações, causa, em seu encontro, uma individualidade B que se apresenta, por sua vez, também como sempre já imersa num complexo de

'seres reais' e aos seus encadeamentos; ele é um retorno às singularidades (que não deve ser confundido com um retorno ao primeiro gênero), o que implica necessariamente uma mudança de conteúdo em relação ao que se havia estabelecido como leis gerais dos modos existentes no segundo gênero. Trata-se de conhecer a singularidade da universalidade.

6 Em Spinoza, a categoria de indivíduo é estabelecida principalmente na *Ética* em def. 7, EII e no escólio do lema 7, EII. De modo sumário, podemos dizer que um indivíduo é tudo o que concorre como causa para um mesmo efeito, sendo assim, um composto de indivíduos que concorrendo como causa para um mesmo efeito mantêm uma relação constante formando um só e mesmo indivíduo. Por isso, um campo nos termos de Bourdieu pode muito bem ser compreendido como um indivíduo na medida em que composto de indivíduos, os quais mantêm relações constantes entre si, ou seja, regras de jogo comuns, mesma *illusio*, etc. É nesse sentido também que Bourdieu utiliza-se da noção spinozana de *conatus*: "As famílias são corpos (*corporate bodies*) animados por uma espécie de *conatus*, no sentido de Spinoza, com todos seus poderes e privilégios, é a base das estratégias de reprodução, estratégias de fecundidade, estratégias matrimoniais, estratégias de herança, estratégias econômicas e, por fim, estratégias educativas" (BOURDIEU, 1996 [1994]: 35-36).

determinações. Esta noção de causalidade é uma ferramenta potente quando transportada para o exame da relação entre o econômico e o simbólico e para a relação que os campos estabelecem entre si, porém ela não é encontrada de modo claro e distinto nas obras de Bourdieu, é preciso, aplicando o *princípio de justiça*, examinar a epistemologia bourdieusiana, dando consequências teóricas aos seus conceitos.

Ao mesmo tempo, a epistemologia não poderia, naturalmente, deixar de lado a questão do verdadeiro, i.e., uma concepção do verdadeiro em sociologia distinta, simultaneamente, de uma concepção de “Verdade” eterna e transistórica e de uma concepção de “verdade” particular e relativa. A praxeologia coloca para o cientista uma determinada concepção do verdadeiro concebida como uma relação de adequação entre o conhecimento produzido e a realidade objetiva, mas, ao mesmo tempo, estabelecida pelo atual estado do campo e dos subcampos do conhecimento que, por sua vez, estão submetidos a processos históricos, i.e., aos resultados das disputas internas dos campos e sua capacidade de autonomia ou grau de refração.

No segundo capítulo iniciaremos a empreitada para definir por quais operações os campos se relacionam entre si. Entretanto, antes, parece-nos imprescindível questionar Bourdieu a respeito da relação entre a economia de produção simbólica e a economia de produção econômica, dissipando, pois, a anfibologia do termo econômico. E, conseqüentemente, interrogando sobre a possibilidade do capital econômico e do campo econômico cumprirem o papel de homologia estrutural, ou melhor, a possibilidade de ocuparem o *que* o qual permite os mecanismos unívocos de funcionamento dos campos. Ao submetermos a produção do sistema conceitual bourdieusiano às aquisições que logramos no primeiro capítulo, isto é, ao avaliarmos os conceitos de campo, *habitus* e práticas – e os conceitos interdependentes desta tríade principal – a partir das condições de produção do conhecimento sociológico e da causalidade estrutural, notamos que na praxeologia o simbólico não é um reflexo do econômico, pois esta relação não se dá por uma causalidade linear, mas sim estrutural, e as tomadas de posição dos agentes – suas práticas – não são jamais o efeito de um cálculo racional que visa obter os maiores lucros possíveis, uma vez que se constituem como disposição corporal, determinada por sua trajetória pessoal e atualizada no estado atual das relações nas quais ela se encontra. As pesquisas de Bourdieu na sociedade cabila, que deram a tônica no início de sua incursão intelectual, foram,

segundo o próprio autor, um divisor de águas na sua formação, pois além de marcarem a entrada de Bourdieu no campo das ciências sociais, apresentaram-se como um contraponto prático e teórico às investidas economicistas que, segundo ele, eram recorrentes em sua época e objetivavam reduzir todas as instâncias sociais à produção econômica e todas as práticas à busca consciente pelo lucro material. De modo geral, perquirindo os estudos de caso de Bourdieu – como, por exemplo, além dos já citados estudos sobre a Argélia, *L'amour de l'art* (1966), *La distinction* (1979), *Homo academicus* (1984), etc. –, notamos que a produção simbólica jamais exclui a produção econômica, ao contrário, o espaço social de modo geral é o resultado (ou efeito) destes dois fatores simultaneamente. Ademais, os campos que comumente são tidos como campos simbólicos, ou regidos pela lógica simbólica do desinteresse, como o artístico e o intelectual, apresentam elementos referentes a lógica de produção econômica, do mesmo modo que o campo econômico constitui-se também, e necessariamente, com elementos advindos da produção simbólica. Deste modo, nada nos levou a crer que o econômico, ora compreendido como campo econômico, capital econômico ou produção econômica, desempenhe papel de *que*, ou melhor, que seja o fator que estabeleça a homologia estrutural.

Diante da demonstração da impossibilidade de o econômico desempenhar o papel de *que* no segundo capítulo, pudemos buscar uma resposta positiva para a autonomia relativa dos campos, justificando através dela de que maneira eles mantêm sua lógica interna. Obtivemos, ainda como resultado da pesquisa, elementos do mecanismo de funcionamento geral da articulação real entre os campos e os *habitus*, dos quais dois apresentam-se como relações causais, isto é, como condição de existência da teoria dos campos e, o último, como determinação. Para efeito de distinção tratamos dos dois primeiros no terceiro capítulo e reservamos o último para o quarto capítulo. A primeira causalidade que afeta e coage os campos sociais é a denominada causalidade transitiva ou linear, compreendida como a propriedade dos campos afetarem-se mutuamente. Este modo causal pode ser apreendido de duas maneiras, distintas apenas na ordem das razões: como uma causalidade transitiva entre *habitus* e como uma causalidade transitiva entre campos. No primeiro caso, observamos que os agentes sociais não existem – ou melhor, não existiram – em apenas um campo, de modo que são múltiplas as relações de *illusiones* que formam seus *habitus*, provocando um verdadeiro efeito de subjetivação. Nesse sentido, observamos que ao se

deslocarem, estes agentes portam consigo, na forma de disposições, as estruturas estruturantes desses diversos campos, produzindo práticas alinhadas com o campo no qual se encontram, mas sempre *sobredeterminadas* e singularizadas pelo *nomos* específicos dos campos pelos quais passaram, o que permite a irredutibilidade da singularização de cada *habitus* e permite a diferenciação interna dos campos. O encontro entre a estrutura atual do campo e a disposição específica de um agente (ou de muitos) potencialmente reestrutura, a partir de lutas internas no campo, o espaço dos possíveis deste campo e suas regras específicas. Já no que se refere à causalidade transitiva entre campos, nota-se que os campos, dada sua autonomia relativa e também o seu grau de refração – entendido por Bourdieu como a competência inerente ao campo de privilegiar suas próprias leis em detrimento das leis e investidas de outros campos –, estabelecem certa margem de interferência possível entre si, de modo que as transformações estruturais ocorridas num campo podem alterar o *statu quo* de outro.

A segunda causalidade investigada e constatada na teoria dos campos apresenta-se como imanente à formação dos campos e pode ser definida como o efeito da luta de classe sobre a estruturação dos campos. Notaremos que em poucas, porém incisivas passagens, Bourdieu argumenta que as determinações externas podem ser também apreendidas como externas aos próprios campos, isto é, como não provenientes deles. Diante dessas assertivas, temos a seguinte questão: se as determinações externas não são provenientes dos campos, elas advêm de onde? Tomando como base *La Distinction* e *Les usages sociaux de la science* (1997), percebemos que a distribuição desigual de poder político e institucional, vinculada a uma distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos necessários para a produção e reprodução social dos agentes nas suas lutas históricas, ou seja, a própria política enquanto luta de classes, estrutura e constitui os campos sociais. A luta de classes, i.e., a política modificada, multiplicada e especificada nos campos sociais, é precisamente um dos fatores que responde ao *que*, o qual estabelece a autonomia relativa dos campos através de uma cinética imanente a eles. Porém, é preciso tomar o cuidado de não apreender a causalidade imanente como uma causalidade linear, e considerar que ela apenas encontra condições materiais e simbólicas de exercer seu efeito mediante a refração dos campos, as modificações propriamente ditas da luta de classes. Assim, mesmo que constitutiva dos campos, a política entendida como luta de classes aparece neles sob a forma *denegada* de

lutas específicas, assegurando, assim, a autonomia relativa deles.

Por fim, no último capítulo, trataremos do que apreendemos como práticas de Estado, práticas estas que se encontram intimamente vinculadas ao campo do poder e apenas podem ser compreendidas por meio desta aliança. As formulações conceituais “Estado” e “campo do poder” foram tratadas Bourdieu apenas tardiamente e, por isto, carecem, de certo modo, de maior precisão teórica, no entanto, as consideramos fundamentais para a sistematização e intelecção das relações estabelecidas entre os campos. O Estado, mesmo não aparecendo para a praxeologia como uma causalidade, apresenta-se como uma determinação direta dos campos e distinta deles, de modo que Bourdieu o define como um meta-campo, dado seu poder de interferir e alterar a lógica vigente dos campos. Este poder advém de sua historicidade específica, ou seja, o Estado ao longo dos anos constituiu-se assumindo a posição de elemento central para a manutenção da ordem estabelecida através de processos simultâneos de unificação, concentração e redistribuição de poder. Para tanto, ele possui a capacidade de acumular uma infinidade de capitais (tanto em volume quanto em espécie) que ultrapassa os limites de acúmulo dos agentes, das instituições e dos campos. O campo do poder, por sua vez é composto dos agentes que se estabelecem, ao longo de suas lutas, como dominantes de seus próprios campos e possuem, segundo Bourdieu, a possibilidade de disputar o Estado a fim de definir a taxa de câmbio entre capitais. O Estado desempenha, nesse sentido, um papel determinante na manutenção da ordem, encontrando condições objetivas para tanto, dada sua capacidade de interferir através de *golpes de tirania*, diria Bourdieu inspirado por Pascal, na lógica interna dos campos.

Apresentaremos, nos capítulos a seguir, a ordem lógica de demonstração e de resolução do problema apresentado.

Capítulo1. A epistemologia

1.1. Os três modos de conhecimento: Subjetivista, Objetivista e Praxeológico

Bourdieu, no início do livro *O Senso Prático* (1980), argumenta que o progresso do conhecimento nas Ciências Sociais depende, necessariamente, do “progresso do conhecimento das condições do conhecimento” (BOURDIEU, 2011: 9). Nestas condições, Bourdieu impõe ao pesquisador a necessidade dele, constantemente, recolocar em questão a epistemologia e a metodologia utilizadas na sua ciência específica – entendidas como os princípios estruturantes da produção de um determinado saber –, apontando criticamente aquilo no que a teoria logrou e, também, seus limites conceituais.

No contexto intelectual do campo acadêmico no qual Bourdieu foi formado, o primeiro obstáculo teórico que o autor encontrou no desenvolvimento deste trabalho analítico fora, com efeito, a oposição entre correntes teóricas que ele identifica como subjetivistas e aquelas compreendidas como objetivistas que, segundo Bourdieu, dividem as ciências sociais em polos de produção de conhecimento antagônicos, intimamente vinculados a uma concepção antropológica e política de mundo. Na análise que Bourdieu faz do campo intelectual francês em *Homo Academicus*, ele procura demonstrar que toda disputa teórica travada no campo científico e filosófico encontra-se muito longe de ser neutra, embora se valha (inconscientemente inclusive) sempre da neutralidade (assim como do desinteresse) para se afirmar legitimando-se e, ao se legitimar, tem como efeito adjunto deslegitimar todas as outras teorias com as quais disputa. Por isso, Bourdieu em *Raisons pratiques* afirma que os campos são sempre campos de força e de lutas, de relações entre dominantes e dominados, a fim de definir os limites das regras do jogo, conservando-as ou transformando-as, de tal modo que os agentes e as instituições que disputam no campo deformam o espaço social entorno de si.

Torna-se mister, a partir disso, compreender a produção teórica de Bourdieu no interior de sua própria lógica, i.e., as disputas que o autor trava e que colocam em jogo as teorias do conhecimento e o próprio fazer sociológico, transformaram e deformaram o campo da sociologia em particular e das ciências humanas em geral. Contudo, tais reestruturações não devem ser entendidas como uma tentativa egoísta e individual de acúmulo de poder, mas como jogos sociais que têm por princípio a *illusio* do jogo, a relação de conhecimento/desconhecimento que todos que se envolvem nas disputas possuem

corporalmente enquanto disposições. A luta de Bourdieu contra as dicotomias que dividiam as ciências sociais na sua época é um esforço intelectual para positivar, não no sentido do positivismo, mas no sentido parturiente, a sociologia enquanto ciência. Essa tarefa percorreu suas obras desde o início. Mais especificamente, o tema dos três modos de conhecimento são diretamente abordados em Bourdieu no segundo capítulo de *Esboço de uma Teoria da Prática* (1972), mas também encontramos o mesmo debate e tentativa de demarcação teórico-prática na maior parte de suas obras, com especial ênfase para suas obras teóricas: além do já citado *Esboço*, que junto com *O Senso Prático* e *Razões Práticas* (1994) compõe suas três obras dedicadas ao estudo da prática, também sua última obra teórica *Meditações Pascalianas* (1997). Veremos como isso se faz, analisando cada uma das posições.

1.1.1. O modo de conhecimento subjetivista

Do interacionismo simbólico, passando pelo que Bourdieu chama de fenomenologia ingênua, etnometodologia e chegando até o ultrasubjetivismo de Sartre temos uma amostra do que Bourdieu considerou como sendo a posição teórica subjetivista que prima a relação dos agentes em detrimento da determinação estrutural⁷. Em comum, tais linhas teóricas enfatizam a experiência empírica ao apostarem que o conhecimento do mundo se dá pela relação de familiaridade que o cientista estabelece com ele, fruto de uma forma de apreender e de se relacionar com o mundo considerada “natural”, óbvia e imediata, i.e., sem intermédio da reflexão. Ademais, dado que a determinação estrutural é afastada, trata-se, por isso, de um conhecimento que se dá pelas representações que os agentes sociais fazem do mundo, pela centralidade no sujeito livre e consciente.

Na dimensão antropológica e política podemos dizer que o conhecimento subjetivista

7 Talvez caiba aqui uma crítica prévia às assertivas de Bourdieu a respeito das duas formas de conhecer. Tanto nos comentários ao subjetivismo quanto nos comentários ao objetivismo Bourdieu apresenta as correntes teóricas e seus autores de uma forma hiperbólica, ou seja, ele exacerba os traços fundamentais que deseja destacar para a crítica que pretende fazer, a fim de opô-las ao modo de conhecimento praxeológico. Isso não quer dizer que a maneira pela qual Bourdieu apresenta estas correntes de pensamento seja falsa, mas apenas que tais correntes (assim como os autores) carregam em si sutilezas argumentativas que Bourdieu (dado seu interesse de análise) não se preocupa em expor. É o caso de Sartre, um dos grandes representantes da filosofia fenomenológica e do marxista na França da primeira metade do século XX, que aparece na exposição crítica que Bourdieu faz de seu método de conhecimento de forma bastante ingênua.

encerra na ação do sujeito toda a construção espontânea e voluntária da realidade social, pois faz do agente, das relações intersubjetivas entre os agentes, e de suas representações, o princípio último de estratégias capazes de produzirem e transformarem o mundo.

Mas não pode ir além de uma descrição que caracteriza como próprio a experiência vivida do mundo social, ou seja, a apreensão deste mundo como evidente, garantido (*taken for granted*): se é assim, é porque ele exclui a questão das condições de possibilidade dessa experiência, a saber a coincidência das estruturas objetivas e das estruturas incorporadas que oferece a ilusão da compreensão imediata, característica da experiência prática do universo familiar, e exclui ao mesmo tempo dessa experiência todo questionamento sobre suas próprias condições de possibilidade. (Bourdieu, 2011 [1980], p. 44)

Ao tomar o mundo como evidente na experiência dos agentes que o vivenciam, diríamos melhor, ao afirmar que a prática imediata é a única maneira de compreender o mundo social fazendo do conhecimento científico um *Lebenswelt*, o subjetivismo produz uma descrição do mundo que não consegue se desprender do que Bourdieu denomina *doxa* (que em grego refere-se à opinião comum), pois não coloca em questão as condições de possibilidade do conhecimento produzido e o complexo de relações que determinam as condições de possibilidade de produção deste conhecimento. Descrever o mundo não é conhecer o mundo, ou melhor, não é conhecê-lo cientificamente. Estar preso à *doxa* e fazer dela uma forma de conhecimento verdadeiro da realidade é outra maneira de reafirmar o *arbitrário cultural* no qual o senso comum se encerra.

Colocar que a ciência não pode ser senão uma conceitualização da experiência comum, ela mesma constituída pela enunciação, ou seja, pela linguagem ordinária, como fato da etnometodologia, é, de outro modo, identificar a ciência da sociedade a um *registro do dado tal qual ele se dá*, ou seja, da ordem estabelecida (...) Vê-se aquilo que a análise que compreende a experiência ingênua do mundo social pode trazer a uma sociologia do conhecimento que é, inseparavelmente, uma sociologia da política ao manifestar os mecanismos gnoseológicos que contribuem para manter a ordem estabelecida. (Bourdieu, 2000 [1972], p. 238-241. Trad. nossa. *Grifo do autor*)

Não apenas ao interacionismo simbólico⁸ serão atribuídos os erros do conhecimento

8 A crítica de Bourdieu ao subjetivismo recai preponderantemente sobre Sartre. No entanto, no que diz respeito ao interacionismo simbólico, Bourdieu argumentará em *O Poder simbólico* (1989) que ele tende a reduzir as relações entre posições dos agentes nas estruturas sociais à relações intersubjetivas de comunicação entre os agentes que ocupam tais posições, isto é, não mediadas pela estrutura, o que faz com que seja excluído tudo que as interações devem ao fato de serem produto das representações dessas estruturas: “contra todas as formas do erro ‘interacionista’ o qual consiste em reduzir as relações de força a

que desconsidera as determinações estruturais na ação, também Sartre, por conceber um homem consciente (revolucionado pela tomada de consciência) e livre (para escolher e decidir) é criticado por Bourdieu por ter produzido uma teoria do conhecimento ultrasubjetivista que, neste caso, vê as ações sociais como estratégias conscientes e orientadas para fins explícitos “por não reconhecer nada que se assemelhe às disposições duráveis e às eventualidades prováveis, Sartre faz de cada ação uma espécie de confrontação sem antecedente do sujeito e do mundo” (Bourdieu, 2011 [1980], p. 70). O ultrasubjetivismo da consciência coloca ao homem a tarefa de recriar o sentido do mundo a todo o momento, de modo que a continuidade e a constância do mundo, do sentido do mundo, só pode dar-se pela “fidelidade de si”, isto é, pela tendência da consciência a “unir-se a ela mesma”, num ato de reflexividade da consciência nela mesma. Ao opor-se à sociologia objetivista por considerá-la uma apreensão do mundo inerte e não transformadora que privilegia a determinação a despeito da liberdade criadora e que coloca a classe operária como impotente e desmobilizada em relação às imposições estruturais, Sartre dá aos agentes sociais a tarefa de arrancar as classes da inércia levando-as, pela tomada de consciência, à transformação social que só pode ocorrer por um ato decisional livre e espontâneo (tão espontâneo quanto o Deus cartesiano que, por um ato livre da vontade, decide criar o mundo)⁹.

Isso porque se exclui por definição, ou seja, unicamente por aceitar a ideia de um sujeito econômico incondicionado economicamente – especialmente em suas preferências –, todo questionamento sobre as condições econômicas e sociais de disposições econômicas que as sanções de um estado particular de uma economia

relações de comunicação, não basta notar que as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que, como o dom ou o *potlatch*, podem permitir acumular capital simbólico. É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumento de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’” (BOURDIEU, 1989: 11).

- 9 “Semelhante ao Deus de Descartes cuja liberdade não pode encontrar seu limite senão em uma decisão de liberdade, aquela, por exemplo, que está no princípio da *continuidade* da criação – e em particular da consciência das verdades e dos valores –, o sujeito sartreano, sujeito individual ou sujeito coletivo, não pode se desprender da descontinuidade absoluta das escolhas sem passado nem porvir da liberdade senão pela livre resolução do juramento e da fidelidade de a si mesmo ou pela livre demissão da má-fé, únicos fundamentos das duas únicas formas concebíveis, autêntica ou inautêntica da *contantia sibi*”. (BOURDIEU, 2011 [1980]: 71-72)

particular farão aparecer como mais ou menos razoáveis (em vez de racionais) caso se ajustem mais ou menos as suas exigências objetivas. (BOURDIEU, 2011 [1980], p. 78)

Para Bourdieu, Sartre é um profissional da consciência sem inércia, *i.e.*, sem passado e sem exterior, o que não pode deixar de ser uma ilusão. A inércia que Sartre critica é, segundo Bourdieu, o *habitus*, que deposita no corpo dos agentes as determinações estruturais que asseguram a reprodução das condições sociais e materiais de existência e que, por mecanismos sutis, passa longe da consciência e da tomada de consciência que invoca Sartre. A decisão, ou a tomada de posição, depende sempre, para Bourdieu, de todas as escolhas anteriores do agente, de sua trajetória social que envolve um percurso educacional constituído de disposições duradouras, mas também, e não menos importante, da atualidade de relações de poder dependentes da história das estruturas e da maneira pela qual o agente insere-se nestas relações (como dominante ou dominado), às quais impõem uma *lógica dos possíveis decisórios* produtora, conjuntamente com as disposições, de uma ou outra prática social.

Por isso, enquanto o objetivismo “universaliza a relação erudita com o objeto da ciência, o subjetivismo universaliza a experiência que o sujeito do discurso faz de si mesmo enquanto sujeito” (BOURDIEU, 2011 [1980]: 76). Em resumo, o conhecimento subjetivista esquece, ao defender uma concepção de homem livre, que a experiência imediata com o mundo é sempre mediatizada e que as abstrações e conceitos são fundamentais para sair da particularidade da experiência individual e produzir um conhecimento científico do mundo. Dito de outro modo, o conhecimento subjetivista é uma forma de conhecimento, mas não é um conhecimento adequado cientificamente, pois ignora que a produção científica envolve o questionamento das condições desta produção e de seus produtores e que, para a sociologia, não bastaria descrever as experiências vivenciadas, mas é preciso buscar, para além da *doxa*, as causas e as determinações do que aparece como evidente na experiência. Tal trabalho envolve, necessariamente, levar em consideração que nem todos os atos decisórios são livres e conscientemente orientados¹⁰. A única maneira que Sartre encontra

¹⁰ Bourdieu desenvolve a crítica à consciência e à liberdade problematizando o conceito de sujeito através da lógica de funcionamento do *habitus*: “s sujeitos são, de fato, agentes que atuam e que sabem, dotados de um senso prático (...) de um sistema adquirido de preferências, de princípios de visão e divisão (que comumente chamamos de gosto), de estruturas cognitivas duradouras (que são essencialmente produto da

para atribuir um primado à decisão racional – mais ainda, uma condição nomológica da tomada de consciência –, é fundando-a na razão, ou seja, dando-lhe a razão como fundamento, o que é, para Bourdieu, uma estratégia epistêmica tautológica.

Assim, as construções antropológicas, às quais os defensores da teoria do “ator racional” devem recorrer para assumir as consequências do postulado teórico segundo o qual a ação racional não poderia ter outro princípio além da intenção de racionalidade e do cálculo livre e informado de um sujeito racional, constituem uma refutação pelo absurdo desse postulado e convidam a buscar o princípio das práticas na relação entre pressões externas que deixam uma margem bem variável à escolha e disposições que são o produto de processos econômicos e sociais quase que completamente irredutíveis a essas pressões pontualmente definidas. (BOURDIEU, 2011 [1980]: 83-84)

Ademais, o conhecimento subjetivista tem fortes implicações político-ideológicas: de um lado, ao privilegiar a experiência vivida ele nega as abstrações conceituais, reafirmando o *arbitrário cultural* (que não é percebido como arbitrário) e as relações de dominação que ele fundamenta, legitimando e reafirmando a ordem estabelecida. Por outro lado, ele equivale todas as ações sociais, esquecendo que a realidade social é constituída por posições desiguais, de tal modo que nem todas as ações e atos decisoriais têm o mesmo peso, dado que os dominantes detêm o monopólio das instituições de legitimação de sua dominância como, por exemplo, a escolar.

1.1.2. O modo de conhecimento objetivista

O segundo modo de conhecimento que podemos chamar de objetivista tem como corrente principal a hermenêutica estruturalista – representada nas críticas de Bourdieu por Ferdinand de Saussure e por Claude Lévi-Strauss¹¹. Encontramos, ainda dentre as correntes

incorporação de estruturas objetivas) e de esquemas de ação que orientam a percepção da situação e a resposta adequada” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 42).

11 Bourdieu reconhece mais de uma vez ao longo de suas obras a importância do estruturalismo para o campo das ciências humanas, na medida em que este fora o responsável por introduzir nas ciências sociais o método relacional de pensamento. Segundo Bourdieu, grande parte do seu esforço consiste em tentar compreender este método relacional dos sistemas simbólicos e levá-lo para as análises das relações sociais e materiais na sociologia. Porém, mesmo que exista uma influência do estruturalismo nas suas obras, Bourdieu argumenta que dado as várias formas que este assumiu (muitas vezes contrárias e conflitantes) ele não pode assumir uma dívida para com ele (BOURDIEU, 2011 [1980]: 13).

objetivistas criticadas por Bourdieu, os situacionistas¹² e os representantes da teoria da ação¹³. No objetivismo estabelecem-se relações objetivas, do tipo econômica ou linguística, que estruturam as práticas e as representações das práticas, decorrentes do conhecimento primeiro e imediato, por regras fixas e eternas que pretendem dar conta da infinidade de interações materiais e simbólicas. Enquanto no primeiro modo de conhecer temos o observador participante (de certo modo ingênuo), no segundo o observador trata o mundo social como um cenário, como um espetáculo do qual ele não participa e não faz parte. Porém, Bourdieu coloca que a diferença entre ambos não se dá por uma oposição excludente (como se fossem pares de oposição), mas por uma ruptura/superação na qual o segundo dialoga e coloca em questão os pressupostos epistemológicos do primeiro. Por isso, o segundo modo de conhecimento (o objetivismo) só se realiza por uma ruptura com o conhecimento primeiro (imediato e tácito) do mundo familiar que é, ao mesmo tempo, uma incorporação.

É, com efeito, na condição de pôr em questão aquilo que a experiência dóxica do mundo social exclui por definição – isto é as condições (particulares) que tornam possível esta experiência – que o conhecimento objetivista pode estabelecer as estruturas objetivas do mundo social e a verdade objetiva da experiência primeira como privada do conhecimento explícito de suas estruturas. (BOURDIEU, 2000 [1972]: 234-235. Trad. nossa)

Mesmo que seja resultado de uma superação do subjetivismo, o objetivismo ainda não

12 Não trataremos dos situacionistas na análise que se segue, pois são poucas as passagens nas quais Bourdieu faz menção a eles, já que a crítica ao objetivismo gira em torno preponderantemente do estruturalismo. Contudo, basta-nos dizer que a crítica aos situacionistas (cujos representantes, de acordo com Bourdieu, se reclamam herdeiros de Edmund Leach, importante antropólogo inglês) é dirigida à metodologia que eles empregam. Essa metodologia consiste, segundo o autor, em analisar os indivíduos em situações sociais diferentes procurando, com isso, determinar como os indivíduos operam escolhas distintas em situações distintas, decorrentes do limite estrutural de cada situação específica. Porém, para Bourdieu, tal análise fica presa na alternativa entre as regras e as exceções e tende a tratar as variações encontradas na execução das práticas como meras exceções.

13 Do mesmo modo que ocorre com os situacionistas, também os teóricos da ação embora criticados por Bourdieu não são nomeados; poderíamos apenas citar como exemplo Jürgen Habermas que em eventuais momentos, nunca de modo direto, é chamado ao debate como representante, na visão de Bourdieu, dessa corrente (BOURDIEU, 1994: 165). Em relação ao que Bourdieu entende como teóricos da ação, ele se limita a dizer que tais autores procuram estabelecer uma solidariedade de classes a partir do voluntarismo da consciência, o que só é possível para um observador que se ausente das relações efetivamente estabelecidas entre as classes, isto é, que supõe que seja possível fazer surgir uma consciência que supere as lutas e as competições. Ademais, diz que a teoria da ação postula tal princípio, pois confere existência real ao modelo que ela constrói teoricamente, colocando os agentes no papel de executores que escolhem (conscientemente) suas ações segundo os modelos desenvolvidos pela teoria.

é considerado, por Bourdieu, como o conhecimento científico adequado, pois incorre no erro de substancializar o modelo teórico que ele se propõe a analisar e constitui, através disso, uma relação intelectual com o objeto. Este saber soberano dedica-se a *interpretar* as práticas – concebidas como externas e espetaculares em relação ao sujeito cognoscente – de modo a importar para o objeto o princípio da sua relação com o objeto, esquecendo de analisar as condições de possibilidade da atividade científica em questão. Isso significa construir um conhecimento a partir de um ponto de vista que se nega como ponto de vista pelo apagamento do sujeito de conhecimento, i.e., um conhecimento que se faz sem sujeito conhecedor. A nebulosidade da posição do sujeito como produtor do conhecimento se justifica porque “o produtor de discurso sobre os objetos do mundo social que omite objetivar o ponto de vista a partir do qual se produz esse discurso tem boas chances de não apresentar senão esse ponto de vista” (BOURDIEU, 2011 [1980], p. 49), ou seja, pela *denegação*¹⁴ de sua posição como construtor do conhecimento, ele tende a importar, ainda que inconscientemente, apenas o seu ponto de vista para o objeto.

O apagamento do sujeito, sob a aparência de neutralidade e objetividade científica produz uma realidade virtual, transcendente e distorcida em relação às práticas efetivamente realizadas pelos agentes. Toda representação que se impõe a um agente ou grupo é tomada então como um repertório de regras pré-fixadas e pré-fabricadas de coisas a fazer, determinadas, conscientemente muitas vezes, em como fazer. Daí a comparação da cultura a um mapa, uma realidade virtual, através do qual o pesquisador racionalmente se orienta, já que ele é desprovido de domínio prático, *le sens du jeu*. Contudo, o objetivismo erra ao conceber a regularidade como a regra, ao tomar o modelo da realidade como a *realidade efetiva das coisas*.

O campo da linguística de Saussure é certamente o ponto central das críticas de Bourdieu ao objetivismo. Segundo ele, é preciso compreender os pressupostos teóricos e epistemológicos empregados por Saussure na linguística estrutural – que configuram o

14 O conceito freudiano de *denegação* (*Verneinung*) será desenvolvido e aplicado à teoria bourdieusiana mais adiante, no segundo capítulo, mostrando sua importância para compreendermos a economia das trocas simbólicas e a noção de inconsciente para Bourdieu. Freud no texto “A negação” (1925) – que teria sido melhor traduzido como “A *denegação*” – observa que na prática psicanalítica a *denegação* de um enunciado deve ser ignorada e dele extraído seu conteúdo efetivo, pois aquilo que é rejeitado como material reprimido inconsciente é o significado correto da enunciação como, no exemplo de um caso clínico citado por ele, “você pergunta quem pode ser esta pessoa no sonho. Minha mãe não é’. Corrigimos: então é a mãe” (FREUD, 2011: 250).

inconsciente epistemológico do estruturalismo –, para que possamos compreender os pressupostos epistemológicos do objetivismo. Saussure define a língua como objeto autônomo e irreduzível às suas atualizações concretas: a fala (BOURDIEU, 2000). A língua é, enquanto sistema de relações objetivas, transcendente e a-histórica e é ela propriamente que torna possível a comunicação entre dois agentes por uma relação intersubjetiva de decodificação. Todavia, Bourdieu argumenta que Saussure inverte a lógica das coisas ao tomar a língua (sistema de relações objetivas) como pressuposto da fala (materialidade diretamente observável) o que o leva a induzir que a fala é condição da língua¹⁵.

Situar-se na ordem de inteligibilidade como faz Saussure, significa adotar o ponto de vista do “espectador imparcial” que, disposto a *compreender por compreender*, é levado a colocar essa *intenção hermenêutica* no princípio da prática dos agentes, a fazer como se eles se colocassem as questões que ele se coloca em relação a eles. Diferentemente do orador, a única relação que o gramático tem com a linguagem é estudá-la para *codificá-la*. Pelo próprio tratamento ao qual ele a submete, tomando-a por *objeto de análise* em vez de usá-la para pensar e falar, ele a constitui como *logos* oposto à *praxis* (e também, é claro, à linguagem praticada). (BOURDIEU, 2011 [1980]: 52)

A tentativa hermenêutica de codificação da linguagem faz com que o gramático, de acordo com Bourdieu, compreenda a língua como uma estrutura objetiva que organiza e produz imediatamente os discursos dos agentes. Deste modo, Saussure estabelece uma relação de decodificação perfeita entre o emissor e o receptor da mensagem, já que o primeiro e o segundo são concebidos como portadores dos mesmos códigos linguísticos, como impessoais e intercambiáveis. Contrapondo-se a este princípio epistêmico, Bourdieu afirma que quando se sai da análise do código e passa-se aos usos e funções sociais que

15 Enquanto o estruturalismo desenvolve-se afirmando o primado da língua sobre a fala, o pragmatismo linguístico, ao contrário, considera a língua um instrumento cultural-social de comunicação, destacando o uso que se faz dela e suas condições de inteligibilidade mais que a estrutura gramatical. A pragmática linguística, herdeira do pragmatismo filosófico de Charles Pierce e Willian James, tem como principais representantes Charles Morris e o segundo Wittgenstein. Morris propõe uma divisão tricotômica para o estudo da língua, a saber: sintaxe, semântica e pragmática; a pragmática seria precisamente o estudo da língua praticada, da fala que se atualiza de acordo com o contexto no qual o sujeito é colocado. Wittgenstein, por sua vez, ao desferir uma crítica radical aos seus primeiros trabalhos nos quais ele procurou provar que a construção da linguagem nos homens se estrutura *a priori* da experiência, destaca a falência da busca pelas propriedades intrínsecas à estrutura linguística e passa, então, a dedicar-se à observação empírica dos “jogos de linguagem” e das “formas de vida” que, em oposição à alternativa estruturalista “regra/exceção”, não ignora os elementos pouco convencionais ou inesperados, ao contrário, mostra que a língua é viva e seu uso, relacionado sempre a um contexto, é tratado como objeto de conhecimento: “a expressão jogo de linguagem deve indicar aqui que falar uma língua faz parte de uma atividade, de um modo de viver” (WITTGENSTEIN, 1996: § 23).

ele preenche, percebe-se que o domínio da estrutura objetiva somente muito imperfeitamente permite que o pesquisador dê conta de analisar as relações linguísticas realmente efetuadas na *praxis*, ou seja, nas interações entre os agentes. O ato inconsciente de descodificação só é possível se ambos os agentes possuírem o domínio completo do código linguístico que, para Bourdieu, varia de acordo com a trajetória pessoal e a estrutura do campo social; assim, todos os mal-entendidos seriam derivados da ilusão da compreensão.

Tendo em vista a compreensão direta e intencional entre os agentes, Bourdieu identifica o objetivismo – considerando seu espaço de produção – como uma forma de etnocentrismo, pois parte da fé ingênua na identidade e igualdade humana, desrespeitando as diferenças e as singularidades da história individual e dos povos específicos. Ademais, a comunicação imediata só pode ser assegurada se postulado um “inconsciente coletivo” estruturado e compartilhado por todos os agentes de uma determinada formação social, afastando todas as modificações e diferenciações da estrutura decorrentes das práticas sociais. Dito de outro modo, para Bourdieu, ao contrário de Saussure, a fala é condição de inteligibilidade da língua, pois a emissão e a recepção numa interação social dependem da relação entre a posição dos agentes na estrutura social e a estrutura que comanda a interação – ou seja, do contexto que coordena a interação – de tal forma que o domínio do código não é suficiente para dar conta de uma infinidade de variações que a realidade apresenta. Trata-se, no caso do objetivismo, de privilegiar a lógica interna do modelo em detrimento dos usos que se faz dele e das condições sociais de sua utilização.

A ilusão da autonomia da ordem propriamente lingüística que se afirma no privilégio dado à lógica interna da língua em detrimento das condições sociais de sua *utilização oportuna* abre campo a todas as pesquisas ulteriores que agirão como se o domínio do código bastasse para outorgar o domínio dos usos apropriados ou como se pudesse inferir de uma análise de sua estrutura formal o uso e o sentido das expressões linguísticas, como se a gramaticalidade fosse condição necessária e suficiente da produção do sentido, em resumo, como se se ignorasse que a linguagem é feita para ser falada e falada sobre algo”. (BOURDIEU, 2011 [1980]: 53-54)

Como “pesquisas ulteriores” que se valem das bases epistêmicas do estruturalismo linguístico saussuriano e que tomarão a concepção de um campo autônomo regido por regras próprias e universais, Bourdieu citará as análises de parentesco feitas pelos etnólogos

e antropólogo – dos quais ele eleger como foco principal o Lévi-Strauss da obra *As estruturas Elementares do Parentesco* (1949) e também de *A Antropologia Estrutural* (1958). Essas análises operaram segundo os mesmos princípios que os gramáticos atribuem à língua: como um sistema fechado e coerente de relações que se impõe a todos os agentes da mesma forma (como necessárias e obrigatórias) e coordena, assim, as interações e as práticas. O etnólogo objetivista considera apenas a visão do pesquisador, que olha para as práticas sociais como se estas devessem ser decifradas e codificadas num modelo e não retira, por isso, aqueles que estuda da condição pré-reflexiva, pré-lógica, atribuindo-lhes o papel de objetos de conhecimento que se encontram subordinados às regras universais que o pesquisador desvelou. Bourdieu compara tais análises das relações de parentesco como um mapa velho, por conta da sua estagnação no modelo (na estrutura). Ele diz que quando os etnólogos e antropólogos estruturalistas tomam todos os caminhos possíveis de serem efetuados pelos agentes nas suas práticas efetivamente realizadas como uma totalidade unitária resultado da estrutura inconsciente da regra originária, eles deixam de lado as interações que funcionam realmente e que preenchem funções práticas. Essa visão é resultado de uma posição erudita do pesquisador com o conhecimento que coloca o modelo que ele constrói (codifica) no princípio das práticas dos agentes. É posto de lado, pelo intelectualismo do objetivismo, as improvisações e as elaborações secundárias que são objetivadas pela estrutura das relações simbólicas, mas também estrategicamente sujeitas às mudanças e às adequações imanentes ao contexto nos quais a estrutura objetiva de parentesco é posta em ação, isto é, na relação com a situação atual na qual ela é posta para funcionar. Ademais, as relações de parentesco nunca estão, para Bourdieu, isoladas como um todo fechado e relacionado apenas entre si, ou seja, nunca são totalmente autônomas em relação às determinações econômicas e simbólicas, ao contrário, desempenham um papel tanto mais necessário e notório quanto mais os interesses materiais e simbólicos – postos em jogo na interação entre os agentes – estiverem presentes e dependentes da posição que o agente ocupa na estrutura social e das estratégias de parentesco vinculadas a estas posições¹⁶.

16 As críticas de Bourdieu à Lévi-Strauss são sempre bastante cautelosas em comparação àquelas dirigidas aos outros autores (como pudemos observar, por exemplo, em relação à Sartre e à Saussure). Bourdieu combate a forma pela qual Lévi-Strauss apreende a regra estrutural e inconsciente que é tomada no lugar da regularidade (correlação estatística imanente às práticas). No entanto, lembra que no prefácio à segunda

O problema decorrente da tentativa por parte dos pesquisadores de tomar o modelo intelectualmente construído como um todo autônomo fechado em si mesmo consiste que, por negar a atividade prática e a singularidade das práticas sociais, o conhecimento objetivista acaba por reificar os conceitos abstratos, tratando-os como realidades substanciais, capazes de agir e coagir as práticas. Não apenas no domínio linguísticos e nos estudos antropológicos estruturalistas de relações de parentesco, mas também no campo do marxismo essa tomada de posição pode ser observada. Tratar, por exemplo, a classe operária ou a burguesia como sujeitos históricos é uma forma de personificar os conceitos com assertivas como “a classe operária luta” ou a “a burguesia pensa”. De acordo com Bourdieu, esse intelectualismo é consequência do apagamento do sujeito produtor do conhecimento e das condições sociais de produção desse conhecimento, que implica também o apagamento da história de lutas e disputas entorno da criação de tais condições¹⁷.

Decorre da exposição anterior que o objetivismo, mesmo sendo uma etapa de conhecimento necessária, não pode ainda ser considerado adequado para a ciência sociológica, pois desconsidera a prática, a produção da vivência material, como fundamento

edição de *Estruturas Elementares do Parentesco* o autor, coloca a norma, o modelo e a regra com “um objeto de uso particularmente controlado, uma vez que está dedicado à distinção entre ‘sistemas preferenciais’ e ‘sistemas prescritivos’” (BOURDIEU, 1980, 63). Bourdieu mostra que Lévi-Strauss reconhece que a regra é um operador prescritivo e que nem sempre as sociedades respeitam as regras: o que quer dizer que numa sociedade em que seja colocado como regra o casamento com o irmão da mãe essa regra pode muito raramente ser observada. Porém, mesmo sendo concebida como prescritiva, a regra, para Lévi-Strauss, estrutura as relações sociais e constitui uma versão teórica da probabilidade de relações de parentesco que “agrada ao grupo social enunciar”. Deste modo, para Bourdieu, a antropologia de Lévi-Strauss ainda preconiza a construção do modelo no lugar da apropriação que os agentes fazem dele. Continuando na crítica à Lévi-Strauss, Bourdieu coloca que em *Antropologia Estrutural* os usos que os agentes fazem das regras (estruturadas) são descartadas em benefício da estrutura inconsciente da regra apreendida pelo intelectual. Para enfrentar a antropologia estrutural, Bourdieu se utiliza de um trecho da obra *Investigações Filosóficas* (1961) no qual Wittgenstein reúne, segundo ele, as críticas muitas vezes evitadas ao estruturalismo em particular e a todo intelectualismo em geral, que coloca a verdade da regra estabelecida e construída teoricamente pelo pesquisador como o princípio da prática dos agentes, diz Wittgenstein: “o que nomeio como ‘a regra da qual ele procede’? A hipótese que descreve de modo satisfatório seu uso das palavras que observa; ou a regra à qual ele se refere quando se serve dos signos; ou a que nos oferece como resposta quando lhe perguntamos qual é a sua regra? – Mas e se nossa observação não permitisse reconhecer claramente nenhuma regra, e que a questão nada determinasse a esse respeito? Pois, à minha questão de saber o que compreende por ‘N’, deu-me, com efeito, uma explicação, mas estava pronto a retomá-la e a modificá-la. – como deveria, então, determinar a regra segundo a qual ele age? Ele próprio ignora. – Ou mai exatamente: o que realmente poderia significar aqui a expressão: ‘a regra da qual ele procede’?” (BOURDIEU, 2011 [1980]: 65).

17 Isso não quer dizer que Bourdieu negue a existência de classe, ao contrário, em *Razões Práticas* ele afirma que assumir teoricamente que não existem classes é o mesmo que assumir que não existem diferenças (o que se mostra absurdo!), mas fazer das classes teóricas (no papel) classes na realidade só é possível por um trabalho político prático de mobilização e não por um discurso teórico ou pela construção de um modelo.

do conhecimento e prioriza o *logos* no lugar da prática. Produz, assim, um conhecimento abstrato transcendente com relação à realidade vivida, a-histórico em relação às transformações e mudanças sociais de tal modo que as ações dos agentes são reduzidas à meras execuções programáticas das regras e modelos construídos teoricamente, projetando na realidade uma construção feita no papel. O objetivismo nega a relação prática com o objeto e, ao se afastar da noção subjetivista do sujeito criador da história, concebe uma história que se faz por autômatos orientados por uma consciência coletiva (ou melhor, inconsciente social) das estruturas, uma espécie de *Deus ex machina*.

Um saber que se constrói como neutro, imparcial e objetivo visando a cientificidade esquece uma das características fundamentais das ciências humanas, ou seja, de que elas são feitas por pessoas (que são o sujeito e o objeto do conhecimento), homens e mulheres historicamente determinados social e economicamente. Ao apagar o sujeito produtor do conhecimento apagam-se as condições sociais de produção deste conhecimento, por isso, de acordo com Bourdieu, é preciso que a teoria sociológica venha acompanhada dos limites inscritos nas condições de produção dessa teoria. O objetivismo esconde, sob a aparência de universalidade do saber proposto, que o conhecimento é, efetivamente, o saber a partir de um ponto de vista. Deste modo, “sob a aparência de um materialismo radical, essa filosofia da natureza é uma filosofia do espírito que retorna a uma espécie de idealismo” (BOURDIEU, 2011 [1980]: 68), pois atribui mais realidade à abstração que às práticas realmente efetuadas, justamente porque ignora as determinações materiais e sociais de sua produção.

1.1.3. O modo de conhecimento praxeológico

Diante de tal impasse teórico, que não deixa de ser uma estagnação para o sociólogo que vislumbra suas possibilidades de atuação – afinal ou caímos no abismo da experiência livre e consciente ou no determinismo mecânico e rígido das estruturas –, Bourdieu propõe uma terceira via que, *sem ser uma síntese ou uma tentativa conciliatória das primeiras*, é mais uma operação de *superação* da dicotomia anterior, muito próxima do sentido que Althusser (1965) atribui à inversão da dialética hegeliana realizada por Marx, ou seja, uma superação que envolve a reestruturação de todo o sistema. Para tanto é preciso, como diz

Bourdieu em *Meditações Pascalianas* (1997), que o pesquisador retorne ao mundo da existência cotidiana, porém carregando consigo as conquistas do pensamento objetivista, mas tendo em vista seus limites.

Trata-se, de início, de compreender a compreensão primeira do mundo que está ligada a experiência de inclusão no mundo; em seguida a compreensão, quase sempre errônea e deformada, que o pensamento escolástico tem da compreensão prática e, enfim, a diferença essencial entre o conhecimento prático, a *raison raisonnable*, e o conhecimento científico, a *raison raisonnante*, escolástica, teórica, que se engendra nos campos autônomos. (BOURDIEU, 1997: 76-77. Trad. nossa)¹⁸

O objetivismo, que em *Meditações Pascalianas* é apreendido como a posição escolástica do conhecimento, toma as práticas tal qual o pesquisador as pensa e não tal qual elas são. Diante disso, a construção de um conhecimento científico do mundo social deve carregar consigo o primeiro e o segundo modo de conhecimento, de forma que a ciência não deve retomar a lógica da prática do primeiro modo de conhecer, mas reconstruir teoricamente essa lógica “incluindo na teoria a distância entre a lógica prática e a lógica teórica” (BOURDIEU, 1997: 79); este movimento que tem a reflexividade como princípio é, de acordo com Bourdieu, a única condição de lutar contra a “*raison raisonnante*” da escolástica, sendo, portanto, a base da ciência proposta por Bourdieu.

Deste modo, a praxeologia é um retorno às práticas, mas um retorno que carrega consigo as contribuições do subjetivismo e do objetivismo, porém sem primar nem as experiências nem as estruturas, pois nela as práticas são entendidas como teórica e praticamente atravessadas pela prática num duplo movimento que relaciona

(...) não só o sistema das relações objetivas que o mundo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas objetivistas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, ou seja, o duplo processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade; esse conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, ou seja, uma interrogação sobre as condições de possibilidade e sobre os limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas do exterior, como um fato consumado, em vez de construir o seu princípio gerador, situando-se no

18 Cabe-nos uma pequena observação a respeito dos termos “*raison raisonnable*” e “*raison raisonnante*” que não encontram equivalente na nossa língua: o primeiro conserva um aspecto passivo da ação, ao passo que o segundo nos traz uma perspectiva ativa. Essa perspectiva relacional que envolve um polo passivo (de construção) e outro ativo (de produção), também pode ser notada em Bourdieu quando ele trata da formação dos *habitus*, definindo-os como estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes.

próprio movimento de sua efetuação. (Bourdieu, 2000 [1972] p. 235. Trad. nossa)

O princípio de análise da dinâmica social estaria, assim, na teoria da prática que entende a geração das práticas como uma dialética da interioridade e da exterioridade que ocorre nos *habitus*, isto é no “duplo processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade”. Este movimento permite que a praxeologia constitua-se como uma teoria relacional que coloca em questão o espaço nos quais as práticas foram produzidas, isto é, as condições materiais e sociais de existência, que estão sempre vinculadas a uma classe ou a um grupo, como condição de probabilidade, o que dá conta da regularidade e da continuidade da ordem social – este primeiro movimento seria, precisamente, a interiorização da exterioridade. Ao mesmo tempo são também postas em questão as disposições singulares, os *habitus*, que são os princípios geradores de estratégias que fazem com que as práticas estejam sempre acordadas com a situação na qual elas se encontram e permitem aos agentes enfrentarem situações imprevistas por uma antecipação (e não por um cálculo racional e consciente) das consequências que podem resultar de determinada ação – já este segundo movimento é o de exteriorização da interioridade.

A prática é, por sua vez, necessária e relativamente autônoma em relação à situação considerada na sua imediatidade pontual, pois ela é o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, entendido como um sistema de disposições duráveis e transpassáveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepção, de apreciação e de ação e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças a transferência analógica de esquemas, permitindo resolver os problemas de mesma forma e graças às correções incessantes dos resultados obtidos e dialeticamente produzidos por esses resultados. (BOURDIEU, 2000 [1972]: 262. Trad. nossa)

As práticas, objeto de conhecimento da praxeologia, são, portanto analisadas segundo as condições objetivas de sua produção, mas também de acordo com a matriz de percepção – o que ultrapassa a determinação do modelo ou da regra proposto pelo objetivismo – permitindo que o pesquisador apreenda as transformações e as diferenciações do espaço social, produzidas pelas exigências inscritas nas situações particulares que os agentes enfrentam. O objetivismo contribui para o conhecimento praxeológico na medida em que ele apresenta a construção das estruturas como uma ruptura com as noções do senso comum

pré-construídas. Porém, para além dele, Bourdieu coloca em questão as condições nas quais os mecanismos estruturais estabelecem uma relação com a prática. Nesse sentido, o trabalho da praxeologia é o de romper com a *doxa* – mostrando as determinações estruturais – e, ao mesmo tempo, colocar as condições nas quais tais determinações são efetivadas – o que envolve uma grande quantidade de variáveis, dentre as quais podemos citar: as relações de poder, a posição do agente nessas relações, os *habitus* específicos e as possibilidades inscritas nos espaços sociais como mais ou menos favoráveis.

A diferença entre o objetivismo e a praxeologia passa por uma reflexão crítica acerca da temporalidade da prática e da ciência, estabelecendo suas diferenças para que não se postule, *a priori*, o modelo/regra no lugar da prática que lhe dá origem, ou, o que seria o mesmo, o *opus operantum* no lugar do *modus operandi*. O tempo da ciência é atemporal de modo que é possível justapor simultaneamente, para efeito de análise, práticas que são postas em ação em situações distintas sucessivamente e são, muitas vezes, na realidade, incompatíveis. Esse é o trabalho de abstração (comparativo) por excelência da ciência que a praxeologia conserva, porém ela não exige, ao contrário do objetivismo, mais lógica da prática do que ela pode ter – por exemplo, atribuindo-lhe as regras e modelos nos quais as práticas se orientam –, pois os conceitos não podem enclausurar uma lógica que é feita para prescindir o conceito ou, como diz Bourdieu citando Marx, não se pode tomar “as coisas da lógica pela lógica das coisas”.

Diante disso, a praxeologia estabelece-se como um *processo de conhecimento*, pela dialética estabelecida entre o conhecimento científico e a lógica da prática, tendo sempre a prática como baliza para qualquer produção teórica, o que faz da teoria uma tentativa de compreender a prática questionando, inclusive, as condições sociais de sua transformação. A praxeologia, como método de produção de conhecimento científico proposto por Bourdieu, significa, então, “reconstruir o sistema socialmente constituído de estruturas inseparavelmente cognitivas e avaliativas que organizam a percepção do mundo em conformidade com as estruturas objetivas de um estado determinado do mundo social” (BOURDIEU, 2011 [1980]: 156). A relação entre as disposições incorporadas, feitas corpo, e a estrutura estruturante – que para Bourdieu não é um monólito, mas se organiza em campos relativamente autônomos que se causam transitivamente e imanentemente – é a chave para compreender a sutileza da concepção de terceiro modo de conhecimento em

Bourdieu e não reduzi-lo a uma tentativa falhada de síntese entre a teoria da ação e a teoria mecanicista da estrutura.

Por isso, o terceiro modo decorre de uma torção dos dois modos anteriores. Assim, o conhecimento praxeológico não é um retorno ao conhecimento fenomenológico, mas *processo* que implica uma dupla *translação teórica* que:

(...) opera, com efeito, uma nova inversão da problemática que a ciência objetiva do mundo social, como sistema de relações objetivas e independentes das consciências e das vontades individuais, a qual se constituiu pondo ela própria as questões que a experiência primeira e a análise fenomenológica dessa análise tendiam a excluir. (Bourdieu, 2000 [1972], p. 235. Trad. nossa)

O conhecimento objetivista pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento fenomenológico, assim como o conhecimento praxeológico coloca em questão as condições de possibilidade (teóricas e sociais) do conhecimento objetivista. Em suma, “o conhecimento praxeológico não anula as aquisições do conhecimento objetivista, mas conserva-as superando-as, integrando aquilo que esse conhecimento tivera de excluir para obtê-las” (Bourdieu, 2000 [1972]: 236). Só escaparemos das alternativas objetivismo/subjetivismo,

(...) na condição de nos interrogarmos sobre o modo de produção e funcionamento da matriz prática que torna possível uma ação objetivamente inteligível e de subordinarmos todas as operações da prática científica a uma teoria da prática e da experiência primeira da prática que nada tem a ver com uma restituição fenomenológica da experiência vivida e, inseparavelmente, com uma teoria das condições de possibilidade teóricas e sociais da apreensão objetiva ou, no mesmo ato, com os limites desse modo de conhecimento. (Bourdieu, 2000 [1972], p. 236-7. Trad. nossa)

Interrogar a própria prática científica, investigando as condições de possibilidade do conhecimento que ela produz e, concomitante a isso, do produtor deste conhecimento é condição *sine qua non* para uma ciência sociológica materialista, que não se constrói sem colocar em xeque a sua própria condição de produtora. Neste sentido, a realidade empírica, situada e datada, que é analisada pela praxeologia deve ser entendida, como dizia Bachelard, como um caso particular dos possíveis, numa dinâmica relacional que, como veremos adiante, foge a causalidade linear, mecânica, na qual cada prática é tomada em si mesma (BOURDIEU, 2011 [1980]: 15). Além de uma relação específica de causalidade, a

sociologia reflexiva de Bourdieu, a praxeologia, implica tanto uma concepção de verdade científica que se difere da postulada pelo subjetivismo e pelo objetivismo, quanto uma posição singular do observador enquanto produtor situado num campo específico.

1.2. A produção do conhecimento sociológico

Foi possível vislumbrar que as distinções entre as três teorias do conhecimento não são meramente especulativas ou teoricistas, mas se relacionam intimamente com uma visão de ciência e com um modo específico de produzir o conhecimento; além disso, culminam numa discussão política a respeito da função da ciência e da concepção antropológica.

A problematização epistemológica desdobra-se em pontos fundamentais que, analisados, clarificam a questão central da pesquisa – de como os campos sociais se relacionam entre si –, mostrando, assim, os alicerces materialistas da praxeologia. Um destes pontos recai sobre a lógica que rege a dinâmica social, a partir da qual, observaremos que a questão da determinação e da causalidade são abordadas em Bourdieu pela lógica da reflexividade – não do reflexo ou da linearidade – esclarecendo a relação entre teoria e prática, entre ação e estrutura e, principalmente, entre o econômico e o simbólico. Já o problema acerca da posição do observador – diretamente relacionada às características do campo científico – coloca em primeiro plano na investigação científica praxeológica a necessidade de pensar as condições de possibilidade de produção do conhecimento. Ademais, a posição do observador nos remete ao último ponto abordado nesta investigação que questiona o estatuto da categoria de “verdade” para a praxeologia e analisa a possibilidade de produção de um conhecimento sociológico que se encontre numa relação de adequação com a realidade social. Trataremos, assim, de três pontos fundamentais (i) a posição do observador, que envolve uma análise do campo científico; (ii) a noção de determinação e causalidade na produção sociológica; e, por fim, (iii) a possibilidade de produção de um conhecimento sociológico adequado.

1.2.1. A posição do observador

O modo de fazer ciência que Bourdieu propõe, que para ele é o mais adequado cientificamente, implica a análise da posição do observador (do pesquisador) enquanto produtor deste conhecimento. Em outras palavras, o intelectual, assim como o campo que lhe dá condição de existência, são partes necessárias da construção científica, sendo eles, portanto, sociologicamente analisados, isto é, colocados como objetos de estudo e não só como produtores do conhecimento¹⁹. Em *Meditações Pascalianas*, logo na introdução, Bourdieu afirma que sua tarefa de analisar o mundo no qual ele faz parte (o campo acadêmico) o levou a colocar a si próprio em análise e empregar em si mesmo os instrumentos de conhecimento (os conceitos) que ele dirige ao mundo. O sociólogo fala do mundo, mas ao falar do mundo fala de si próprio. Ao construir um conhecimento sobre os outros – sobre as determinações sociais e as relações de poder que envolvem esta ou aquela prática – o pesquisador deve construir um conhecimento sobre si próprio. Esta é a própria noção de reflexividade que está nas bases epistêmicas da teoria bourdieusiana. A melhor metáfora de Bourdieu que encontramos para designar tal trabalho teórico é a do “borrifador borrifado” (*l'arroseur arrosé*), ou seja, o intelectual, sendo ele (seu *habitus* como disposições cognitivas de apreciação e pensamento do mundo) sempre-já resultado da interiorização das determinações e das relações de poder que o constituem, produz um conhecimento sobre o mundo que fala do mundo (da estrutura social e das práticas), mas a partir de uma posição no mundo: a relação do intelectual com o mundo é equiparada a um borrifador de flores que ao borrifar é sempre já borrifado, determinantes e determinados, estruturantes e estruturados.

Acredito que é importante, antes de tudo, refletir não só sobre os limites do pensamento e dos poderes do pensamento, mas também sobre as condições do seu exercício que levam os pesquisadores a ultrapassar os limites de uma experiência social necessariamente parcial e local, geográfica e socialmente, circunscrita a um pequeno espaço, sempre o mesmo, do universo social e intelectual (...). Os poderes

19 Bourdieu, elogiando Robert Merton, cita-o quando este propõe que todo conhecimento produzido pela ciência (assim como o próprio mundo da ciência) deve ser tratado não como um resultado de pesquisa, mas como material de pesquisa. Segundo Bourdieu, para Merton a revolução copernicana nos ensinou que “não apenas o erro, a ilusão ou a crença sem fundamento, mas a própria descoberta da verdade são condicionados pela história” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 84). Deste modo, o conhecimento científico produzido deve ser questionado por dois pontos: por um lado, em relação à conjuntura social na qual ele se encontra preso e, por outro, em relação ao universo específico do campo científico que lhe impõe as suas próprias regras de funcionamento.

intelectuais são tão eficientes, pois se exercem no sentido de uma tendência imanente da ordem social, redobrando de maneira inquestionável – por omissão ou compromisso –, os efeitos das forças do mundo, que se exprimem também através deles. (BOURDIEU, 1997: 11. Trad. nossa)

A proposta de objetivar o sujeito objetivante caracteriza o trabalho científico como um trabalho também político, no sentido que cabe a ele perceber que o discurso produzido como universal pela ciência faz parte da construção do universal. Se o intelectual não coloca em questão a “tendência imanente da ordem social” como eficaz para produção de tal discurso, i.e., como atravessada e expressa pelo sujeito conhecedor, acaba por dar aparência de natural, ou seja, de universal, a uma posição que não é senão a reafirmação da ordem social estabelecida. É nesse sentido que Bourdieu coloca em questão o campo acadêmico e aquilo que o discurso intelectual deve ao fato de ser produzido nele. Além da característica geral que faz do campo científico um campo de disputas entre dominantes e dominados, ele apresenta a especificidade de ser um espaço no qual as urgências da vida (as necessidades econômicas) são postas de lado na medida em que a disposição para a *skolé* é vinculada a possibilidade de “ter tempo”, do ócio. As disposições inconscientes que o campo exige, fruto de uma experiência escolar que segundo Bourdieu são “frequentemente inscritas no prolongamento de uma experiência originária (burguesa) de distância do mundo e das urgências do mundo” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 201) produzem teses alinhadas (mais ou menos dependendo da tomada de posição crítica que o pesquisador assume em relação a sua própria posição de pesquisador) com a posição que o agente ocupa no espaço social. Dito de outro modo, a disposição exigida pela *skolé* de colocar as necessidades materiais à distância é favorável aos agentes que podem efetivamente colocar tais necessidades de lado, pois não lhes é exigido que as satisfaçam, uma vez que já as possuem, já que “o poder econômico é, antes de tudo, o poder de colocar a necessidade econômica à distância” (BOURDIEU, 2008 [1979]: 55). Cabe à sociologia mostrar que o campo de produção do saber não é neutro e imparcial, mas que as próprias leis que ele emprega estão vinculadas a um tipo de seleção, que elas funcionam tanto melhor quanto menos visíveis são. As condições de possibilidade de entrada no campo acadêmico tornam-se evidentes quando Bourdieu (1997) apresenta a dificuldade encontrada pelos filhos de operários (*ouvrières*) ao adentrarem no campo intelectual, sobretudo naqueles espaços que se encontram quase que

totalmente circunscritos ao universo escolástico, como é o caso da filosofia²⁰.

Porque é necessário relembrar as condições econômicas e sociais da postura escolástica? Não se trata de denunciar ou de culpar pelo prazer de fazê-lo, se posso me exprimir assim, sem tirar qualquer consequência da constatação. A lógica na qual me coloco não é a de condenação ou denúncia política, e sim a da interrogação epistemológica: interrogação epistemológica fundamental, porque dirigida à própria postura epistêmica, aos pressupostos inscritos no fato de retirar-se do mundo e da ação no mundo para pensá-los. Trata-se de saber no que essa retirada, essa abstração, essa fuga, afetam o pensamento que tornam possível e, por essa via, o próprio conteúdo do que pensamos. (BOURDIEU, 1996 [1994]: 202)

É nos colocado o problema de saber em que medida não questionar as condições sociais de produção do pensamento, isto é, os próprios pressupostos invisíveis que o campo acadêmico coloca como necessários, leva-nos a construir um conhecimento que reproduz e reafirma tais pressupostos. A exposição dos três modos de conhecimento é importante para que possamos perceber a posição que Bourdieu assume nessa problemática. A fim de não cair no erro do objetivismo que, preocupado em interpretar e codificar as práticas (construir modelos que coordenem a ação), acaba por colocar no objeto os princípios de sua relação com ele, ou do subjetivismo que acredita no milagre do pensamento puro por desconsiderar as determinações provenientes das condições nas quais ele foi formado, a praxeologia coloca como objeto o sujeito conhecedor (sua trajetória social) e o campo relativamente autônomo no qual ele está inserido. Deste modo, a produção do conhecimento depende do conhecimento (i) da posição que o agente (intelectual) ocupa e ocupou no espaço social, isto é, de sua trajetória social; (ii) da estrutura do campo no qual ele produz o conhecimento e de sua posição nessa estrutura; e (iii) do estado atual das relações de poder e distribuição de capital que implicam numa análise mais geral e não limitada a um só campo.

Para ultrapassar estes debates acadêmicos (e as maneiras acadêmicas de ultrapassá-los), é preciso submeter a prática científica a uma reflexão que, em oposição à filosofia clássica do conhecimento, se aplica não à ciência feita, ciência *verdadeira*, à qual seria preciso estabelecer as condições de possibilidade e de coerência ou os títulos legitimados, mas à ciência *se fazendo*" (BOURDIEU, 1973: 20)

20 Bourdieu capta a distância entre o discurso de neutralidade científica e de igualdade de acesso ao campo e as possibilidades efetivas da realização de tal discurso, mostrando aquilo que está implícito no discurso acadêmico. Ele diz: "a condição de universalização real dessa possibilidade (teórica) universal é, portanto, a universalização real das condições econômicas e sociais, isto é, da *skolé*, cuja monopolização por alguns confere a esses *happy few* o monopólio do universal". (BOURDIEU, 1996 [1994]: 209)

Para Bourdieu, a ciência é, então, algo que se coloca no gerúndio, isto é, um trabalho contínuo de produção e de reflexão acerca das condições de possibilidade de sua produção que toma o observador, o campo no qual ele produz e o próprio conhecimento produzido como objetos de conhecimento. Em outras palavras, enquanto no modo de conhecimento subjetivista temos um observador parcial que é afetado pelas experiências do espaço social que ele se propõe a conhecer, produzindo descrições particulares, o segundo modo de conhecimento, objetivismo, coloca o observador como imparcial e neutro diante do objeto exterior que ele analisa, criando modelos e regras – clássico exemplo do intelectual na sua torre de marfim que olha o mundo sem participar dele. A praxeologia, ao contrário, traz um observador posicionado que toma distância em relação às posições particulares, mas entende que ele faz parte da produção do conhecimento que produz. Bourdieu afirma que a “ciência materialista” deve colocar em questão as condições sociais e materiais de produção do conhecimento, trazendo como parte da análise científica o questionamento das estruturas objetivas onde se produz um saber (o próprio campo científico) e, também, as disposições subjetivas desta produção (a trajetória social do produtor e a posição que ele ocupa no campo de distribuição de poder e capital no qual ele se insere). Da mesma maneira, a análise de uma obra implica uma análise do discurso, *i.e.*, no esforço para situá-la em relação às condições sociais de sua produção (produtor e campo de produção), o mercado para o qual ela foi produzida e pelos quais ela passou (BOURDIEU, 2011[1980], p. 129)²¹.

Lembrar a dimensão social das estratégias científicas não é reduzir as demonstrações científicas a simples exibicionismos retóricos; invocar o capital simbólico como arma e alvo de lutas científicas não é transformar a busca do ganho simbólico na finalidade ou na razão de ser únicas das condutas científicas; expor a lógica agonística de funcionamento do campo científico não é ignorar que a concorrência não exclui a complementariedade ou a cooperação e que, sob certas condições, da concorrência e da competição é que podem surgir os “controles” e os “interesses de conhecimento” que a visão ingênua registra sem se perguntar pelas condições sociais de sua gênese. (BOURDIEU, 1996 [1994], p. 86)

Deste modo, a ciência da prática coloca em perspectiva a produção da própria prática

21 Bourdieu cita a si próprio e a sua experiência intelectual como exemplo de como as condições sociais e materiais de produção afetam o conhecimento produzido: argumenta que suas análises na Argélia foram feitas em momentos de guerra e esse dado conjuntural deve ser, sem dúvida, um fator a ser considerado tanto para ele no momento de produção do conhecimento, quanto para o leitor que entra em contato com suas obras.

científica, mostrando aquilo que as teorias desenvolvidas no campo acadêmico devem ao fato de serem provenientes deste campo e da posição social de seus produtores. Em outras palavras, existe uma historialidade própria ao campo acadêmico, a qual afeta e atravessa os agentes que compõe este campo, determinando, simultaneamente, tanto um conjunto de problemáticas teóricas, quanto as formas teóricas de tratá-las. Decorre das lutas internas ao campo e da alternância dos agentes que o compõe que, ao longo do tempo, transformam-se também as problemáticas e seus métodos, de modo que ao pesquisador é colocada a tarefa contínua e necessária de reavaliar sua posição social e o atual estado das coisas, a fim de desvelar as condições sociais e matérias da relação agente-campo na produção do conhecimento científico.

1.2.2. A causalidade e a determinação

Diante do que foi já colocado, podemos perceber que a praxeologia nos coloca uma tarefa difícil no momento da análise sociológica, mostrando como diversas esferas da vida social objetiva e subjetiva influenciam na produção de um conhecimento, assim como todas as tomadas de posição (todas as práticas). Isso porque a noção de causalidade empregada por Bourdieu, a fim de dar conta das determinações sociais, não obedece a uma lógica mecânica diretamente determinada das estruturas para as práticas (como é colocado pelo objetivismo que estabelece as normas e as regras como precondition da prática) e, menos ainda, uma lógica direta da experiência para o conhecimento (como é o caso do subjetivismo que dá ao agente o poder de construir livremente, e a todo momento, o sentido do mundo). A ciência materialista que Bourdieu propõe, impõe a necessidade do pesquisador levar em conta na sua análise as propriedades materiais (a começar pelo corpo, isto é, pelo *habitus*) e simbólicas (que são, segundo ele, as propriedades materiais em suas relações mútuas, como propriedades distintivas) que constituem as relações sociais e o estado atual da ordem estabelecida. Essas duas propriedades encontram-se imiscuídas no espaço social e realizam operações complexas de distinção. Os conceitos de *habitus* e campo servem à praxeologia como ferramentas de análise de tais operações que, através de um procedimento que se dá nos moldes do nominalismo – *per genus et differentiam specificam* –, torna possível

apreender a infinidade de práticas e estratégias em suas relações e em sua regularidade.

Assim, a sociologia de Bourdieu, como uma sociologia disposicional e relacional (BOURDIEU, 1996 [1994]: 9-10), não precisa de um modelo para dar conta da coordenação das práticas dos agentes, mas coloca o problema de considerar as múltiplas determinações que agem (e coagem) sobre essas práticas (consciente ou inconscientemente). Bourdieu considera que as práticas são produzidas pela dialética entre a estrutura do campo no qual ela é posta em ação e a disposição feita corpo – que é, por sua vez, resultado da história singular do agente, história particular e coletiva – e ainda, pelo estado atual das relações de força (a estrutura das relações de classe) que atravessa de forma imanente estas duas primeiras. A produção da prática (a emissão e a recepção desta) irá depender da relação entre as posições objetivas dos agentes na estrutura social (relações de poder, de dominação, de antagonismo, etc.) e da estrutura que comanda esta interação dada por uma conjuntura singular. Considerando isso, Bourdieu deposita nas práticas e na interação entre os agentes um número grande de variáveis: além do estado atual da disputa de forças econômicas e simbólicas entre dominantes e dominados que estruturam princípios cognitivos fundamentais – dos quais as relações de gênero²² e linguagem são uma das quais podemos citar –, a estrutura atual do campo no qual a prática é produzida, a história desse campo, a trajetória social do agente, a posição que ele ocupa e também a posição que ele já ocupou nos diversos campos pelos quais passou e no qual ele se encontra, etc.

Diferentemente da avaliação de probabilidades que a ciência constrói metodicamente sobre as bases de experiências controladas a partir de dados estabelecidos segundo regras precisas, a avaliação subjetiva das chances de sucesso de uma ação determinada em uma situação determinada faz intervir todo um conjunto de conhecimento semi-formalizado, diríamos, lugares comuns, preceitos éticos (“isso não é para nós”) e, mais profundamente, os princípios inconscientes do *habitus*,

22 Em *A Dominação Masculina* (1998) Bourdieu coloca que a diferença entre os gêneros encontra-se não apenas nas estruturas objetivas, mas também nas estruturas mentais, reproduzidas há milhares de anos. Tais estruturas mentais – as quais poderíamos identificar como as estruturas cognitivas mais fundamentais do *habitus*, porque mais fundantes – fazem com que todas as práticas e todas as produções teóricas produzidas (inclusive as análises feministas) empreguem como instrumentos de conhecimento de pensamento e de percepção (por exemplo, a linguagem e princípios de visão e divisão de mundo, incluindo o de gênero), o que na realidade deveriam tomar como objeto de conhecimento. Bourdieu não poupa nem mesmo Lacan dizendo que “podemos perguntar se o discurso do psicanalista não é atravessado, em seus conceitos e em sua problemática, por um inconsciente não analisado que, assim como em seus analisandos, joga com ele, a favor de seus jogos de palavra teóricos; e se por consequência, ele não coloca, sem o saber, nas regiões impensadas de seu inconsciente os instrumentos de pensamento que ele emprega para pensar o inconsciente” (BOURDIEU, 1990:4).

disposição geral e transponível que, sendo o produto de toda um aprendizado dominado por um tipo determinado de regularidade objetiva, determina as condutas “razoáveis” e “não razoáveis” (as “loucuras”) para todo agente submetido a essas regularidades. (BOURDIEU, 2000 [1972]: 259)

Podemos assim dizer que a concepção freudiana de inconsciente exerce, no que diz respeito às determinações, um papel essencial²³. A partir dela Bourdieu afasta da sua teoria a noção de cálculo estratégico conscientemente orientado, pois uma ação estratégica suporia que a estratégia escolhida fosse uma dentre tantas outras conhecidas e possíveis, contudo, o que se nota é que os agentes são determinados pela sua trajetória social e pelos limites estruturais dos campos nos quais eles agem, de modo que as práticas são fruto de um conjunto organizado e estruturado, fundado nas condições de produção dos *habitus* e na estrutura atual dos campos que funcionam como determinações na maior parte das vezes inconscientes, ou seja, como um peso tendencial de possibilidades no qual as ações têm maior probabilidade de se orientar. Com isso, a prática não pode, como diz Bourdieu, conceder ao agente mais que uma liberdade condicional.

Diante disso, saímos do paradigma da causalidade linear ($A \rightarrow B$) para o que na França dos anos sessenta ficou conhecido por causalidade metonímica ou causalidade estrutural e que Bourdieu em algumas passagens também denomina de causalidade reflexiva. Trata-se de conceber uma relação causal nas suas múltiplas determinações, ou seja, “A” num complexo de relações causa “B” num outro complexo de relações. Em *Os Usos Sociais da Ciência* (1997) Bourdieu exemplifica essa estrutura causal de determinações na produção do conhecimento científico.

Essa estrutura é, a grosso modo, determinada pela estrutura da distribuição do capital científico num dado momento. Em outras palavras, os agentes (indivíduos e instituições) caracterizadas pelo volume do seu capital, determinam a estrutura do

23 A noção de inconsciente em Freud responde a máxima de que não existe efeito sem causa. Assim, na psicanálise, um ato que aparece como involuntário ou indeterminado, encontra suas causas no inconsciente: “denominamos um processo psíquico inconsciente, cuja existência somos obrigados a supor – devido a um motivo tal que inferimos a partir de seus efeitos – mas do qual nada sabemos” (FREUD, 1933, 90). O fato das práticas inconscientemente orientadas possuírem uma causa não significa que a causa seja obscurecida deliberadamente pela escolha de um indivíduo, mas que se encontra, como tantas outras informações que um ser humano recebe ao longo de sua vida, alocadas numa região psíquica de difícil acesso imediato. Essa noção de inconsciente freudiana responde às estratégias do *habitus* bourdieusiano, na medida em que dá condição de inteligibilidade às práticas que, mesmo sem serem previamente calculadas, encontram suas causas nas inculcações de séries de significantes ao longo da vida social de um agente e que por isso imprimem um *savoir-faire* que aparece na forma de gosto ou de disposição.

campo em proporção ao seu peso, que depende do peso de todos os outros agentes, isto é, de todo o espaço. Mas, contrariamente, cada agente age sob pressão da estrutura do espaço que se impõe a ele, tanto mais brutalmente quanto seu peso relativo seja frágil. Essa pressão estrutural não assume, necessariamente, a forma de uma imposição direta que se exerceria na interação (ordem, influência, etc.). (BOURDIEU, 2004 [1997], p. 24)

A relação entre o econômico e o simbólico deve ser entendida nesta perspectiva. Para tanto, o conceito de campo é fundamental, pois organiza as esferas da vida social em espaços relativamente autônomos de tal modo que estes mantenham a unidade, mas sejam também afetados uns pelos outros e pelo estado das relações políticas e econômicas, que nunca penetram no campo de forma direta, mas refratada pelo seu grau de autonomia. Assim, “quanto mais os campos científicos são autônomos, mais eles escapam às leis sociais externas” (BOURDIEU, 2004 [1997], p. 23)²⁴.

1.2.3. A possibilidade de produção de um conhecimento sociológico adequado

Podemos então questionar como se dá a produção do conhecimento sociológico proposto por Bourdieu e qual o estatuto do verdadeiro na produção de uma ciência materialista como a praxeologia. Em outras palavras, quais condições devem ser preenchidas para que o conhecimento produzido e enunciado pelo sociólogo possa ser considerado adequado a realidade objetiva e, mais especificamente, como Bourdieu concebe a categoria de verdade na praxeologia.

Com Bachelard, Bourdieu dirá em *Le Métier de Sociologue* (1968) que “o fato científico é conquistado, construído, constatado” (BOURDIEU, 1973: 24. Trad. nossa). De acordo com ele a ciência sociológica é uma ciência que tem como um dos seus pilares metodológicos a observação empírica, porém tal procedimento deve vir acompanhado de uma explicitação dos pressupostos teóricos que fundam o experimento válido, mais ainda, deve anunciar os obstáculos que a hierarquia epistemológica impõe a cada prática científica, isto é, os limites inscritos no campo acadêmico que delimitam as possibilidades de construção e de

24 Faremos uma análise detalhada da relação entre o econômico e o simbólico na dinâmica diferencial dos campos no próximo capítulo. No momento é preciso apenas que esteja claro que tal relação se dá pelo que estamos chamando de causalidade estrutural que tem a reflexividade como princípio.

constatação do fato científico. Deste modo, a praxeologia coloca-nos em questão a posição daquele que produz o conhecimento, compreendendo-o no seu campo de relações e nos limites estruturais que determinam estas relações. A categoria de verdade na produção do conhecimento sociológico não pode ser, assim, substancializada e eternizada, do mesmo modo que não pode ser individual e particular (independente das condições sociais e matérias de sua produção), mas é um trabalho de incessante conquista, construção e constatação, sujeito às reformulações e às disputas históricas que se apresentam no campo científico e às transformações das determinações estruturais em cada conjuntura e em cada situação.

É preciso cuidar-se para não transformar em propriedades necessárias e intrínsecas de um grupo qualquer (a nobreza, os samurais ou os operários e funcionários) as propriedades que lhes cabem em um momento dado, a partir de sua posição em um espaço social determinado e em uma dada situação de oferta de bens e práticas possíveis. Trata-se, portanto, em cada momento de cada sociedade, de um conjunto de posições sociais, vinculado por uma relação de homologia a um conjunto de atividades (a prática do golfe ou do piano) ou de bens (uma segunda casa ou o quadro de um mestre), eles próprios relacionalmente definidos”. (BOURDIEU, 1996 [1994]: 17-18)

O conhecimento que a sociologia produz do mundo tem por objeto os campos de lutas e as estruturas de dominação que nunca são estáticas. Enquanto cientista, faz parte do trabalho sociológico desvelar as relações de determinação e dominação nas quais os agentes sociais estão imersos e trazer para o conhecimento científico aquilo que se encontra *denegado* como *arbitrário cultural*. Diante disso, é preciso considerar o problema que Bourdieu chama atenção em inúmeras análises – dentre as quais se destacam *Raisons pratiques* e *Méditations pascaliennes* – que se refere às crenças e às representações sociais e ao papel destas tanto na construção do arbitrário quanto na possibilidade de construção de um conhecimento adequando. No campo científico, Bourdieu dirá que a realidade objetiva que é invocada pelos intelectuais como “o real” só pode ser apreendida mediante as representações que os agentes fazem dela num dado momento histórico. As representações são, como bem coloca Bourdieu em *Questions de Sociologie* (1980), a experiência da realidade, ou seja, o resultado “vivido” (*vécu*) dos agentes que faz parte da verdade de suas práticas, ou seja, da maneira pela qual eles as compreendem, mas o vivido não é o conhecimento adequado da realidade, pois permanece no primeiro modo de conhecimento,

primando as experiências e a relação imediata com o mundo.

A sociologia bourdieusiana mostra que é condição de existências das práticas dos agentes (e podemos inclusive dizer dos próprios agentes sociais) o fato de que eles creem; a crença tem uma função social importante, pois resolve a dúvida hiperbólica da qual trata Hume – “como ter certeza de que o pão que me nutri hoje me nutrirá amanhã?” ou “como saber se o sol que nasce hoje nascerá amanhã?” – e garante assim uma vivência no mundo que não é pensada ou questionada a todo o momento (e corrobora à legitimidade do arbitrário cultural). Assegura que os homens sejam envolvidos em jogos sociais (específicos de cada campo) e tomados pela certeza de que o jogo vale a pena ser jogado. Crer nos jogos ou crer na doxa não é uma deliberação da vontade individual, pois, como dizia Pascal, “nos somos embarcados” e o costume, o hábito, sem violência sem arte e sem dor faz a crença²⁵.

A gênese implica a amnésia da gênese: a lógica de aquisição da crença, a do condicionamento insensível, ou seja, contínuo e inconsciente, que se exerce por meio das condições de existência tanto quanto pelo intermédio de incitações ou de apelos explícitos à ordem, implica o esquecimento da aquisição, na ilusão do caráter inato da ilusão. (BOURDIEU, 2011 [1980]: 83)

A crença é, assim, parte fundamental do agente que orienta a relação do homem com mundo e as interações sociais. Deste modo, a crença para ser realizada no corpo, nas práticas e na visão de mundo do agente, precisa ser esquecida enquanto crença, i.e., mantida como inconsciente, como *denegada*. Ocorre que é parte do papel da praxeologia investigar e analisar aquilo que se mantém escondido nas relações sociais, mas se constitui como parte integrante e determinante delas. A análise sociológica é um instrumento de conhecimento de si e dos outros que oferece aos agentes o conhecimento das suas próprias determinações, por isso, Bourdieu vê a ciência sociológica como uma forma de liberdade. É uma liberdade, pois coloca as crenças e representações mais profundas, assim como as

25 Bourdieu argumenta com o exemplo de Pascal contra a possibilidade da decisão voluntária de crer, mostrando o papel do costume para a constituição da crença: “para esperar que um não crente possa ser determinado a decidir crer porque nós o demonstramos por razões coercitivas que aquele que aposta na existência de Deus arrisca um investimento finito para ganhar proveitos infinitos, será necessário crer que ele está disposto a crer o suficientemente na razão para estar sensível às razões desta demonstração (...) nós somos, ao mesmo tempo, autômatos e espíritos; e de lá vem o instrumento pelo qual a persuasão se faz (...), as provas não convencem senão o espírito. O costume faz as provas mais fortes e mais cruas; ele inclina o autômato que arrasta o espírito sem que ele pense” (BOURDIEU, 1997: 26).

relações de poder mais evidentes, como objetos de análise científico, tomando o cuidado de apreendê-las na sua historicidade, como situado e datado, e na sua dinâmica, como resultado temporário de lutas²⁶.

Por isso, para Bourdieu o conhecimento científico se dá por uma relação de adequação entre a ideia produzida e o ideado representado e objetivado, operando uma relação de distinção e especificação – por diferença e semelhança especificam-se. Em negativo: o conhecimento subjetivista entende a verdade do conhecimento como relativa, já que produzida por particularidades e de acordo com a relação que cada consciência estabelece com o mundo a sua volta, sentido e descrito. O conhecimento objetivista postula verdades transistóricas que não dão conta das mudanças e desvios das práticas sociais. Diferentemente, a verdade para a praxeologia é processual e deve se atualizar, por isso Bourdieu diz que toda análise científica deveria começar com “Tudo se passa como se...”, entretanto, isso não significa que não possamos produzir um conhecimento sobre o real ou que qualquer conhecimento é válido. Para efeito de análise daremos um exemplo: sabemos que a aceleração da gravidade na terra é de 10 m/s^2 , contudo sempre que um estudante de física faz e refaz o experimento de medição ele encontra resultados distintos ($9,7 \text{ m/s}^2$ ou $9,62 \text{ m/s}^2$, etc.). A verdade está, em todos os casos, adequada às condições objetivas da realidade social, mas não é a realidade social inteira e menos ainda é sempre a realidade social.

Quando é perguntado, em *Questions de sociologie* (1980), por que a sociologia incomoda tanto, Bourdieu responde que ela incomoda, pois desvela as coisas que estão escondidas como, por exemplo, a relação entre sucesso escolar e origem social, ou ainda, a lógica específica do campo acadêmico (o interesse pelo desinteresse). Porém, ele diz, mesmo com este incomodo: “eu creio, malgrado tudo, que as relações sociais serão muito

26 Em *Razões Práticas* Bourdieu propõe para os intelectuais uma *Realpolitik da razão*, como um projeto coletivo que coloca em questão as bases de produção do conhecimento da ciência e as próprias condições da razão. Ele diz que “uma análise realista do funcionamento dos campos de produção cultural, longe de levar ao relativismo, estimula a superar a alternativa entre o niilismo antirracionalista e anticientífico e o moralismo do diálogo racional, propondo uma *Realpolitik da razão*. Penso, de fato, que, ao menos que se acredite em milagres, só podemos esperar o progresso da razão de uma ação política racionalmente orientada a favor da defesa das condições sociais do exercício da razão, de uma mobilização permanente de todos os produtores culturais na defesa, através de intervenções contínuas e despretensiosas, das bases institucionais da atividade intelectual. Qualquer projeto de desenvolvimento do espírito humano que, esquecendo o enraizamento histórico da razão, conte apenas com a força da razão e a liberdade dos instrumentos propriamente políticos que são a condição de sua realização na história, ainda é prisioneiro da ilusão escolástica” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 214-215).

menos piores se as pessoas mesurassem ao menos os mecanismos que os determinam a contribuir à sua própria miséria” (BOURDIEU, 2011 [1980], p. 33. Trad. nossa).

Capítulo 2. Construção do sistema: entre o econômico e o simbólico

2. Bourdieu contra o economicismo

O problema conceitual levantado pela presente dissertação a respeito da comunicação entre os campos passa, necessariamente, pela relação entre o econômico e o simbólico, pois, conforme exposto na introdução, muitos interlocutores de Bourdieu apontaram o fator econômico como o elemento que asseguraria a homologia estrutural entre os campos. Observamos ainda que tais interlocutores apresentam certa nebulosidade a respeito do que eles identificam como econômico na praxeologia, sobretudo porque na própria teoria bourdieusiana não encontramos o conceito de econômico senão na forma composta, gerando anfibologia: seria o econômico o capital econômico, o campo econômico ou a produção econômica (capitalista, no caso) tomada de maneira genérica? Diante do silêncio desses intelectuais mediante esta questão – mas também do próprio Bourdieu –, procuramos, tendo como base a epistemologia e a metodologia bourdieusiana desenvolvida no primeiro capítulo, analisar a construção do sistema conceitual da praxeologia, atentando-nos para a maneira pela qual Bourdieu apreende a esfera econômica e a esfera simbólica e quais suas possíveis relações.

Se por um lado é comum que Bourdieu seja tomado como um teórico da cultura (ROBBINS, 2000)²⁷, por outro, são frequentes as críticas que o autor recebe decorrentes do papel que ele atribui às determinações econômicas, erroneamente confundidas com uma forma de economicismo. Talvez o autor que com mais rigor tente defender esta posição seja Jeffrey Alexander que no seu livro *La Reduction* (2000)²⁸ – clara referência à obra (senão a

27 Não nos deteremos para explicitar o quão absurdo é tratar Bourdieu como um culturalista, pois a dissertação como um todo pode ser lida, e acreditamos que este seja um dos caminhos que propomos, como uma refutação a esta afirmação. Entretanto, cabe-nos dizer que o peso que Bourdieu atribui às primeiras experiências e a vivência material dos indivíduos na formação e solidificação do *habitus* coloca-se como um obstáculo à apreensão da cultura como um espaço independente da organização material.

28 Na publicação original em inglês – *The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu* (1995) – o título do livro mantém a referência à obra de Bourdieu, porém de modo menos direto; no entanto, o subtítulo é certamente mais agressivo indicando que Bourdieu procurou fazer uma síntese do antagonismo entre as teorias da ação e as teorias da estrutura, porém sem sucesso, já que permaneceu preso à determinação que a economia exerce sobre a cultura. Como demonstramos no primeiro capítulo desta dissertação, o objetivo de Bourdieu nunca foi o de promover uma síntese entre tais leituras, que segundo ele mesmo encerravam a sociologia e a impediam de avançar cientificamente. Outrossim, Bourdieu procurou pensar tais teorias como formas de conhecimento, de modo que o sociólogo não pode, tal qual um equilibrista, permanecer no meio termo, mas deve procurar usá-las a favor da ciência que prática, incorporando aquilo que elas lograram de melhor e identificando os pontos falhos e fracos, para que se possa avançar incluindo e reestruturando tais teorias numa nova sociologia da sociedade, por princípio não

mais relevante certamente uma das mais conhecidas) de Bourdieu *La Distinction* (1979) – acusa Bourdieu de desclassificar as normas e valores culturais mostrando que estes são determinados por forças de outro tipo: materiais-econômicas. Os campos bourdieusianos para Alexander, apesar de serem colocados como relativamente autônomos, não deixam de obedecer e condicionar-se pela determinação econômica²⁹. De certo modo, Alexander tem razão em questionar Bourdieu a respeito do advérbio de modo “relativamente” referente ao campo, no entanto, o que nos parece problemático é ele apreender que o “relativo” se dá por uma redução ao econômico entendido ora como o campo econômico e ora como o capital econômico.

No esteio da acusação de economicista nem mesmo o conceito de *habitus* escapa às críticas de Alexander, pois, na visão do teórico estadunidense, na medida em que o *habitus* é produto dos processos econômicos e sociais feitos corpo (corpo socializado), ele liga o ator ao mundo social material e não deixa espaço para as complexidades subjetivas, para a personalidade e a capacidade cognitiva moral. Sendo assim, Bourdieu, na leitura de Alexander, não preservaria o Eu (*Soi*) e a autoconsciência do ator³⁰, de modo que ele é visto por Alexander como um teórico marxista da cultura (um neo-marxista) que não consegue dar

dicotômica – no caso proposto por Bourdieu seria a praxeologia. Deste modo, o título provocativo de Alexander perde seu efeito e vira-se contra ele, pois denota a sua inabilidade ao tratar de um processo de conhecimento como uma relação e não como pontos de força antagônicos (ação e estrutura) que puxam ora para um lado ora para outro.

29 “As lutas suscitadas por um campo são simbólicas apenas na forma. As relações não se estabelecem entorno das significações, mas para a aquisição de capital em uma forma simbólica. Enfim, os signos são recursos pelos quais a ação é instrumental. Os consumidores procuram se definir em função de categorias valorizadas pela aquisição de mercadorias. O mundo da arte, da televisão, da música, dos automóveis e do esporte, não são nada mais que uma luta de classes sobre outro nome” (ALEXANDER, 2000: 110. Trad. nossa)

30 Sobre o conceito de *habitus* e sua forma de aquisição Alexander diz: “(...) o caráter autoneutralizante do agir em Bourdieu é atestado na maneira pela qual ele desenvolve seu conceito de *habitus*. Enquanto ‘sistema (...) de estruturas predispostas a funcionar como estruturantes’ (SP, 88), o *habitus* retoma o caráter inerte e motivado da ação que é o suposto portador da impressão de estruturas sociais enquanto ativamente criativas. Na medida em que ‘princípio gerador (...) de improvisações regradas’, o *habitus* ‘opera a reativação do sentido objetivo das instituições’ lhes arrancando ‘continuamente do estado de letra morta (...) lhes impondo a revisão e as transformações que são a contrapartida e a condição da reativação’ (SP, 96). Novamente, Bourdieu parece sugerir que a inatividade humana deve, enquanto motivação efetivamente e cognitivamente estruturada, assumir um papel teórico novo e central” (ALEXANDER, 2000: 39. Trad. nossa). E ainda: “Para Bourdieu a socialização não transmite valores que se encontram em tensão com a experiência vivida; ao contrário, ela produz os valores que refletem *imediatamente* [*immédiatement*] as estruturas hierárquicas da vida social” (ALEXANDER, 2000: 42. Trad. nossa. *Grifo nosso*). Para uma refutação da afirmação de Alexander sobre a relação *imediate* de transmissão das estruturas hierárquicas da vida social para o *habitus*, sugerimos ao leitor que retome a noção de causalidade apresentada no primeiro capítulo.

autonomia à esfera cultural, já que esta permanece presa, como que refletida, às bases econômicas de produção.

É certamente preciso ressaltar que Alexander é um intelectual extremamente hábil na sua leitura. Ele percorreu as obras de Bourdieu e estabeleceu um diálogo assíduo com elas, deixando clara sua posição (de que a cultura e de que a individualidade não podem se submeter à determinação econômica). Por isso, a escolha de excertos que provam a vinculação dos conceitos teóricos de Bourdieu com as determinações materiais são numerosos e contundentes. Porém, na tentativa de demonstrar a redução da cultura à economia na obra bourdieusiana, Alexander deixa de perceber a relação causal complexa que envolve os campos sociais e a estruturas de dominação, o que faz com que a cultura nunca seja subjugada como um mero reflexo da economia. Ademais, assinalamos que são enfáticas e reiteradas as críticas do próprio Bourdieu ao economicismo, o qual, segundo ele, “conduz a reduzir o campo social, espaço multidimensional, ao único campo econômico, às relações de produção econômica, que constituídas coordenam a posição social” (BOURDIEU, 2011 [1984]: 3. Trad. nossa).

Deste modo, contrariamente ao que afirma Alexander, demonstraremos que a teoria dos campos sociais e a teoria das práticas são desenvolvidas por Bourdieu a fim de combater a visão economicista de constituição do mundo e não se encontram de nenhuma forma presas a ela. Tais teorias constituem uma crítica poderosa tanto às tentativas de reduzir os espaços simbólicos à esfera da produção econômica, quanto à compreensão de que todas as ações sociais se orientariam pela busca racional de lucro econômico. É mister para que não se confunda o economicismo com as relações causais transitivas e imanentes aos campos – às quais trataremos no próximo capítulo – que os campos e as práticas sociais sejam compreendidos como efeito não só do campo de produção econômico como também da economia das trocas simbólicas que possui – assim como todos os conceitos e categorias analíticas vinculadas ao simbólico que lhes são dependentes, como é o caso do capital simbólico – eficácia material. Sobre o papel da sociologia de construir uma teoria geral da economia das práticas Bourdieu diz que esse esforço

(...) pareceu a alguns adeptos do *fast-reading* (entre os quais, infelizmente, há muitos professores) uma manifestação de economicismo, sublinhava [sua teoria], ao contrário, a vontade de arrancar do economicismo (marxista ou neomarginalista) as

economias pré-capitalistas e setores inteiros das economias ditas capitalistas, que não funcionam de acordo com a lei do interesse como busca da maximização de lucros (monetário). O universo econômico é feito de vários mundos econômicos, dotados de “racionalidades” específicas, que supõe e exigem, ao mesmo tempo, disposições “razoáveis” (mais que racionais), ajustadas às regularidades, inscritas em cada um deles, às “razões práticas” que os caracterizam. (BOURDIEU, 1994: 158)

A fim de compreender as determinações não econômicas e a lógica dos campos de produção simbólica, Bourdieu lembra que foram fundamentais seus primeiros estudos da economia cabila. Esses estudos aparecem como um ponto de ruptura na vida de Bourdieu: marcam sua saída da filosofia na *École Normale Supérieure* (ENS) e sua aproximação com a antropologia e a etnologia através da orientação de Raymond Aron, com quem desenvolve um trabalho longo, que só vem a se romper no fim dos anos sessenta³¹. A relevância que o trabalho de pesquisa e ensino na Argélia teve para a produção teórica de Bourdieu aparece em quase todas as suas obras posteriores, sobretudo quando ele trata da produção simbólica, da noção de interesse e das estratégias de reprodução da dominação. Bourdieu conta que ao se deparar com a sociedade cabila notou que a economia que regia as práticas

31 Bourdieu termina a *agrégation* na *École Normale Supérieure* (ENS) em 1953 onde se dedicou ao estudo da filosofia. Neste mesmo ano, sob a supervisão de Henri Gouhier, ele defende um trabalho de tradução comentada sobre a obra de Leibniz *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, na qual Leibniz questiona Descartes a cerca da relação necessária entre o cogito cartesiano e o nascimento da consciência – segundo a entrevista realizada por Yvete Delsaut à Bourdieu, este recusou-se a publicar seus estudos sobre *Animadversiones*, sendo apenas possível encontrá-los na biblioteca da ENS e nos arquivos pessoais de Gouhier. George Canguilhem, por sua vez, foi o orientador de Bourdieu no trabalho não finalizado que este fez sobre “as estruturas temporais da vida afetiva” que tinha como horizonte teórico a fenomenologia husserliana. Em 1956 Bourdieu parte para a Argélia depois de ter sido convocado para servir no exército francês. Ele cumpre o serviço militar obrigatório por dois anos e, em seguida, torna-se professor assistente da *Faculté des Lettres et Langues* na *Université d'Alger*. A permanência de Bourdieu na Argélia, é condição para que ele desenvolva seus primeiros trabalhos no campo das ciências sociais a partir dos quais publica *Sociologie de l'Algérie* (1958). De volta a França em 1960 Bourdieu apresenta seus estudos para Raymond Aron – quem, por sua vez, também dedicou-se às questões anticolonialistas, escrevendo dois livros sobre a Argélia intitulados *La tragédie algérienne* (1957) e *L'Algérie et la République* (1958) – de quem se torna assistente na *Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris*. Neste mesmo período, em parceria com Aron, Bourdieu filia-se ao *Centre de Recherche Européen*; escreve, ainda sobre a Argélia, mais três análises: “Les relations entre les sexes dans la société paysanne” (1962) publicado em *Les Temps Modernes*, *Travail et travailleurs en Algérie* (1963) e *Le déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* (1964). Em 1968, em decorrência das divergências que tiveram a respeito do movimento de Maio de 68, Bourdieu e Aron rompem relações. Aron em sua obra *Mémoires* (1983) fala do rompimento com Bourdieu: “criei, no âmbito da VI seção, um centro de pesquisas denominado *Centre de Recherche Européen de Sociologie e Histoire*. Pierre Bourdieu foi seu secretário-geral e animador, na verdade o diretor efetivo até a ruptura provocada pelos acontecimentos de 1968 (...). Pierre Bourdieu, ao voltar de seu serviço militar, já trabalhara em campo. Na época prometia tudo que cumpriu, um dos “grandes” de sua geração; não anunciava aquilo que se tornou, um chefe de seita, seguro de si e dominador, perito nas intrigas universitárias, impiedoso com os que lhe pudessem fazer sombra. Humanamente esperava outra coisa dele” (ARON, 1983: 380. Trad. nossa).

sociais ali empregadas obedecia a uma lógica que fugia à lógica propriamente econômica do cálculo e do acúmulo racional e individual de capital econômico. Para tanto, ele se valeu (segundo ele, mais inconscientemente que conscientemente) do conhecimento que tinha “da economia doméstica para entender essa economia que frequentemente contradiz a experiência que possamos ter da economia do cálculo” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 159). As suas análises etnológicas dos Cabila foram a base do sistema de trocas simbólicas e da própria teoria dos campos que ele construiu ao longo de sua vida intelectual, pois foi o primeiro espaço de produção não econômico (no sentido que se atribui comumente por econômico) que ele analisou. Assim, Bourdieu desde o início de sua produção teórica já indicava o caminho que seguiria adiante: o de construir uma crítica sólida, com base em materiais recolhidas no período em que esteve na Argélia e em suas pesquisas de campo futuras, ao economicismo.

Não reconhecer que a economia que a teoria econômica descreve é um caso particular de todo um universo de economias, ou seja, de campos de lutas que diferem tanto pelo que está em jogo e pela escassez que ali se engendram quanto pelas espécies de capital que ali se engajam, impede explicar as formas, os conteúdos e os pontos de aplicação específicos que se encontram assim impostos à busca da maximização dos benefícios específicos e às estratégias bem gerais de otimização (das quais as estratégias econômicas no sentido estrito são uma forma entre outras). (BOURDIEU, 1980: 85)

Os universos de produção simbólica e os campos simbólicos não são característicos apenas das sociedades pré-capitalistas. Muito provavelmente o maior trunfo da teoria sociológica de Bourdieu tenha sido perceber como nas sociedades chamadas desenvolvidas ou capitalistas o espaço de produção econômico não é o único a ter eficácia material sobre as práticas dos agentes e as organizações sociais, incluindo em sua teoria as instituições como, por exemplo, a escola, a igreja, a família, o museu, o Estado, etc³². Assim, lógicas que Bourdieu entende como pertencentes à economia simbólica convivem e concorrem com a lógica da produção econômica da qual trata Marx e Engels³³. São muitos os espaços de

32 O problema desenvolvido na sociologia bourdieusiana sobre da eficácia material das estruturas simbólicas, diz respeito a uma problemática comum na França dos anos sessenta e setenta, da qual participam muitos filósofos, historiadores, psicanalistas, etc. dentre os quais podemos citar, por exemplo, Foucault em *Histoire de la folie à l'âge classique* (1964) Althusser em *Pour Marx* (1965) e Deleuze e Guattari em *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophréni* (1972).

33 Mesmo que grande parte do marxismo ao longo dos séculos XIX e XX tenha se esforçado para enfatizar a determinação direta da infraestrutura sobre a superestrutura, a discussão acerca da posição de Marx e

produção simbólica nas sociedades modernas que ocupam grande parte do investimento intelectual de Bourdieu, dentre eles podemos citar alguns a título de exemplo: a economia doméstica que organiza as relações familiares e de sexo, a economia da oferenda que liga a Igreja a seus fiéis, a economia dos bens culturais da qual faz parte o campo da arte, da literatura e a escola, além da economia burocrática que, tal qual trata Weber em *Parlamentarismo e Governo numa Alemanha reconstruída* (1918), é um espaço no qual o valor e o interesse da eficiência do serviço público, corporativo e não individual, sobrepõe-se ao ganho financeiro.

Bourdieu mostra que os campos são formados por um *processo de diferenciação* característico do desenvolvimento da sociedade capitalista que faz com que surjam, no mundo social, espaços singularizados aos quais se vinculam leis fundamentais específicas. O *nomos* de um campo não é nunca o mesmo de outro campo, assim as leis de um campo (o que se pode fazer, o que se deve fazer, de que modo fazer, etc.) e o objeto que nele se encontra em disputa – o que é disputado nunca é uma coisa no sentido de *res*, mas uma relação de legitimação e apropriação de capitais – são definidos de acordo com princípios e critérios colocados em jogo pelos seus participantes, sendo irredutíveis aos princípios e critérios de outros campos. Esta especificidade garante que os campos sejam *auto-nomos* entre si, o que coloca a teoria bourdieusiana nas antípodas do economicismo entendido como a tentativa de impor o *nomos* do campo econômico para todos os outros campos.

Esse processo de diferenciação ou de autonomia resultou na constituição de universos que têm “leis fundamentais” (expressão emprestada de Kelsen) diferentes, irredutíveis, e que são o lugar de formas específicas de interesse. O que faz com que as pessoas corram e concorram no campo científico não é a mesma coisa que faz

Engels com relação a isto é ainda bastante debatida, pois muitas são as passagens demonstrando que ambos não trataram a questão de modo tão simplista. A carta escrita por Engels à Bloch alguns anos depois da morte de Marx é um desses exemplos, já que nela Engels diz, citando seu trabalho com Marx, que a produção econômica determina apenas em última instância a superestrutura: “Segundo a concepção materialista da história, o fator que em *última instância* determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu afirmamos algo a mais que isso. Se alguém o tergiversa dizendo que o fator econômico é o *único* determinante, converterá aquela tese em uma frase vazia, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos fatores da superestrutura que sobre ela se elevam – as formas políticas da luta de classes e seus resultados, as Constituições que, depois de ganha a batalha, redige a classe triunfante, etc., as formas jurídicas, e inclusive os reflexos de todas estas lutas reais nos cérebros dos participantes, as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as ideias religiosas, e o desenvolvimento ulterior destas até convertê-las num sistema de dogmas – exercem também sua influência sobre o curso das lutas históricas e determinam, predominantemente, em muitos casos, sua *forma*” (MARX & ENGELS, 1951: 484).

com que elas corram e concorram no campo econômico. O exemplo mais flagrante é o do campo artístico que se constituiu no século XIX, atribuindo-se como lei fundamental o inverso da lei econômica. O processo, que se inicia na Renascença e que chega a seu termo na segunda metade do século XIX, com o que chamamos arte pela arte, redundou em uma dissociação completa entre os objetivos lucrativos e os objetivos específicos do universo – com a oposição entre arte comercial e arte pura. A arte pura, única forma de arte verdadeira de acordo com as normas específicas do campo autônomo, recusa objetivos comerciais, isto é, a subordinação do artista, e principalmente de sua produção, às demandas externas e às sanções dessa demanda, que são sanções econômicas. Ele se constitui sobre a base de uma lei fundamental que é a *denegação* (ou a recusa) da economia: a de que não entra aqui quem tiver interesses comerciais. (BOURDIEU, 1996 [1994]: 148)

Podemos notar, a partir do excerto acima, que Bourdieu coloca em jogo, a fim de fundamentar a autonomia dos campos, a noção de interesse. Existem tantos tipos de interesse quanto existem campos, pois a produção do campo é concomitante a produção do interesse neste campo. Deste modo, a autonomia dos campos é decorrente não apenas das “leis fundamentais” que qualificam cada campo, mas também do interesse específico que os agentes depositam neles: o que aparece como interessante e vital para os agentes que participam de um campo pode ser absurdo e irracional para agentes pertencentes a outro.

Extraímos também da citação anterior que, por exemplo, o campo da arte assegura tanto a eficácia de seu funcionamento quanto a sua coesão interna pela *denegação* do interesse econômico. As disputas pela posição de dominância nestes espaços e, claro o próprio espaço, se dão pelo que Bourdieu chama de interesse pelo desinteresse. O desinteresse, ou, o que seria mais adequado, a aparência de desinteresse, é a própria *libido* que move a economia das trocas simbólicas e garante lucros simbólicos aos agentes que, acordados com esta lógica, tem práticas desinteressadas.

Entramos agora num terreno delicado da teoria bourdieusiana que perpassa numerosas críticas feitas a ela. É possível que o tema do desinteresse seja um dos mais mal compreendidos em Bourdieu, pois quando este afirma que os agentes têm interesse nos campos simbólicos, mas que estes interesses aparecem como desinteressados e que *precisam* aparecer como desinteressados para que os agentes usufruam dos lucros simbólicos do seu desinteresse, ele não quer dizer que os agentes são cínicos e que “no fundo” visam apenas ocupar uma posição de dominação na sociedade. Essa visão finalista, racional e individualista das ações é um dos meandros pelos quais Bourdieu é acusado de economicista e não dá conta da lógica das relações sociais que o autor se esforça por

conceitualizar.

Bourdieu questiona em *Razões Práticas* se existe a possibilidade de uma prática, (uma ação, um ato), ser desinteressada. Ele nota que a noção de interesse aparece oposta tanto a noção de desinteresse quanto a noção de indiferença. Um agente que se encontra imerso num determinado jogo social, por exemplo, o religioso, pode agir em relação a ele de forma desinteressada, sem que com isso o jogo lhe seja indiferente. A posição indiferente é comparada por Bourdieu com o asno de Buridan que diante de uma situação na qual tenha que tomar posição (tomar partido, envolver-se) ele não consegue, pois não percebe o jogo, o jogo não lhe afeta e não lhe produz sentido, ele fica então estático. Ao contrário, o desinteresse, ou melhor, as práticas desinteressadas que certos jogos sociais colocam como regra, exigem a *illusio* no jogo.

O que os estóicos chamavam de ataraxia é indiferença ou serenidade da alma, desprendimento, não desinteresse. Assim, a *illusio* é o oposto da ataraxia, é estar envolvido, é investir nos alvos que existem em certo jogo, por efeito da concorrência, e que apenas existem para as pessoas que, presas ao jogo, e tendo as disposições para reconhecer os alvos que aí estão em jogo, estão prontas a morrer pelos alvos que, inversamente aparecem desprovidos de interesse do ponto de vista daquele que não está preso a este jogo, e que o deixa indiferente. (BOURDIEU, 1994: 140)

Assim, estar preso a *illusio* do jogo, mesmo que essa *illusio* exija o desinteresse no jogo, não é estar indiferente ao jogo (ataraxia), mas justamente o contrário, significa estar envolvido e investindo no jogo. Nesse sentido, quando se trata do campo religioso, mais especificamente o católico³⁴, podemos observar que um agente, envolvido nos jogos do campo, pode muito bem desprender seu tempo, seu dinheiro, seus esforços físicos e mentais a favor das obras de caridade da Igreja, não porque ele espera um retorno (financeiro ou simbólico) por parte da instituição religiosa ou daqueles os quais ele ajuda, mas porque ele acredita que essas atitudes são as corretas e estão acordadas com os preceitos divino. Este exemplo é interessante porque nos deixa claro o significado de *illusio*: o que está em jogo é a entrega total do agente aos valores do catolicismo e às práticas desinteressadas, pois,

34 Em outros campos religiosos as práticas de legitimação tendem a serem outras. No caso do protestantismo apresentado por Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, sabemos que a relação entre trabalho e predestinação ocupa o lugar central nas regras do jogo e, portanto, nas práticas dos agentes. Sendo assim, o pesquisador deve tomar o cuidado de notar que existe uma distinção entre o que é um ato desinteressado para um protestante e o que é um ato desinteressado para um católico, pois cada qual obedece a regras específicas e não redutíveis umas às outras.

mesmo que coloquemos em perspectiva os lucros simbólicos, caso um agente pratique atos de caridade com a finalidade de ser reconhecido como um bom católico pelos seus pares, ou ainda, caso sua disposição em ajudar se deva a intenção individual de “ser bem-visto aos olhos de deus”, ele certamente estará se portando de forma contrária aos preceitos e às regras do jogo (pois estará visando lucros simbólicos) que constituem o subcampo do catolicismo e que orientam as práticas dos agentes que dele participam³⁵. Por isso, Bourdieu diz em *Questions de Sociologie* que a sociologia deve levar em consideração que, para que uma prática social (vinculada em geral a uma instituição ou um campo) tenha eficácia, é preciso que “o ator creia que ele está no princípio da eficácia de sua ação” (BOURDIEU, 2011 [1980]: 32. Trad. nossa). Isso quer dizer que os campos sociais – incluindo o campo econômico que trataremos adiante – deve, ao menos parte de sua eficácia, à crença de que ele pode funcionar³⁶. Assim, a relação de *illusio* do agente com o campo não é ilusória, mas a condição de existência do próprio campo.

Não se trata, porém, de uma relação passiva do agente com a estrutura do campo – como se apenas as regras do jogo que organizam o campo, que são parte fundamental da estrutura do campo, atuassem sobre os agentes – pois os agentes interiorizam o campo, mas também são estruturantes do campo, na medida em que promovem, por lutas entre dominantes e dominados (que disputam o limite da *doxa*, isto é, dos princípios de visão e classificação do mundo), mudanças na estrutura do campo. Contudo, mesmo as tentativas

35 Na Bíblia podemos encontrar inúmeras passagens que tratam das práticas de ações desinteressadas (ou, na linguagem comum, feitas “de coração”) opondo-se às práticas feitas para os homens em vista de ganhos materiais (ou simbólicos) terrenos. O capítulo seis do Evangelho Segundo Mateus ensina “como se dever dar esmolas”, “como se deve orar” e “como jejuar”. Por exemplo, em Mateus 6:1-4 ele diz: “Guardai-vos de fazer a vossa esmola diante dos homens, para serdes vistos por eles; pois, desta forma, não sereis recompensados junto de vosso Pai celeste. 6:2 Quando deres esmola não faças tocar trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas nas sinagogas e nas ruas, para serem glorificados pelos homens (...). 6:3 Tu, porém, ao dares a esmola ignore a tua esquerda o que faz a tua direita; 6:4 para que a tua esmola fique em segredo: teu Pai que vê em segredo, te recompensará”. É interessante notar que o versículo três mostra precisamente o efeito de *illusio* que o ato desinteressado deve ter, isto é, o efeito de reconhecimento e desconhecimento.

36 A necessidade da crença como condição de possibilidade do jogo social envolve todos os espaços e relações. No anexo de *Esboço de uma Teoria da Prática* (1972) intitulado “Práticas econômicas e disposições temporais”, Bourdieu mostra que entre os Cabila a relação com o tempo futuro (*l’avenir*), que, no caso, coordena a relação com o trabalho e com os frutos do trabalho, é dada de modo imediato e se encontra relacionada diretamente ao tempo natural de produção da agricultura e da pecuária. Por não estruturarem suas práticas na lógica da acumulação, os Cabila durante muito tempo manifestaram desconfiança quanto à moeda, que demorou para ser introduzida como fator de troca nas regiões rurais. Ou seja, é preciso haver uma crença, enraizada nas práticas dos agentes sociais circunscritos em determinado território, de que o dinheiro acumulado poderá retornar na forma de bens consumíveis para que ele organize as relações sociais de troca entre mercadorias (BOURDIEU, 2000 [1972]: 377-381).

heterodoxas de inverter as relações de força no interior do campo, implicam o acordo tácito sobre o que está em jogo no campo, que é tão importante que “vale a pena lutar a respeito das coisas que estão em jogo no campo” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 141). Da mesma forma, a relação de *illusio* do agente com o campo não é produto de uma decisão voluntária e consciente, mas de uma “relação de cumplicidade infraconsciente, infralinguística: os agentes utilizam constantemente em suas práticas teses que não são colocadas como tais” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 143). É este o segundo ponto de demarcação da teoria de Bourdieu em relação ao economicismo, revestido aqui de utilitarismo.

A apreensão utilitarista das práticas, toma as ações como conscientes e finalistas, como se por meio de um cálculo racional o agente decidisse isto ou aquilo tendo em vista o máximo de lucro e o mínimo de custo. Nesta lógica a motivação da ação do agente é reduzida ao interesse econômico e ao lucro financeiro. O utilitarismo defende “que o princípio da ação é (i) a compreensão clara do interesse econômico por um lucro material (ii) conscientemente buscado por meio do cálculo racional. Tentarei mostrar como meu trabalho tem consistido em refutar essas duas reduções” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 142). Decerto, o conceito de *habitus* é a chave empregada por Bourdieu a fim de responder ao utilitarismo; ele combate, de uma só vez, a noção de ação como reduzida ao interesse econômico e, também, a concepção de que a ação é sempre produzida por um cálculo racional.

Fruto da trajetória social de cada agente, o *habitus* constitui uma cadeia de percepções e de disposições que organizam os princípios de visão e divisão do mundo formando um *senso prático* que coloca um *porvir* no afazer (*pragma*). O *habitus* é um futuro que se inscreve no presente como possibilidades objetivamente nele apresentadas, e não um projeto com fins claramente programados por um a consciência. Bourdieu, inclusive, se vale da distinção que Hume faz entre projeto e protensão para especificar a temporalidade do *habitus*. Segundo Bourdieu, para Hume a noção de projeto concebe a ideia de um futuro que se coloca como futuro, i.e., como algo que está separado do presente e que pode ou não acontecer; já a noção de protensão é a relação com o futuro típica do *habitus*, na qual o futuro é mais propriamente um presente, uma tensão entre o presente em que o agente se encontra e o futuro imediato inscrito neste presente, por isso ele traz o sentido de antecipação prévia. Em *Esboço de uma Teoria da Prática* (1972), Bourdieu dá o exemplo de dois lutadores de boxe que conhecendo as regras do jogo da luta e as possibilidades de

ataque do adversário, conseguem desviar dos golpes imediatamente no momento em que estes são desferidos. A temporalidade inscrita na antecipação dos golpes é, neste caso, uma disposição feita corpo, ou seja, um *senso prático*³⁷.

Visão quase corporal do mundo que não supõe qualquer representação nem do corpo nem do mundo, e menos ainda de sua relação, imanência ao mundo pela qual o mundo impõe sua imanência, coisas para fazer ou para dizer, que comandam diretamente o gesto ou a fala, o *senso prático* orienta as “escolhas” que mesmo não sendo deliberadas não são menos sistemáticas, e que, mesmo não sendo ordenadas e organizadas em relação a um fim, não são menos portadoras de uma espécie de finalidade retrospectiva. (BOURDIEU, 2011 [1980]: 108)

O *habitus* é um pensar corporal que “não supõe qualquer representação”, isto é, não implica uma projeção mental do que se deve fazer. Ele implica ter o jogo na pele, porque se vive o jogo de modo que o *savoir-faire* não precisa ser racionalizado ou representado, para que ele seja eficaz. Assim, a antecipação dos boxeadores não é uma ação calculada, mas um saber corporal que se instaura (ou melhor, que se incorpora) apenas a custo do dispêndio de tempo e de assiduidade. Bourdieu diz, por isso, que o *habitus* é um *corpo socializado*. Resultado da incorporação das estruturas estruturantes dos campos e das instituições pelas quais o agente passou ao longo da sua trajetória social, o *habitus* constitui, então, uma estrutura estruturada predisposta a funcionar como tal. As práticas geradas pelos *habitus* podem ser objetivamente “reguladas” ou “regulares” sem serem, com isso, produto da obediência às regras; são objetivamente adaptadas a seu fim sem suporem a mira consciente do seu fim e o domínio das operações necessárias para atingi-lo, e, deste modo, podem ser coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizada de um maestro de orquestra.

A crença profunda na qual o *habitus* se instaura, é a própria relação de *illusio*, de reconhecimento e de desconhecimento do agente com o mundo social. Argumentando com Pascal, Bourdieu diz que não se pode decidir crer por um ato voluntário da razão, pois a crença exige o esquecimento da crença (e também não se pode decidir esquecer que se crê). A crença é uma relação prática imanente ao mundo, como diz Pascal: se alguém deseja

37 Em francês o conceito de *senso prático* (*sens pratique*) carrega uma dupla conotação que no português não conseguimos preservar na tradução. *Sens* possui tanto a ideia de juízo (senso) quanto a de direção (sentido), o que nos permite perceber claramente a concepção de disposição temporal inscrita nos *habitus* dos agentes como um *sens* que ao mesmo tempo percebe e judica a situação na qual se encontra e, ao fazer isso, direciona o agente para uma prática ou outra.

crer, essa pessoa precisa ajoelhar, juntar as mão e se pôr a rezar, assim, depois de passado certo tempo, ela se dará conta que tem fé. A relação do *habitus* com o campo decorre deste paradigma e “permite compreender que existem condutas desinteressadas, cujo princípio não é o calculo do desinteresse, a intenção calculada de se superar o cálculo ou de se mostrar que é capaz de superá-lo” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 151) como afirma a visão utilitarista. Quanto mais ajustado o *habitus* estiver ao campo, ou seja, quanto mais a trajetória social do agente estiver alinhada com as exigências do campo social no qual o agente se encontra, maiores as chances deste ter práticas que condizem com as regras e com sentido do jogo, não por uma decisão ou por um cálculo, mas porque o campo e suas regras fazem parte das estruturas cognitivas fundamentais do agente, ou melhor, são a maneira pela qual o agente vê e percebe o mundo. Por isso, as estratégias tendem a ser menos baseadas numa intenção estratégica, portanto são menos conscientemente desenvolvidas quanto mais a relação entre campo e *habitus* for alinhada. No limite, o *habitus* estaria plenamente ajustado ao campo quando o agente nasce e tem todo o seu percurso educacional neste campo, isto é, quando ele despende o maior tempo e esforço possível neste campo de modo que o agente não mais possui os princípios que estão em jogo no campo, mas é possuído por eles.

Sua relação com o objetivo que lhes interessa não é de modo nenhum o cálculo consciente de utilidade que lhe oferece o utilitarismo, filosofia que preferimos atribuir às ações dos outros. Eles tem o sentido do jogo; nos jogos nos quais, por exemplo, é preciso mostrar desinteresse para ter êxito, eles podem realizar de maneira espontaneamente desinteressada, ações que estejam de acordo com seus interesses. Existem situações inteiramente paradoxais que uma filosofia da consciência impede de compreender. (BOURDIEU, 1994: 147)

Um destes casos paradoxais no qual o desinteresse é recompensado e exigido pelo campo é o caso do duque e de seu filho citado por Norbert Elias no início da obra *O Processo civilizador* (1939) que Bourdieu retoma para explicar a inculcação do campo no processo educacional. Elias conta que certa vez um duque deu a seu filho uma bolsa cheia de escudos; passados seis meses, o duque questiona o filho sobre o dinheiro e este, orgulhoso, diz que nada despendeu, que havia tudo guardado. O pai, vendo a atitude avarenta do filho, pega a bolsa com todo o dinheiro e joga-a fora, mostrando assim que a posição de nobre exige dele atos desinteressados, gratuitos e generosos. Podemos dizer,

segundo a teoria bourdieusiana, que neste campo, o campo aristocrático, o acúmulo financeiro individual apresenta-se como uma afronta a economia dos bens simbólicos que organiza as regras do jogo deste campo. O jovem, que possivelmente ficou muito triste com a pouca atenção que seu pai deu para seu resguardo financeiro, aprendeu (e esta é apenas uma das lições relacionadas ao desprendimento econômico que devem ter passado por seu processo educacional) que a posição que ele ocupa no espaço social oferece uma quantidade maior de poder e vantagens, além de uma posição de dominação também maior, àqueles que acumulam capital simbólico e não àqueles que acumulam capital econômico. Seu pai, inconscientemente provavelmente, incutiu nele a disposição a atos generosos, uma disposição que recalca o interesse econômico. Tal disposição, por sua vez, tende a ser reafirmada sempre que o agente se vê numa situação na qual ele obtém sucesso e é recompensado pelo fato de agir de acordo com esta disposição. A incorporação faz com que o nobre aja de acordo com a posição que ele ocupa e que é esperada dele (o que quer dizer que ele tem ganhos simbólicos por manter-se acordado com a ordem), mas faz isso de modo invisível, insensível e inconsciente, pelo que Bourdieu chama de violência simbólica – característica de todo processo educacional que é sempre um processo de socialização. A violência simbólica, sem dor, sem arte e sem argumento, produz corpos socializados, assim “a nobreza é a nobreza como corpo, como grupo que, incorporado, toma corpo, disposição, *habitus*, torna-se sujeito de práticas nobres e obriga o nobre a agir nobremente” (BOURDIEU, 1994:152).

A economia das trocas simbólicas oferece lucros simbólicos – que aparecem na forma de capitais e na posição de dominância nos campos nos quais ela vige – aos agentes que tem práticas desinteressadas, isto é, contrárias às leis econômicas e ao interesse econômico e alinhadas às leis internas ao campo³⁸. Isso não quer dizer que os campos de produção simbólica não conheçam outras formas de interesse. Bourdieu, após investigar os campos simbólicos, argumentará que “os universos sociais nos quais o desinteresse é a norma oficial, não são, sem dúvida, inteiramente regidos pelo desinteresse: por trás da aparência

38 Bourdieu diz que as estratégias devem estar alinhadas às regras do campo e que a compensação (a posição de dominação) é dada àqueles que têm suas tomadas de posição acordadas com as regras do campo, por isso, “se você deseja triunfar sobre o matemático é preciso fazê-lo matematicamente. Evidentemente há sempre a possibilidade de que um soldado romano corte a cabeça de um matemático (...) mas tal triunfo não o é, realmente, segundo as normas próprias do campo” (BOURDIEU, 2004 [1997]: 30).

piadosa e virtuosa do desinteresse, há interesses sutis, camuflados” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 152). Porém, é preciso atentar-se para a maneira pela qual esse interesse desinteressado coloca-se, i.e., não como uma estratégia cínica e falsa, mas como disposição corporal, incutida inconscientemente por um longo e lento trabalho de socialização, que produz uma determinada maneira de ver e se relacionar com o mundo que aparece como natural, pois está enraizada nos princípios cognitivos fundamentais de percepção do mundo, no *habitus*.

Foi possível notar até então dois desenvolvimentos teóricos críticos que opõe Bourdieu ao economicismo: primeiramente o campo econômico não é o maestro que coordena todos os outros campos, i.e., a produção simbólica não é um reflexo da produção econômica, em outras palavras ainda, a economia não se encontra, para Bourdieu, numa relação causal linear com o simbólico do tipo “ $A \rightarrow B$ ”. Em seguida, remontando a segunda crítica de Alexander para Bourdieu, os agentes imersos nos campos simbólicos não escondem, por detrás de sua aparência de desinteresse, um interesse individual e racional, sobretudo, não praticam atos desinteressados tendo como finalidade o acúmulo de capital econômico, ou seja, os agentes não são cínicos.

Para que a empreitada antieconomicista de Bourdieu fique ainda mais evidente, é preciso considerar todo o esforço do autor em construir uma teoria da economia das trocas simbólicas que envolva os conceitos de capital simbólico, interesse simbólico, lutas simbólicas, poder simbólico, violência simbólica, etc. É importante ressaltar que o fato desses conceitos serem adjetivados como simbólicos não quer dizer que estejam alocados na ordem das ideias (ou, como diriam os filósofos alemães do século XIX, do espírito). A segunda metade do século XX francês – talvez até antes disso com Maurice Merleau-Ponty que traz para a fenomenologia uma reflexão acerca do corpo – embebida na psicanálise freudiana e nas críticas ao estruturalismo, caracteriza-se por não mais aceitar o simbólico como um lugar exterior à materialidade, ou melhor, por não mais separar a ideia da matéria³⁹, o espírito do corpo. Bourdieu, como pudemos notar na análise da noção de interesse, compartilha deste movimento intelectual. O simbólico está no corpo dos agentes sociais, nas disposições adquiridas que constituem esta maneira dele ver e se relacionar com o mundo, esta maneira

39 Michel Pêcheux, em *Semântica e Discurso* (1988), incorpora esse problema para pensar a análise do discurso e afirma que “as ideologias são práticas, práticas de classe (de luta de classes) na ideologia” (PÊCHEUX, 1988: 132).

corporalizada dele estar no mundo. No entanto, o simbólico só pode ser assim concebido na medida em que Bourdieu toma o conceito científico de inconsciente desenvolvido por Freud, que mostra que os significantes (ou, propriamente, *Wortvorstellung*) encontrados no inconsciente se manifestam ativamente no corpo de tal modo que o inconsciente possui eficácia material.

É fundamental, então, para que o *habitus* não seja apreendido como uma disposição ao cinismo e os campos simbólicos como adornamentos do campo econômico que tratemos dos efeitos que o conceito de inconsciente acarreta para a sociologia bourdieusiana. Notamos que são dois os pontos nevrálgicos nos quais o conceito de inconsciente freudiano se faz mister: em primeiro lugar, ele é fundamental para que Bourdieu elabore o conceito de *habitus*, apresentando-o como um processo de socialização que ocorre ao longo da trajetória do agente; neste processo de constituição do *habitus* o peso da primeira educação (familiar e escolar) é sempre maior já que se encontra mais sedimentado (poderíamos dizer, arriscando um pouco, mais inconsciente). Em segundo lugar, a economia das trocas simbólicas asseguram sua eficácia material pelo efeito de *denegação* da troca, i.e., os agentes sociais ao negarem a “verdade” da troca – de que as trocas simbólicas não são efetivamente trocas gratuitas – garantem a continuidade da troca, assim como garantem a existência dos campos simbólicos. Contudo, é preciso aqui se atentar para não confundir a *denegação* com uma mentira, pois a primeira não é, ao contrário da segunda, uma formulação consciente que visa enganar o interlocutor, mas a própria disposição do agente alocada no inconsciente que aparece (ou seja, tem efeito) como figura de linguagem enquanto falha, ou seja, sintoma.

Primeiramente, no que se refere à função do inconsciente para o conceito de *habitus*, pudemos observar que a construção do *habitus* se dá por um processo educacional, do qual participam a escola, a família, a Igreja, o Estado, etc. Tal processo é compreendido por Bourdieu como uma forma invisível e insensível de violência simbólica. Constitui-se como um aprendizado em que a maior parte das regras interiorizadas não são colocadas como regras. Os enunciados das leis (por exemplo, “não coma de boca aberta”, “respeite os mais velhos”, “não jogue lixo na rua”) são diluídos ao longo dos anos e se imiscuem com as relações afetivas do agente. Mas, para além disso, a violência simbólica também se coloca quando uma criança (mas também um adulto) ao observar o comportamento de outra pessoa imita e interioriza esse comportamento como sendo seu. São inúmeras as formas de transmissão de

um *savoir-faire* que só podem ser devidamente compreendidas se não colocarmos como postulados que os agentes são conhecedores deste processo. Decorre disso que os agentes não têm uma clareza consciente do que fazem e do porquê fazem, pois a transmissão se dá por uma relação de reconhecimento-desconhecimento (*reconnaissance-méconnaissance*) alocada no inconsciente, que orienta efetivamente as práticas dos agentes ao longo de suas trajetórias sociais. O interesse desinteressado só pode ser compreendido quando colocado como fruto desta relação inconsciente de aprendizado, “segue que as estratégias dos agentes têm sempre, de algum modo, dupla face, ambíguas, interessadas e desinteressadas, pois são inspiradas por uma espécie de interesse pelo desinteresse” (BOURDIEU, 2004 [1997]: 30).

A ambiguidade que as estratégias simbólicas carregam é característica da estrutura de *denegação* própria dos campos simbólicos. Entramos aqui numa segunda dimensão da função de inconsciente com o conceito freudiano de *denegação*. Em *Economia das Trocas Simbólicas* (1982), Bourdieu mostra que os diferentes campos têm, não apenas regras próprias, mas discursos próprios, de modo que a língua comum se singulariza em línguas especiais. A língua específica de cada campo encerra a heteronímia da língua sob a aparência de autonomia por um recurso de *denegação* da língua comum, o que garante a ilusão da independência por estratégias de ruptura simuladas. O discurso de cada campo funciona como uma estratégia simbólica de distinção e manutenção do campo, de modo que tem como pretensão ser inteligível e produzir sentido para quem detém o domínio de tal sentido, isto é, para quem participa do campo. Aqueles que pretendem entrar no campo são obrigados (por violência simbólica) a se “adequarem” ao discurso específico do campo. Podemos pensar, neste caso, num artigo científico, num discurso de um curador sobre um artista contemporâneo, ou de um economista sobre os movimentos da bolsa de valores, etc. Segundo Bourdieu, a especificidade dos discursos de cada campo é dependente do interesse – no sentido que colocamos agora pouco – que se encontra em jogo no campo e da censura estrutural do campo. Esta censura é uma violência simbólica que impõe a forma do enunciado, mas também o seu conteúdo e a maneira pela qual ele será percebido, tornado-se mais eficaz quanto menos percebida enquanto violência, ou seja, quanto mais *denegada*.

A eficácia das trocas simbólicas depende da *denegação* da verdade da troca e do

interesse que se coloca nela, isto é, depende de que a verdade da troca não seja apreendida pelo que ela é de fato, mas pela sua forma linguística *eufemizada* de tal modo que o interesse apareça (e seja) como de fato desinteressado. Em *Les règles de l'art* (1992) Bourdieu mostra que Arnoux (proprietário de uma galeria de arte) constrói entorno de si um universo *denegado*. Ele se encontra entre o campo da consagração artística e o campo econômico da acumulação de capital, contudo ele só pode ocupar esta posição porque dissimula a verdade de sua exploração em relação aos artistas num jogo duplo entre arte e dinheiro. A eficácia da estratégia de Arnoux consiste precisamente na *denegação* do interesse financeiro e na afirmação do interesse da “arte pela arte”. Contudo, é preciso atentar para o fato de que Arnoux tem, efetivamente, interesse pela arte e um *habitus* disposto a conhecer e reconhecer as obras, em outras palavras podemos dizer que a *denegação* não é uma mentira tramada para enganar o interlocutor – a não ser que tomemos o brocardo de que “uma mentira contada cem vezes torna-se verdade”, porque ela não se torna verdade para os outros (como uma enganação), mas ela torna-se verdade para a própria pessoa que conta.

A economia econômica, ao contrário da economia simbólica, mostra a verdade da troca; mostra o preço, mostra o interesse de acumular capital econômico, existe todo um mercado de livros que mostra como uma pessoa que quer assumir uma posição dominante no campo econômico deve se portar. Tudo isso é inimaginável para a econômica simbólica na qual “o silêncio a respeito da verdade da troca é um silêncio compartilhado” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 163). Bourdieu cita a troca de dádivas entre os cabila para exemplificar que a denegação não é uma dissimulação racional, mas uma disposição incorporada compartilhada entre os agentes no campo. Ele diz que existem

(...) muitos mecanismos sociais objetivos e incorporados em cada agente que fazem com que a própria ideia de divulgar esse segredo (dizendo basta de representar, deixemos de apresentar trocas recíprocas como se fossem dádivas generosas, isso é hipocrisia, etc.) seja sociologicamente impensável. (BOURDIEU, 1996 [1994]: 163-164).

Nós só conseguimos perceber a duplicidade e a *denegação* das trocas simbólicas e a eficácia material que elas possuem na condição de abandonar a teoria da ação e os pressuposto da ação intencional e racional que essa teoria carrega, pois ela não dá conta

das disposições inconscientemente incorporadas que orientam as ações dos agentes e têm para eles mais significados que uma teoria da razão pode atribuir. Bourdieu diz que a teoria da ação que ele constrói com a noção de *habitus* compreende que as ações dos homens são baseadas em algo diferente da intenção, i.e., as disposições adquiridas de forma insensível, lenta e inconsciente, orientam os agentes para uma ou outra direção, no entanto, não se pode dizer, como supõe as teorias utilitaristas, que as ações dos agentes tenham, por princípio, a busca intencional, consciente e racional de um ou outro objetivo.

As trocas simbólicas, ao contrário das trocas econômicas, não têm por fundamento o sujeito calculista, mas o agente portador do sentido do jogo. Esse agente se orienta e age tendo como sistema de coordenadas seu passado (sua trajetória social) feito presente, sua história (individual e coletiva) que se atualiza a cada instante. Do mesmo modo, os campos simbólicos não podem ser reduzidos a lógica do campo econômico, pois são regidos por uma lógica que *denega* a verdade da troca e que compreende interesses e estratégias para além do “toma lá, dá cá” do campo econômico. Essa *denegação* aparece, linguisticamente, como uma *eufemização*, mas que, segundo Bourdieu, poderia ser também uma “conformação”, já que o trabalho simbólico exige do agente que ele entre na forma, i.e., se com-forme às exigências do campo. Ademais, as esferas simbólicas têm papel determinante para a reprodução da estrutura social e das relações sociais de dominação, o que seria impossível se a teoria bourdieusiana sucumbisse ao economicismo tal qual acusa Jeffrey Alexander.

Veremos adiante como Bourdieu concebe o conceito de capital econômico e de campo econômico para que fique demonstrado como não se pode tomá-los como os princípios a partir dos quais todos os capitais ou campos se valem, ou seja, como o elemento referencial que asseguraria a homologia entre os campos.

2.1. Capital Econômico

Uma das primeiras formas pelas quais podemos apreender a noção de econômico na obra bourdieusiana é através do conceito de capital econômico. Compete a ele dar conta da relação de apropriação dos recursos propriamente financeiros e materiais que um agente, uma família ou uma empresa, dispõe num dado momento histórico. De acordo com Bourdieu

dizemos capital econômico de duas formas: de um lado, enquanto fator de produção, ele se apresenta como terras, fábricas e trabalho e, de outro, enquanto bens econômicos, como dinheiro, patrimônios e bens culturais. Entretanto, o que Bourdieu entende como a economia propriamente econômica – que visa o acúmulo de capital econômico e estabelece relações entre dominantes e dominados acordadas com a posse ou não deste capital – é conflitada, na estrutura diferenciada do espaço social, com a economia dos bens simbólicos. Essas duas formas de trocas econômicas colocam em disputa outras relações de apropriação e de dominação compreendidas por Bourdieu também como capitais (cultural, simbólico, político, social, etc.). Como vimos, a distinção entre a economia econômica e a economia simbólica separa Bourdieu de uma apreensão economicista da estrutura de dominação, na qual a segunda é entendida como o reflexo da primeira. Por isso, veremos que o capital econômico, mesmo que nos remeta, ao menos em certa medida, ao conceito de capital presente em Marx, encontra-se, no sistema teórico de Bourdieu, envolto em relações de dependência lógico-conceituais que devem ser respeitadas e analisadas cuidadosamente, a fim de evitar uma vinculação direta e reducionista. Em outras palavras, não basta definir o capital econômico isoladamente como a propriedade privada dos meios de produção (BOURDIEU, 1996 [1994]: 30), é preciso, dado que o sistema teórico de Bourdieu é pensado de modo relacional, apreendê-lo em sinergia com outros conceitos de capital e, principalmente, em suas funções de apropriação e reprodução.

A elaboração de diferentes tipos de capital na teoria bourdieusiana tem o objetivo de fornecer ferramentas de análise que dêem conta do complexo processo de diferenciação social análogo às relações de dominação (e a reprodução destas relações). Deste modo, cada espécie de capital corresponde uma relação específica de apropriação vinculada, por sua vez, às estratégias também específicas de distinção. Assim, Bourdieu procura compreender como investimentos semelhantes (ou de grandezas equivalentes na ordem econômica) produzem resultados distintos no espaço social, pois relacionados às posições de dominação que não necessariamente têm o acúmulo de capital econômico como fim. Porém, para que seja possível que um investimento econômico resulte em vantagens culturais, políticas ou simbólicas é preciso que os capitais sejam conversíveis entre si, isto é, é preciso que o dispêndio de capital econômico, por exemplo numa viagem à Europa, possa ser convertido em vantagens sociais (capital social em termos de relações favoráveis) e

culturais (capital cultural que pode ser usado em entrevistas de emprego, no jantar com um chefe, ou num artigo científico). Veremos mais adiante, no quarto capítulo, que a taxa de conversão, ou seja, o valor relativo de cada capital específico é sempre fruto de uma disputa travada no campo do poder e no Estado, mas, para a análise aqui colocada, cabe-nos ter em vista o caráter de conversibilidade dos capitais, de tal modo que possamos perceber como o acúmulo de certo tipo de capital pode ser convertido, mesmo que não de modo perfeito e mesmo que não sem esforço, em outro⁴⁰.

Bourdieu mostra que a distribuição de capital entre os agentes e grupos sociais é o fundamento da ordem estabelecida (BOURDIEU, 2011 [1980]: 226), sendo que nas sociedades mais desenvolvidas (em oposição às sociedades pré-capitalistas nas quais o princípio de distinção fundamental localiza-se, em grande parte, no capital simbólico) os princípios de diferenciação fundamentais encontram-se na distribuição desigual de capital econômico e o capital cultural no espaço social (BOURDIEU, 1996 [1994]: 19).

Mais precisamente como expressa o diagrama de *La Distinction*, no qual tentei representar o espaço social, os agentes são distribuídos, na primeira dimensão, de acordo com o volume global de capital (desses dois tipos diferentes) que possuam e, na segunda dimensão, de acordo com a estrutura de seu capital, isto é de acordo com o peso relativo dos diferentes tipos de capital, econômico e cultural, no volume global de seu capital. Assim, na primeira dimensão, sem dúvida a mais importante, os detentores de um grande volume de capital global, como empresários, membros de profissões liberais e professores universitários, opõe-se globalmente àqueles menos providos de capital econômico e cultural, como os operários não qualificados; mas, de outra perspectiva, isto é, da perspectiva do peso relativo do capital econômico e cultural no seu patrimônio, os professores (relativamente mais ricos em capital cultural do que em capital econômico) opõe-se de maneira nítida aos empresários (relativamente mais ricos em capital econômico do que em capital cultural). (BOURDIEU, 1996 [1994]: 19)

Deste modo, notamos que, no que se refere à distribuição de capitais na estrutura do espaço social, Bourdieu estabelece dois critérios de distinção: o primeiro e, de acordo com ele, mais importante, diz respeito à posse ou não de um grande volume de capital (seja ele econômico ou cultural), sendo que é por meio deste critério que podemos identificar os grupos dominantes e os grupos dominados na estrutura social. Já a segunda forma de distinção está ligada ao peso relativo destes capitais, sendo que as estratégias empregadas

40 Em *O Senso Prático* (1980), Bourdieu compara o capital à energia, dizendo que ele age pela lei da reconversão tal qual na física as energias são reconversíveis. Por isso, os capitais são considerados por Bourdieu como a energia da física social.

nesta dinâmica passam pela luta entre detentores de diferentes espécies de capital que disputam os princípios de classificação, de visão e divisão do mundo. Assim, as classes ou grupos encontram-se separados e diferenciados (isto é, posicionados) na estrutura social pela posse de um tipo específico de capital que se retraduz, por intermédio das disposições incorporadas na forma de *habitus* em tomadas de posições (práticas) num estilo de vida unívoco. Bourdieu consegue, por isso, construir um quadro complexo das dinâmicas sociais sem reduzir as estratégias de distinção dos agentes e grupos ao primado do econômico e do cálculo racional, considerando a dimensão simbólica, cultural, social, política, etc. das relações sociais, compreendidas na sua eficácia material.

Porém, é preciso investigar não apenas a distribuição de capitais no espaço social, mas de que modo esta estrutura de distribuição desigual entre os diversos grupos dominantes e dominados perpetua-se, isto é, trataremos de analisar como se dá a transmissão de capitais (em especial o capital cultural e econômico) de geração em geração de maneira a assegurar a reprodução da estrutura de posições sociais.

Em Bourdieu encontramos duas instâncias estratégicas fundamentais correspondentes à distribuição e à reprodução destes capitais, são elas a família e a escola. Através dessas duas instituições é possível perceber como a estrutura de distribuição dos capitais e de posições sociais se reproduzem geracionalmente por meio de mecanismos insensíveis e invisíveis, enraizados na constituição mesma de uma determinada visão de mundo, de um *habitus*, que quanto mais ligada à primeira educação mais conserva a aparência de natural, pura e legítima, ou seja, menos percebida e mais inconsciente é seu fundamento arbitrário.

As famílias são a base de toda estratégia de reprodução da estrutura social tanto pela transmissão do capital econômico (na forma de patrimônio e bens) quanto pelo investimento em capital cultural, cuja primazia é dada pela escola, mas aparece também em outros processos educativos, insensíveis, como, por exemplo, viagens, frequência nos museus, óperas, acesso às bibliotecas e investimentos extra-escolares, como cursos de idiomas ou música. Além disso, a estratégia de reprodução e transmissão de capitais acontece também através da rede de relações sociais, chamada de capital social, que a família estabelece no espaço social. Bourdieu busca em Espinosa a categoria conceitual para apreciar a reprodução na instância familiar. Ele diz que a família aparece como um “corpo (*corporate*

bodies) animado por uma espécie de *conatus*” (BOURDIEU, 1994: 35), i.e., como uma tendência a preservar-se no seu próprio ser. Esse *conatus* orienta as estratégias sociais (de herança, matrimoniais, econômicas, educativas, etc.) no sentido da reprodução das posições e dos privilégios sociais. As estratégias de reprodução correspondentes à família devem ser percebidas de acordo com suas características e funções próprias: a família é o lugar do desinteresse por excelência, isso quer dizer que ela se estrutura pela denegação do cálculo racional e pela recusa da troca propriamente econômica, afirmando-se como o lugar da *philia* pura. Ademais, Bourdieu coloca que a família é percebida, acima de qualquer outra instituição, como natural e universal; é um arbitrário cultural que se encontra profundamente desconhecido enquanto arbitrário, o que o torna mais eficaz. Por isso, as estratégias familiares de transmissão de capitais raramente são conscientemente orientadas, já que aparecem na experiência dos agentes como naturais, óbvias, envoltas pelos sentimentos de amor e carinho incondicionais (BOURDIEU, 1996 [1994]: 124-135).

A vivência familiar é, para Bourdieu, um dos determinantes na constituição do *habitus* dos agentes sociais e, em grande parte, responsável pela transmissão de capitais que assegura a manutenção da ordem social. Contudo, ela não seria tão eficaz se não estivesse relacionada diretamente a outra instância, o sistema escolar, cuja função específica é a de legitimação e consagração dessa reprodução. Da mesma maneira que a família, a escola se reivindica como independente dos interesses econômicos, porém, ao contrário da família, não se vale do argumento da *philia*, mas sim da neutralidade e igualdade de oportunidades. Bourdieu argumenta que, ao *aparentar* privilegiar aptidões individuais avaliadas de acordo com o capital cultural e se colocar como um espaço que oferece chances iguais de sucesso escolar, a escola vela a relação íntima entre sucesso escolar e origem social, tendo o ganho de escamotear oportunidades que efetivamente se encontram em situações desiguais, pois vinculadas a posições desiguais na estrutura social, em aparentemente iguais. O sistema de ensino prioriza a posse do capital cultural na forma de conhecimento institucionalizado historicamente – sendo que a própria seleção do que é ou não considerado o conhecimento digno de ser transmitido pela via escolar, assim como a forma desta transmissão, é uma disputa na qual os grupos dominantes tentam impor, majoritariamente com sucesso, sua visão e seus valores como os legítimos e universais.

Na determinação da classificação coletiva e da hierarquia dos valores fiduciários atribuídos aos indivíduos ou aos grupos, todos os julgamentos *não* têm o mesmo peso, e os dominantes estão em condições de impor a escala mais favorável das preferências e de seus produtos (principalmente porque detêm um quase-monopólio de fato das instituições que, como o sistema escolar, oferecem e garantem oficialmente as posições). (BOURDIEU, 2011 [1980]: 233-234. *Grifo nosso*)

Assim, a escola tende a selecionar aqueles agentes que estão mais acordados com os valores dominantes, que são, no geral, advindos das classes dominantes. A inteligência e a capacidade de aprendizado de tais valores são os critérios pelos quais a escola seleciona e exclui, fazendo dos excluídos reconhecidamente e indiscutivelmente excluídos (BOURDIEU, 1994: 46). Sem considerar que o maior ou menor alinhamento às exigências escolares “depende do capital cultural previamente investido pela família” (BOURDIEU, 1998: 74), assim como da quantidade de tempo necessária para ser dispensada com a vida escolar – que por sua vez vincula-se a uma determinada posição no espaço social que dispensa a urgência do mundo do trabalho – Bourdieu mostra como os grupos populares e médios encontram-se, *a priori*, em desvantagem em relação as camadas dominantes. Por essa lógica, Bourdieu nota que a escola tende a transformar capital econômico e cultural herdado no seio familiar em capital escolar legitimado que é, por sua vez, predisposto a tornar-se, novamente, capital econômico e cultural na estrutura das posições sociais.

A primeira educação tem por finalidade não apenas constituir o sistema de disposições dos agentes (o *habitus*), mas também, por meio deste, assegurar a transmissão material e corporal de capitais que fundamentam a ordem estabelecida entre as posições sociais. Com isso, o capital econômico, se entendido enquanto posse dos meios de produção e bens, tem sua lógica de transmissão geracional assegurada, não apenas pelas vias jurídicas (herança), mas pelo processo educacional que estabelece uma vinculação invisível e eficaz entre capital econômico e capital cultural, de modo que o sucesso escolar apareça não como a consequência de uma posição privilegiada na estrutura social, mas como resultado do esforço e da inteligência individual, por isso, legítima. Deste modo, se apresentam como íntimas as duas lógicas econômicas tratadas por Bourdieu, da economia econômica e da economia simbólica; pois, mesmo que a posse de grande quantidade de capital econômico esteja vinculada a posições dominantes no espaço social, a implicação entre capital econômico e dominação não é unívoca, sobretudo no que diz respeito a sua transmissão. A posição dominante é assegurada pela propriedade, mas também pela legitimação desta

propriedade, envolvida em processos complexos na dinâmica social que colocam em sincronia a econômica propriamente econômica e a economia simbólica, mostrando que uma e outra são interdependentes e que os agentes, na sua vivência material, nas suas práticas, nunca estão isolados em apenas uma destas esferas, justamente porque elas não existem em si mesmas. Isso não impede Bourdieu de corresponder os capitais (econômico, simbólico, cultural, político, etc.) aos campos que, por sua vez, privilegiam um dos tipos de capital na sua lógica interna que determina, no interior deles e não de modo geral, dominantes e dominados. Veremos como o capital econômico se apresenta no campo econômico como sendo, neste espaço o capital dominante.

2.2. O campo econômico

Para Bourdieu o espaço social se organiza em campos sociais relativamente autônomos; isso quer dizer que cada campo historicamente estabelece suas próprias regras de jogo, privilegia a posse de capitais específicos e consagra posições de dominação segundo regras também específicas. A autonomia relativa permite à Bourdieu estabelecer uma relação lógica entre os campos de modo que um não seja jamais reduzido ao outro – dado que a especificidade de cada um é respeitada –, mas garante também que estes não se estruturam como totalmente independentes de tal forma que não possam se comunicar ou se influenciar mutuamente. O tema da relação entre os campos é, como já foi possível notar, central para a investigação que aqui se desenvolve e suas implicações teóricas e práticas parecem-nos bastante significativas, sobretudo, no que se refere à posição e à relação entre o econômico e o simbólico na obra bourdieusiana. No entanto, é preciso, antes de adentrarmos nesta problemática, insistir na distinção e na caracterização de cada uma das maneiras pelas quais a palavra “econômico” aparece na teoria de Bourdieu. Por isso, neste momento da análise o que nos interessa propriamente é aferir as características fundamentais do campo econômico e sua diferença em relação aos outros campos.

Tal qual ocorre com os outros campos sociais investigados por Bourdieu, também o campo econômico passou, progressivamente, por um processo de autonomização e diferenciação que o separou, ao menos relativamente, dos outros domínios da existência

social. Em oposição aos cientistas econômicos que universalizam a lógica econômica do cálculo, da poupança e do investimento à longo prazo, como se estas leis e normas estivessem sempre-já-ai, Bourdieu mostra que as transações econômicas só se constituíram enquanto campo, dotadas de um *nomos* próprio, por um longo processo que implicou o descolamento das relações mercantis da esfera familiar. Por isso, é possível investigar a gênese deste campo e averiguar quais foram as condições necessárias a serem preenchidas para que ele se autonomizasse, em outras palavras, observar como “as transações econômicas deixaram de ser concebidas com base no modelo da troca doméstica, ou seja, comandada pelas obrigações sociais ou familiares e que o cálculo dos lucros individuais – portanto o interesse econômico – impôs-se como princípio de visão dominante” (BOURDIEU, 1997: 49. Trad. nossa) passando a constituir uma lógica própria de funcionamento relativamente autônoma. Isso implica que as disposições exigidas pelo campo econômico que no capitalismo se afirmam como universais naturais ou inatas, sejam o produto de condições historicamente determinadas que necessitam, por isso, serem reproduzidas geracionalmente na história individual e na estrutura das relações de produção.

As disposições econômicas mais fundamentais, como necessidades, preferências e propensões – ao trabalho, à poupança, ao investimento, etc. – não são exógenas, isto é, dependentes de uma natureza humana universal, mas endógenas e dependentes de uma história, que é aquela mesma do cosmo econômico onde elas são exigidas e recompensadas. Quer dizer, contra a distinção canônica dos fins e dos meios, o campo econômico impõe a todos (em graus diferentes, conforme suas capacidades econômicas) os fins (o enriquecimento individual) e os meios “razoáveis” de atingi-los. (BOURDIEU, 1997: 51. Trad. nossa)

Bourdieu demonstra que a construção de disposições econômicas como disposições legítimas depende da criação de um campo econômico autonomizado. Para tanto, a formação social capitalista é frequentemente colocada por Bourdieu em contraponto às organizações que ele chama de pré-capitalistas, ou, de outro modo, sociedades nas quais o campo econômico encontra-se ainda em vias de se estruturar. Deste modo, Bourdieu logra realçar as diferenças específicas que as separam e tornam nítido o processo de autonomização do campo econômico em relação às formas de produzir e circular bens de consumo das sociedades pré-capitalistas, como é o caso entre os cabila. A estratégia de selecionar uma organização social na qual as exigências do campo econômico começam a

se impor mostra que é preciso, para que este campo se realize, que ele encontre os *habitus* estruturados e dispostos de acordo com as exigências tácitas do campo. Bourdieu nota que nos cabilas existe uma tensão entre os *habitus* constituídos tradicionalmente ao longo de gerações – acordados com a lógica da economia das trocas simbólicas que e tem no capital simbólico, portanto, nas estratégias de dissimulação (conscientes e inconscientes), o critério fundamental de distinção e legitimação – e o *habitus* econômico – do interesse e do cálculo, no qual não há espaço para a dissimulação – que passa a ser exigido pela entrada do campo econômico que impõe aos agentes uma ou outra maneira de lidar com a vida material e social.

Entretanto, a existência do campo econômico numa formação social que visa a maximização dos lucros materiais individuais e o acúmulo de capital econômico, não implica que todas as relações sociais sejam resumidas a esses objetivos e que todas as coisas transformem-se em mercadorias permutáveis entre si. Com a teoria dos campos sociais Bourdieu procura demonstrar que no espaço social existem relações estruturalmente organizadas que recusam as regras vigentes do campo econômico *stricto sensu* e que, mesmo se tivermos como objeto de análise a esfera do consumo e da produção de bens materiais, sobrevivem, ainda que em situação dominada, relações que não se formam entorno do interesse econômico (como é o caso das relações domésticas).

O campo econômico não assume então um papel totalizante das relações sociais. Ele possui uma estrutura própria, constituída, sobretudo, pela distribuição desigual de recursos (capitais entendidos na sua estrutura e no seu volume) que organizam verticalmente as empresas entre aquelas que concentram capitais e têm, por isso, poder sobre o campo e sobre a entrada no campo, o que lhes confere vantagens em relação aos pequenos proprietários. Da mesma forma as chances de entrada de um agente no campo econômico dependem das suas disposições previamente constituídas e dos recursos que possui: capital cultural, tecnológico, jurídico, organizacional, simbólico e, principalmente, capital financeiro, seja ele em ato ou em potência. O capital financeiro é, para Bourdieu, “a matriz direta ou indireta (por intermédio do acesso aos bancos) de recursos financeiros que são a condição principal (junto com o tempo) de acumulação e conservação de todas as outras espécies de capital” (BOURDIEU, 1995: 52. Trad. nossa). O capital financeiro (ou econômico) é, por isso, o capital privilegiado do campo econômico. Mesmo que não seja ele o único responsável por

assegurar uma posição de dominação, é o que dá maiores condições de intervenção e controle no campo econômico, restringindo ou expandindo o leque de possibilidades de ação dos seus portadores. As inovações tecnológicas – uma das ameaças citadas por Bourdieu à estrutura do campo econômico e aos seus dominantes –, sobretudo, quando nascidas de pequenas empresas, são, tendencialmente, adquiridas pelas grandes. Deste modo, segundo o autor, fica concentrada nas mãos de um pequeno número de empresas concorrentes (em cada setor de produção) a possibilidade de se alterar as regras do jogo e promover mudanças fundamentais na estrutura do campo.

O aspecto da concorrência no campo econômico aparece em Bourdieu em diferentes instâncias. São os setores de produção específicos que disputam para aumentar sua posição no campo global (por exemplo, aumentando a demanda de uma mercadoria específica) ou então para melhorar sua posição no mercado entre as empresas com as quais concorre (utilizando-se para isso, por exemplo, de uma diminuição nos custos da produção e no preço da mercadoria). Ademais, a própria empresa, do ponto de vista singular, funciona como um campo que estabelece no seu interior determinadas regras de jogo e lutas entre detentores de posições distintas e desiguais (entendidos nas diversas funções de trabalho e no lucro material e simbólico que cada uma destas funções proporciona). A lógica entre as empresas, os setores e o campo econômico em geral funciona segundo uma autonomia relativa, já que a empresa individual depende da sua posição no setor de produção no qual concorre e este setor depende, por sua vez, da posição que ocupa no campo econômico em geral. Mais ainda, o próprio campo econômico possui uma autonomia relativa em relação aos conflitos externos a ele, por exemplo, em relação aos outros campos e em relação ao Estado que não apenas regula o mercado, mas é também objeto de disputa dos diversos setores do campo econômico no que se refere as vantagens que ele pode oferecer (tarifas, crédito, isenção fiscal, modernização, investimento em pesquisa, etc.).

Essas disputas são feitas entre empresas, representadas no corpo de agentes singulares que, valendo-se do seu *habitus* e do seu capital acumulado, elaboram estratégias de ação de acordo com o espaço de possibilidades conjunturalmente dado. Sobre a estrutura da concorrência, Bourdieu diz que ela não pode ser entendida como uma orientação estratégica consciente e explícita. Nesse sentido (da ação estratégica), ele se aproxima de Weber para depois se diferenciar:

Como em Max Weber: “Os dois parceiros potenciais orientam suas ofertas, indistintamente, em função da ação potencial de muitos outros concorrentes reais e imaginários, e não somente pela ação potencial dos parceiros da troca” – e, em particular, da ação de *merchandage*, “a forma mais consequente da ação de mercado”, e do “compromisso de interesses”, que o encerra. Max Weber descreve aqui uma forma de cálculo racional, mas totalmente diferente na sua lógica daquele da ortodoxia econômica: os agentes não fazem suas escolhas a partir da informação fornecida pelos preços (supostamente de equilíbrio), mas levam em conta as ações e reações de seus concorrentes e “orientam-se em relação a elas”, sendo, portanto, dotados de uma informação a seu respeito e capazes de agir contra ou com eles. Porém, se ele tem o mérito de substituir *a relação com o conjunto dos produtores* pela única transação com o cliente, ele a reduz a uma *interação* consciente e refletida entre concorrentes que investem no mesmo objeto. (BOURDIEU, 1997: 61. Trad. nossa)

Ao passo que Weber centra sua análise no sujeito consciente, Bourdieu procura mostrar que mesmo no campo econômico, no qual as disputas e as estratégias não sofrem tanto, como é o caso da produção simbólica, do efeito de *denegação* e são, por isso, mais explícitas, o cálculo racional não é totalmente consciente e a razão é limitada justamente porque ela é *socialmente estruturada* e envolvida na relação de *illusio* decorrente do pertencimento ao campo – o que Weber certamente não admitiria. O *habitus* não é individual e subjetivo, mas social e coletivo, produzido pelos seus deslocamentos no espaço social, pela história individual e coletiva, por isso, não universal. Práticas conscientes dependem, segundo Bourdieu, de um conhecimento total do campo e das possibilidades de lucro, o que mesmo uma decisão mais objetiva (pautada em dados estatísticos, por exemplo) não consegue lograr, já que lhe escapa as infinitas possibilidades que o mundo social, na sua estrutura atual e na suas transformações, pode fornecer.

Podemos, com esta exposição, sistematizar a concepção que Bourdieu tem do campo econômico: (i) é um campo de forças e de lutas como os outros campos que estabelece posições dominantes e posições dominadas; (ii) os campos se estruturam pela distribuição de capitais na sua espécie e volume, sendo que no campo econômico o capital econômico é o dominante mas não o único em jogo; (iii) o campo econômico é entendido por Bourdieu como constituído por empresas que se dividem em setores de produção e empresas particulares; (iv) o campo econômico em geral e em suas partes responde à lógica da autonomia relativa; (v) no campo econômico as estratégias e interesses são menos *denegados* que nos campos simbólicos, sem serem, por isso, totalmente racionais e conscientes.

Em nenhuma destas concepções analiticamente expostas é possível considerar o campo econômico como o *que* que asseguraria a homologia estrutural entre os campos. Do mesmo modo que o capital econômico não pode ser apreendido em si mesmo, sob o risco de perdermos toda sutileza argumentativa da construção conceitual na praxeologia, o campo econômico apenas pode ser compreendido nas múltiplas relações que mantém no seu interior e com outros campos, sendo efeito tanto da produção econômica quanto da produção simbólica simultaneamente. Decorre das demonstrações apresentadas neste segundo capítulo que, em negativo, a polissemia do econômico na teoria bourdieusiana não possui condições de assumir, em nenhum dos casos nos quais ele se manifesta, o papel imanente na comunicação entre os campos, pois a própria estrutura do sistema teórico nos obriga a apreender a construção social de modo relacional e multideterminado o que afasta qualquer possibilidade de causalidade linear.

Capítulo 3. A dinâmica dos campos sociais

3. 1. A causalidade transitiva entre os campos

Até então pudemos aferir que a teoria praxeológica proposta por Bourdieu é construída nas antinomias do economicismo e que tanto o capital econômico quanto o campo econômico não exercem sua força senão num contexto determinado de numa rede complexa de relações. Assim, fica claro que a causalidade dos campos está acordada com os princípios epistemológicos que anunciamos no primeiro capítulo, isto é, que os campos não obedecem a uma causalidade linear através da qual o campo econômico determinaria, diretamente, os campos de produção simbólica, mas sim estrutural, pois se organizam em complexos de relações que envolvem sempre a economia das trocas simbólicas e a economia das trocas econômicas em certa conjuntura. Cabe-nos inquirir a teoria bourdieusiana sobre como se estabelece então a relação entre os campos, caminhando para a definição de uma teoria dos campos que leve em conta o caráter relacional da praxeologia e seus pressupostos epistemológicos.

Sabemos que Bourdieu jamais escreveu uma obra dedicada especificamente à sistematização da relação entre os campos no espaço social – ainda que em algumas passagens de suas obras de maturidade, após os anos noventa, dentre as quais podemos citar *Réponses: pour une anthropologie réflexive* (1992), ele mencione esta intenção –, por isso o trabalho que estamos desenvolvendo envolve uma abordagem atenta tanto das obras conceituais quanto daquelas dedicadas predominantemente ao estudo de casos singulares buscando, assim, trazer maior clareza e consistência à teoria de Bourdieu e aos estudos que mobilizam na prática sociológica esta teoria. Como demonstrado até então, o mundo social é dividido em campos que são sempre campos de força e de lutas relativamente autônomos. O problema consiste em saber precisamente o que significa ser “relativamente” autônomo, porque, como pudemos aferir, este “relativo” não está se referindo à produção econômica, ao campo econômico e, menos ainda, ao capital econômico; perguntamos então ao *que* ele se refere.

Observamos que na dinâmica diferencial dos campos uma das relações de causalidade determinantes na construção da teoria dos campos é a que denominamos aqui de causalidade transitiva. Essa determinação causal implica que um campo, por exemplo, o campo político, sofre influências de outros campos, como o campo escolar, acadêmico,

econômico, etc., ou seja, os campos se causam mutuamente em sua relativa autonomia. Veremos que essa causalidade transitiva pode ser observada de duas formas, distintas na ordem das razões: na primeira, tomando o campo como referente, nota-se que as transformações (mesmo que sutis) no interior de um campo e, sobretudo, das instituições que o compõe, afetam outros campos. Na segunda, agora tomando as práticas como ponto de referência, percebemos que os agentes não vivenciam apenas um campo, mas, ao longo de sua trajetória social, percorrem e são tomados por diferentes campos, ou seja, por diversas relações de *illusions* que produzem efeitos de subjetividade singulares; deste modo, o *habitus* particular se constitui por essa “jornada” individual que intersecciona, no mesmo agente, maneiras diversas – acordadas com os campos diversos nos quais teve contato – de ver, perceber e estar no mundo. Essa intersecção resulta numa *sobredeterminação* dos campos na tomada de posição de um agente. Partiremos, na discussão da causalidade transitiva, primeiramente do *habitus* e depois analisaremos os campos estabelecendo a ligação entre ambos. Com isso, acreditamos que conseguiremos vislumbrar uma das relações de causalidade atuantes na teoria bourdieusiana e, contudo, muito pouco estudada.

3.1.1. A causalidade transitiva nos *habitus*

A praxeologia coloca-nos diante da importante tarefa de voltar às coisas como elas são, i.e., Bourdieu diz que é preciso abandonar a visão soberana da estrutura (que tudo determina) e a compreensão da liberdade humana (que tudo pode), sem que, com isso, eliminemos o aspecto ativo da produção do mundo, bastando, para tanto, que o sociólogo se situe

na “atividade real como tal”, ou seja na relação prática com o mundo, essa presença pré-ocupada e ativa no mundo pela qual o mundo impõe sua presença, com suas urgências, suas coisas por fazer e por dizer, suas coisas feitas para serem ditas que comandam os gestos e as palavras sem jamais se revelar como um espetáculo (BOURDIEU, 2011 [1980]: 86)

Esse retorno à prática – à “atividade real” da qual trata Bourdieu – envolve a

compreensão de que as dinâmicas sociais são sempre estruturalmente determinadas pela história social das disputas de poder e pelo estado atual das relações entre dominantes e dominados; é nesse sentido que Bourdieu diz que os homens estão sempre-já presentes num mundo “pré-ocupado” por coisas a fazer e a dizer, isto é, num mundo que eles não criaram, mas que age (e coage) sobre eles. Entretanto, além de considerar o *opus operantum* (a estrutura dos campos) como única pressão estrutural sobre as práticas sociais, Bourdieu mostra que existe uma diferença específica entre o *opus operandum* e a maneira pela qual ele é incorporado, de modo que a interiorização das estruturas dependa sempre de inúmeros fatores que atuam numa mesma individualidade biológica. E outras palavras, retomando o que foi desenvolvido no primeiro capítulo a respeito da posição do observador, o modo pelo qual a estrutura de um campo em particular será incorporada por um agente dependerá (i) de como o agente entra em contato com esta estrutura, (ii) da posição relativa que ele ocupa no campo, (iii) da trajetória social que ele percorreu até então, isto é, de quais campos já o estruturaram e, também (iv) da sua origem social, pois ela é singularizada no processo de incorporação. Deste modo, a estrutura de um campo nunca agirá em dois agentes da mesma maneira. Este raciocínio faz com que Bourdieu tenha que colocar entre a estrutura e as práticas um elemento conceitual que dê conta das transformações da estrutura pela prática e que faça com que os agentes não sejam determinados linearmente pelas estruturas, mas sim estruturalmente, dando espaço para as transformações da própria estrutura. A incorporação das estruturas se reorganizará no agente de acordo com os quatro pontos acima citados, como disposições sociais, como uma predisposição a uma ou outra prática, a este ou aquele gosto, ou seja, como um *modus operandi* que Bourdieu denomina *habitus*. Assim, a “atividade real”, isto é, as práticas efetivamente realizadas pelos agentes, são o resultado da operação dialética entre a estrutura do campo (posição social) a incorporação dessas estruturas feitas *habitus* (disposição) que geram uma ou outra prática (tomada de posição).

De maneira mais geral, o espaço de posições sociais se retraduz em um espaço de tomadas de posição pela intermediação do espaço de disposições (ou do *habitus*); ou em outros termos, ao sistema de separações diferenciais, que definem as diferentes posições nos dois sistemas principais do espaço, corresponde um sistema de separações diferenciais nas propriedades dos agentes (ou de classes construídas como agentes), isto é, em suas práticas e bens que possuem. (BOURDIEU, 1996 [1994]: 21)

A prática é para Bourdieu o “lugar da dialética do *opus operantum* e do *modus operandi*, dos produtos objetivados e dos produtos incorporados da prática histórica, das estruturas e dos *habitus*” (BOURDIEU, [2011] 1980: 87)⁴¹. Essa relação causal que leva em conta a combinatória entre a estrutura organizada em sistema e a disposição marcada pela história de vida, faz com que os agentes mantenham sua singularidade (isto é, que um agente não seja jamais igual ao outro), mas, ao mesmo tempo, que seja possível a homogeneização dos *habitus*. Assim, a *tendência* é que agentes imersos em condições de existência semelhantes possuam disposições duráveis, i.e., *habitus* semelhantes que resultam em práticas também semelhantes, orquestradas sem serem, por isso, produto da orquestração de um maestro. Os agentes sofrem ao mesmo tempo o efeito de universalização e singularização pela interiorização da exterioridade – que, quando interiorizada, contrasta e interage com toda a história passada feita corpo – e a exteriorização da interioridade que produz práticas tão mais próximas quanto mais próximas se encontram as condições materiais e sociais de sua produção (BOURDIEU, 2000 [1972]: 264). Isso faz com que agentes de um mesmo grupo ou classe tenham práticas acordadas, homogeneizadas, mas também que estes agentes, dada a particularidade de sua trajetória, tenham tomadas de posições relativamente distintas que possam alterar – sempre de acordo com as condições objetivas das relações de poder e da posição que o agente ocupa nessas relações – a estrutura atual dos campos, ou melhor, as regras do jogo que definem a posição legítima e não legítima.

Produto da história, o *habitus* produz as práticas, individuais e coletivas, portanto, da história, conforme os esquemas engendrados pela história; ele garante a *presença ativa das experiências passadas* que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, tendem, de forma mais segura que todas as regras formais e que todas as normas explícitas, a garantir a conformidade das práticas e sua constância ao longo do tempo. Passado que sobrevive no atual e que tende a se perpetuar no porvir ao se atualizar nas práticas estruturadas de acordo com seus princípios. (...) Ao escapar à alternativa das forças inscritas no estado anterior do sistema, no exterior dos corpos, e das forças interiores motivações surgidas, no instante, da decisão livre, as disposições interiores,

41 Encontramos aqui uma homologia entre a produção do conhecimento sociológico que Bourdieu defende (e que analisamos no primeiro capítulo desta dissertação) e a produção da prática, pois tanto a prática quanto a praxeologia são decorrentes da operação dialética entre a estrutura e a ação, tomadas numa relação de determinação estrutural. Essa homologia é relevante, pois nos mostra que a epistemologia do autor e seu sistema teórico encontram-se em confluência.

interiorização da exterioridade, permite que as forças exteriores sejam exercidas, mas segundo a *lógica específica dos organismos* nos quais estão incorporadas, ou seja, de maneira durável, sistemática e não mecânica. (BOURDIEU, 2011 [1980]: 90-91. *Grifo nosso*)

Essa “lógica específica dos organismos”, que é característica dos *habitus* da qual trata Bourdieu no excerto acima, fundamenta a diversidade na homogeneidade de membros do mesmo grupo ou classe. Temos, assim, a homogeneidade decorrente da interiorização das mesmas estruturas fundamentais e as diferenças sistemáticas produzidas pela “presença ativa das experiências passadas” que resultam em visões de mundo singulares, mas concentradas. Isso ocorre porque, de acordo com Bourdieu, as estruturas são sempre incorporadas como sistemas e não uma a uma, estando também em confluência com os princípios específicos de visão de mundo característicos da história de cada agente. Encontramos aqui as condições de possibilidade para pensarmos uma teoria da distinção, na qual os *habitus* são distintivos e, também, operadores de distinções, de modo que colocam “em prática princípios de diferenciação diferentes ou atualizam diferenciadamente os princípios de diferenciação comuns” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 22). Contra as diferenciações por pares de oposição (atribuídas ao estruturalismo), que Bourdieu considera um reducionismo, o autor sustenta que os princípios de diferenciação que a prática social coloca simultaneamente (sincronia), mas também sucessivamente (diacronia) na relação com a situação objetiva na qual se encontra, opera uma taxionomia que não é fixa (como seria o caso, por exemplo, das dicotomias entre homem/mulher, lua/sol, feio/bonito, aceitável/inaceitável), mas que é acordada com os múltiplos pontos de vista, isto é, com as múltiplas possibilidades de *habitus*/singularidades existentes, que classificam o mesmo dado de acordo com a visão de mundo estruturada pela trajetória social. Por isso “o mesmo termo pode então entrar numa infinidade de relações” (BOURDIEU, 2000 [1972]: 332) sem estar preso ou substancializado por um princípio único de divisão⁴².

42 No quarto capítulo de *Esboço de uma Teoria da Prática*, Bourdieu tratará do tema da incorporação das estruturas. A ação pedagógica responsável pela incorporação é decorrente de um trabalho contínuo e longo, na maior parte insensível, anônimo e difuso, que envolve todo o grupo e o ambiente simbólico estruturado. A matriz prática que o trabalho pedagógico inculca passa muitas vezes longe do discurso e da consciência. Bourdieu dirá que os agentes não imitam modelos estruturados e enunciados, mas sim a prática uns dos outros. Deste modo, o aprendizado corporal vai de prática à prática, sem que com isso seja fruto de uma determinação mecânica. As aquisições dos *habitus* se dão por séries que contêm nelas toda uma estrutura sistematizada que é incorporada junto. Assim, a ação pedagógica não se faz de elemento por elemento, mas por conjuntos conectados, em que um elemento “puxa” o outro. Por isso, o agente é capaz de aprender

Consequentemente, podemos aferir que cada agente constitui, diante das possibilidades de tomadas de posição dadas pela relação entre a posição ocupada num campo e as disposições interiorizadas, uma *lógica dos possíveis*, isto é, um leque de possibilidades práticas que se apresentam como mais ou menos favoráveis diante da situação em que ele se encontra. Esse leque de possibilidades aparece para o agente como futuros possíveis, determinados pelo seu passado, como uma forma de disposição prática (corporal), um *sentido do jogo*, de modo que as possibilidades nunca são objetivadas conscientemente e sistematicamente. É nesse sentido que Bourdieu afirma que “é na história que reside o princípio de liberdade em relação à história” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 71), pois a liberdade para a praxeologia, como vimos no primeiro capítulo, está justamente em conhecer as determinações sociais que nos possibilitam tomar uma posição e não de outra em dada situação, assim, conhecer a história (e a nossa própria história) é uma forma de conhecer a trama causal que estrutura as relações sociais atuais e vislumbrar possibilidades objetivas de tomada de posição diante delas.

É possível, portanto, compreender como a relação entre os campos que chamamos de transitiva é dada pelo percurso dos agentes de um campo a outro. Voltando a “atividade real” de que tratou Bourdieu, é evidente que os agentes ao longo de suas vidas entram em contato com diversos campos, cada qual com um *efeito de illusio* específico que ao se comunicar com as disposições prévias desses agentes, dadas por suas trajetórias pessoais, reestrutura suas visões de mundo, isto é, os agentes não constituem uma identidade homogênea baseada na *illusio* de um só campo, mas um *habitus* que porta e transforma sistematicamente as diversas estruturas dos campos sociais com as quais tais agentes entraram em contato. Em outras palavras, os agentes são estruturados inicialmente, conforme demonstramos anteriormente, pelas relações familiares e escolares, mas podem ser, e no geral são, também estruturados ao longo do seu processo de socialização (como, por exemplo, na educação sentimental da qual trata Bourdieu em *As Regras da Arte*) por outros campos (religioso, político, artístico, burocrático, etc.) que corroboram de maneira distinta, dependendo do peso que lhes é atribuído pela educação primeira, para a constituição do *habitus* singular de cada agente. Isso faz com que os *habitus* nunca sejam

e agir em novas situações sem saber (conscientemente) como ele aprendeu as disposições necessárias para tanto (BOURDIEU, 2000 [1972]: 285-287).

iguais, mesmo que possam ser homogêneos quando produzidos nas mesmas (ou semelhantes) condições materiais de existência⁴³. Os *modis operandi* são constituídos de acordo com a história singular de cada pessoa e relativos à interiorização sistemática das estruturas que constituem um leque de possibilidades de ação – uma lógica dos possíveis – dependentes da história individual. Deste modo, as tomadas de posição são sempre correlativas a essa trajetória social, fazendo com que as estruturas dos campos pelos quais o agente passou determinem, num complexo estruturado e singularizado no *habitus*, a visão de mundo do agente. Assim, os *habitus* são sempre determinados, ou seja, constituídos estruturalmente pelos efeitos de *illusiones* de múltiplos campos, isto é, são sempre *sobredeterminados* e é isto que constitui o *efeito de subjetivação* propriamente dito. Ao mesmo tempo que certo *habitus* é sobredeterminado pelos campos os quais percorre em sua trajetória, não se pode dizer que há senão uma equivocidade no efeito de subjetivação sobre ele, a saber, a sobredeterminação simultânea das *illusiones* singularizando o agente através da unidade de sua subjetividade. O efeito mesmo de subjetividade é também, na mesma medida que incorporação das *illusiones* dos campos, i.e., da interiorização da exterioridade de modo que provoque uma homogeneização do senso prático, um princípio de diferenciação dos campos na exteriorização da interioridade. Isto é a precisa definição de *habitus* como conceito de apreensão da individualidade real – os agentes – em movimento incessante através de uma dialética da temporalização entre a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade simultaneamente: a retenção e a protensão, em termos temporais, das aquisições e disposições de certo agente.

Em *A ontologia política de Martin Heidegger*, Bourdieu mostra como o discurso filosófico de Heidegger, dirigido objetivamente ao campo filosófico, é determinado pela política na qual o filósofo alemão encontrava-se imerso e da qual ele partilhava⁴⁴.

43 A fim de definir a relação existente entre as classes sociais, os *habitus* e as individualidades biológicas (que para Bourdieu nunca podem ser excluídas da análise científica), Bourdieu dirá que é preciso compreender que os *habitus* são subjetivos, mas não individuais, pois constituem esquemas de percepção, apreciação e ação decorrentes da interiorização da história coletiva e da trajetória individual. Os esquemas sistemáticos, que o *habitus* porta como disposições, são mais próximos quanto mais estes agentes (enquanto individualidades biológicas) são submetidos aos mesmos condicionamentos, ou seja, as mesmas condições materiais de existência. Assim, existe uma harmonização dos *habitus* pela homologia de visões de mundo que caracterizam uma classe ou um grupo (BOURDIEU, 2000 [1972]: 283-284).

44 Sartre no artigo “À propos de l’existentialisme: mise au point” publicado primeiramente na revista *Action* em 1944 e reeditado, anos mais tarde, em *Les Écrits de Sartre* (1970), defende que Heidegger “era filósofo bem antes de se tornar nazista” (1970: 654) e que sua filiação com o nazismo, mesmo que condenável, deveria

Ele [Heidegger] integra efetivamente todo o conjunto das disposições e dos interesses associados às diferentes posições ocupadas em campos diferentes (no espaço social, a do *Mittelstand* e da fração universitária desta classe, na estrutura do campo universitário, a do filósofo, etc.) e também a trajetória social conduzindo a estas posições, a do universitário da primeira geração, colocado em situação instável, a despeito de seu êxito no campo intelectual. É esse hábito que, como produto integrado de determinismos relativamente independentes, opera a integração permanente de determinações resultantes de diferentes ordens nas práticas e nos produtos essencialmente *sobredeterminados*. (BOURDIEU, 1989 [1975]: 65-66).

Não foram poucas as críticas que Bourdieu recebeu por essa obra – das quais a mais conhecida talvez seja a de Gadamer⁴⁵ – principalmente pela heresia em mostrar como o discurso filosófico – tido como discurso “puro” por excelência – é atravessado por determinações que não se resumem apenas ao campo e aos interesses filosóficos, mas são, outrossim, determinados pela trajetória social de seu produtor. Segundo a análise de Bourdieu, as tomadas de posição de Heidegger são, simultaneamente, política e filosoficamente orientadas criando, por isso, a possibilidade de tratarmos da interação de campos distintos e com regras distintas, mas que, na prática singular de um agente, são socialmente determinados e interseccionados por diferentes *illusiones* (do campo político e do campo filosófico) para a produção de um discurso unívoco.

O mesmo ocorre e pode ser notado em *As Regras da Arte*. Bourdieu argumenta que o romance de Flaubert pode ser lido como um experimento sociológico, em que se justapõem dois campos de poder antagônicos, o econômico e o artístico, diante dos quais os personagens são posicionados de acordo com sua origem social, sua trajetória pessoal, os

ser vista como decorrente da situação política na qual ele estava imerso, diante da qual ele agiu seja por ingenuidade, seja por oportunismo, seja por conformismo, mas que, de todo modo, sua filosofia não pode ser concebida como nazista (ou como contendo elementos nazistas) apenas porque ele se filiou ao Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães. Sartre opera uma cisão – muito provavelmente para “justificar” as influências do pensamento heideggeriano na sua filosofia – entre o sujeito filósofo e o sujeito político de Heidegger, justamente o oposto do que Bourdieu procura argumentar com sua análise sobre a obra teórica de Heidegger. Em contraposição à Sartre, o filósofo francês Jean-Pierre Faye publica em 1972 um estudo sobre o discurso dos regimes totalitários, em que aborda a filosofia de Heidegger identificando-a com o nazismo e, em 1994, publica *Le Piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, ensaio no qual a relação entre a dimensão filosófica do autor e a dimensão política se justapõe mais claramente para o leitor. Em 2014 são publicados *Les cahiers noirs (Schwartzes Hefte)* de Heidegger que reúnem seus escritos entre 1931 e 1946; de acordo com seu editor, Peter Trawny, esses cadernos demonstram o anti-semitismo de Heidegger em análises filosóficas de modo indiscutível (TRAWNY, 2014).

45 Conferir o ensaio “Heidegger e a sociedade – Bourdieu e Habermas” publicado na obra *Hermenêutica em retrospectiva* (2007).

capitais por eles acumulados e as condições atuais dos campos⁴⁶. Desta combinatória complexa envolvendo a relação entre *habitus* e campo, entre disposição e posição social, observamos surgir possibilidades outras que não a imersão num ou noutro jogo social específico. No romance os agentes tomam posições que ora satisfazem as regras de jogo do campo econômico e ora correspondem às demandas do campo artístico, de modo que de tais intersecções surgem posições intermediárias, determinadas pelas diversas relações de *illusiones* que os agentes entram em contato ao longo da história e que, ao se combinarem (singularizando-se), constituem paulatinamente os *habitus* desses agentes. Em outras palavras, os personagens circulam por diversos cenários (a universidade, a taberna, a galeria de arte, jantares, etc.) e transportam, nas suas disposições feitas corpo, as determinações (combinadas e reordenadas) que estruturaram os seus *habitus* que são, simultaneamente, pressionadas e reestruturadas pelos efeitos de *illusiones* dos espaços pelos quais passam, mas são também determinantes e estruturantes destes espaços, corroborando, assim, para sua continuidade e/ou transformação. A *sobredeterminação* das *illusiones* dos campos fica clara tanto nas tomadas de posição de Arnoux (comerciante de arte) que justapõe o campo artístico e o campo econômico, aparecendo, como diz Bourdieu, como um artista para os burgueses e como um burguês para os artistas, mas também na casa de Rossante (a qual poderíamos caracterizar, correndo o risco de perder a sutileza da personagem, como um meio termo entre uma prostituta de luxo e uma cortesã) que concentra em sua casa (na lógica dos possíveis de sua atuação) a liberdade e a criatividade do campo da arte e o luxo e o dispêndio do campo econômico⁴⁷. Porém, talvez seja em Frédéric, o protagonista do romance de Flaubert, que podemos notar a causalidade transitiva dos campos mais

46 Bourdieu compara o espaço no qual ocorre o romance a um campo de força, que exerce atração e repulsão, nele “cinco adolescentes – dentre os quais o herói, Frédéric – provisoriamente agrupados por sua posição comum de estudantes, serão lançados neste espaço, tais como partículas num campo de força, e suas trajetórias serão determinadas pela relação entre as forças do campo e sua própria inércia. Esta inércia está inscrita, por um lado, nas disposições que eles devem a suas origens e as suas trajetórias, e que implica uma tendência a perseverar numa maneira de ser, assim, uma trajetória provável e, por outro lado, no capital que eles herdaram e que contribui para definir as possibilidades e impossibilidades que o campo lhes assinala” (BOURDIEU, 1992: 31).

47 A casa de Rossanete é um “lugar feito para agradar” ou, como bem coloca um dos personagens do romance de Flaubert, “uma pequena festa de família” que combina *habitus* distintos, advindos de posições sociais distintas. Isso não significa que neste espaço tudo seja possível e que todos são bem-vindos, pois se trata de uma “reunião de família as avessas, em que a ligação de dinheiro e conveniência serve para manter a relação de coração, permanece dominada, como a missa negra, por aquilo que nega: todas as regras e virtudes burguesas dela são banidas, salvo o respeito pelo dinheiro que, como alhures a virtude pode impedir o amor” (BOURDIEU, 1992: 30. Trad. nossa).

nitidamente, pois é nele *sobredeterminada*, no seu *habitus*, a disposição de um burguês (que herda sem querer ser herdado, mas que carrega no corpo e, portanto, nas práticas, as maneiras sutis e delicadas típicas da burguesia), mas também a de um artista (que pinta quadros e escreve poemas) e a de um político (que apoia os revolucionários e socialistas).

Observamos, assim, que os *habitus* dos agentes não podem ser correspondentes a apenas um campo, pois carregam consigo, nas disposições feitas corpo, a interiorização de regras de jogo alinhadas às *illusiones* de cada campo no qual eles passaram e que fazem parte da sua *trajetória social*. As estruturas estruturantes dos campos que atuam (ou atuaram) num agente são, portanto, sistematizadas e reordenadas em possibilidades práticas de ação. Deste modo, os campos, mesmo que mantendo sua autonomia relativa são sempre espaços de disputas sujeitos às determinações estruturais intervindas de outros campos, provenientes, por sua vez, de agentes que percorreram estes outros campos e que produzem práticas alinhadas às regras do jogo do campo no qual se encontram, mas também *sobredeterminadas* pelos diversos campos que estruturam sua visão de mundo. Agora, resta-nos investigar como os campos, dado que sua autonomia se mantém, relacionam-se entre si estruturalmente, ou seja, como as regras do jogo de um determinado campo estão sujeitas às intervenções estruturais de outros campos sem que, no entanto, sejam redutíveis a elas.

3.1.2. A causalidade transitiva nos campos

A fim de tratar da causalidade transitiva entre os campos, do ponto de vista do efeito que um campo tem sobre os demais campos, é preciso ter em vista que os campos não são entidades reais e substanciais, mas nominais e relacionais. Em outras palavras, um campo não existe substancialmente enquanto coisa material que pode ser vista ou tocada, mas como espaço de disputas entre agentes que produzem determinadas práticas acordadas (sem ser produto de um acordo explícito) com as exigências tácitas que se encontram em jogo. Segundo Bourdieu, a existência do campo (em suas regras e lógica interna de disputa) e das práticas (produzidas de acordo com estas regras e estrategicamente orientadas para mantê-las ou subvertê-las) é concomitante, isto é, “os agentes criam os espaços – por

exemplo, as empresas no caso do campo econômico – e os espaços só existem (de alguma maneira) pelos agentes e pelas relações objetivas entre os agentes que aí se encontram” (BOURDIEU, 2004 [1997]: 23), sem que possamos estabelecer uma anterioridade real ou lógica do campo ou das práticas. Nesse sentido, podemos conceber os campos em Bourdieu de maneira análoga a como eles são apreendidos pela física, ou seja, como a “propriedade do vazio de gerar forças”, sendo que cada campo gera um campo de força específico: esse efeito de especificidade é notado no caso de um experimento quando os cientistas jogam, por exemplo, um pósitron num campo *x* e notam nele um movimento *a*, ao passo que se jogado num campo *y* ele terá um movimento *b*. Tal qual o conceito de campo da física (como, os campos eletromagnéticos), os campos em Bourdieu também possuem a propriedade de gerar força que, conforme já pudemos aferir, estabelece uma dinâmica própria de disputas, ou seja, um movimento próprio. Entretanto, Bourdieu faz questão de frisar que os campos sociais, mesmo seguindo suas próprias regras, não são jamais encerrados em si mesmos, o que implica concebê-los como relativamente autônomos uns em relação aos outros.

Os agentes num campo encontram-se diante de um sistema comum de coordenadas – que Bourdieu chama de *espaço de possíveis*⁴⁸ – determinado pela estrutura do campo que faz com que “os produtores de uma época sejam ao mesmo tempo situados, datados e relativamente autônomos em relação às determinações diretas do ambiente econômico e social” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 53). Sendo assim, toda produção intelectual e artística, por exemplo, mas também toda tomada de posição (toda prática), não pode ser *reduzida* às determinações políticas e econômicas de uma época específica, da mesma maneira que não pode ser reduzida às regras internas do próprio campo. A noção de autonomia relativa é frutífera para a sociologia justamente porque ela nos permite apreciar o espaço social nas suas diferenças e semelhanças específicas e nas suas relações de interdependência, mostrando a insuficiência das análises externas, que tomam toda a obra e toda a prática como determinadas univocamente pelo contexto econômico-político, e também das análises internas, que compreendem, por sua vez, as obras e as práticas como formas puras,

48 A *lógica dos possíveis*, que tratamos anteriormente, se refere ao sistema de coordenadas do agente, produzido pelas disposições incorporadas nele ao longo de sua vida. Já o *espaço de possíveis* é o conceito que Bourdieu mobiliza para tratar do espaço de coordenadas presente num campo em particular. O primeiro tem, por isso, como foco as possibilidades práticas do agente e, o segundo, as limitações estruturais do campo.

produzidas independentemente do contexto político-econômico, como atemporais e a-históricas.

Destarte, os campos, dada sua autonomia relativa, possuem então um limite estrutural que corresponde ao limite do seu campo de forças, ou seja, o limite no qual as regras e as disputas entorno das quais ele subsiste são aderidas e efetivas, mais ainda, eficazes. Esse limite não é um círculo bem riscado no espaço geográfico que coloca uns fora e outros dentro, mas um espaço simbólico no qual o efeito de *illusio* que o campo põe e impõe se realiza nas práticas dos agentes.

Para resumir em poucas frases uma teoria complexa, eu diria que cada autor ocupa uma posição em um espaço, isto é em um campo de forças (irredutível a um simples agregado de pontos materiais), que é também um campo de lutas visando conservar ou transformar o campo de forças, só existe e subsiste sob as *limitações estruturadas do campo* (por exemplo, as relações objetivas que se estabelecem entre os gêneros); mas também que ele afirma a distância diferencial constitutiva de sua posição, seu ponto de vista, entendido como vista a partir de um ponto, assumindo uma das posições estéticas possíveis, reais ou virtuais, no campo de possíveis (tomando, assim, posição em relação a outras posições). Situado, ele não pode deixar de situar-se, distinguir-se, e isso, *fora de qualquer busca pela distinção*: ao entrar no jogo, ele aceita tacitamente as limitações e as possibilidades inerentes ao jogo, que se apresentam a ele como a todos aqueles que tenham percepção desse jogo, como “coisas a fazer”, formas a criar, maneiras a inventar, em resumo, como possíveis dotados de uma maior ou menor “pretensão de existir”. (BOURDIEU 1996 [1994]: 64-65. *Grifo nosso*)

Assim, o campo existe na e pela disputa entorno dele que visa à apropriação e a distribuição de capitais específicos, disputa esta que mobiliza os agentes ao redor de uma luta específica no *limite estrutural do campo* num momento dado da história. As mudanças que ocorrem num campo encontram-se, frequentemente, relacionadas à luta entre detentores e pretendentes, que, por sua vez, constituem, elas mesmas, a história do campo. Entretanto, por maior que seja a autonomia do campo e por mais longa que seja sua história específica entorno da qual as tomadas de posição se orientam, “o resultado dessas lutas nunca é completamente independente de fatores externos” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 65), ainda que seja preciso considerar que quanto maior a autonomia, menor a probabilidade de que tais fatores interfiram na sua estrutura.

Podemos extrair do que foi dito até então três pontos fundamentais: (i) primeiramente que a autonomia relativa de um campo cresce conforme se desenvolvem as lutas entorno deste campo, i.e., de acordo com a história do campo. (ii) em seguida, que os campos mais

autônomos sofrem menos a ação de fatores externos a ele, ainda que sofram de alguma forma e em alguma medida. E (iii) por fim, que os campos encontram-se, no limite, sempre posicionado em relação a outros campos.

Em *Os Usos Sociais da Ciência* Bourdieu questiona os limites aos quais o campo científico está submetido, investigando, para tanto, o grau de autonomia que ele possui. Combatendo a noção de ciência pura, que obedece apenas às suas próprias leis, e de ciência escrava, submetida às pressões diretamente econômicas e políticas, Bourdieu dirá que é preciso analisar qual é a natureza das pressões externas que se impõe ao campo científico (e aos seus subcampos).

Uma das grandes questões que surgirão a propósito dos campos (ou dos subcampos) científicos será precisamente acerca do grau de autonomia que eles usufruem. Uma das diferenças relativamente simples, mas nem sempre é fácil de medir, de quantificar, entre os diferentes campos científicos, isso que se chamam as disciplinas, estará, de fato, em seu grau de autonomia. A mesma coisa entre as instituições. (BOURDIEU, 2004 [1997]: 21)

O grau de autonomia do campo refere-se ao poder de refração do campo, ou seja, o poder de impedir ou transformar as intervenções de outros campos e instituições fazendo valer as suas próprias leis. No que diz respeito à sociologia – que pode ser compreendida como um subcampo no interior do campo acadêmico⁴⁹ –, e a seu poder de refração, Bourdieu coloca que um dos maiores problemas que ela enfrenta diz respeito ao fato de que intervenções heterônimas e pouco qualificadas que a ela advém de áreas externas ao campo acadêmico e científico, como, por exemplo, do campo do jornalismo, são frequentes e atuantes, sem que sejam imediatamente desqualificadas. Nesse sentido, Bourdieu conclui que quanto menos autônomo é um campo, mais a concorrência é imperfeita, fazendo com que seja lícito que agentes e instituições ou mesmo que as transformações em outros campos intervenham na disputa e nas regras desse campo. No que se refere à ciência,

49 Dado que os campos na teoria bourdieusiana são entidades nominais, que só existem na disputa específica entre os agentes neles envolvidos, ou seja, dado que a luta entre dominantes e dominados entorno de uma relação de apropriação e legitimação específica é que determina e diferencia um campo de outro – lembrando que é por diferença e semelhança que os campos se especificam –, então a constituição de lutas específicas no interior de um campo pode gerar o que Bourdieu denomina de subcampo. Esse processo ocorre em todos os campos sociais analisados por Bourdieu. O campo da arte, por exemplo, se diferencia pelo suporte (pintura, fotografia, música, dança, etc.) e por correntes estéticas (realista, classicista, impressionista, moderna, contemporânea, popular, erudita, etc.), já o campo religioso por doutrinas religiosas, o campo econômico por setores de produção, etc.

Bourdieu defenderá que o grau de autonomia e de refração das pressões advindas de outros campos deve ser alta e eficaz.

Para fazer progredir a cientificidade é preciso fazer progredir a autonomia e, mais concretamente, as condições práticas de autonomia, criando barreiras na entrada, excluindo a introdução e a utilização de armas não específicas, favorecendo formas reguladas de competição, somente submetidas às imposições da coerência lógica e da verificação experimental. (BOURDIEU, 2004 [1997]: 42-43)

No entanto, ao mesmo tempo em que Bourdieu critica intervenções exteriores ao campo como sendo prejudiciais à autonomia do campo, ele também assinala que essa fronteira porosa que a autonomia relativa estabelece é responsável, em grande parte, pelas transformações fundamentais nos campos, como, por exemplo, as grandes revoluções científicas e as transformações na linguagem pictórica. Em *Science de La Science et Réflexivité* (2001) Bourdieu diz que as inovações na ciência são engendradas pela intersecção entre disciplinas e campos.

As fronteiras das disciplinas são protegidas por um direito de entrada mais ou menos codificado, estrito e alto e mais ou menos marcado, elas estão, por vezes, em disputas e lutas com as disciplinas vizinhas. É possível existir intersecções entre as disciplinas, algumas vazias outras plenas, que oferecem a possibilidade de extrair idéias e informações de um número e de um leque mais ou menos grande de fontes. (A inovação nas ciências se engendra frequentemente nas intersecções). (BOURDIEU, 2001: 130. Trad. nossa)

Tratamos até então da relação entre campos, ou melhor, entre subcampos, estreitamente ligados, porque referentes ao campo acadêmico e intelectual. Entretanto, os campos em geral, dada a sua relativa autonomia e considerando seu grau de refração, também causam-se mutuamente. De acordo com Bourdieu, uma das maneiras mais visíveis que podemos invocar para observarmos a causalidade entre campos refere-se às transformações no campo escolar (espaço por excelência da reprodução e da legitimação das posições sociais) e como tais transformações afetam os outros campos. Ele procura mostrar em diversas obras dedicadas à análise do sistema de ensino, das quais a mais conhecida é sem dúvida *La Reproduction* (1970), escrita em conjunto com Jean-Claude Passeron, como

(...) a lógica do modo de reprodução na sua feição escolar (...) e as contradições que o caracterizam, podem estar, ao mesmo tempo, e sem contradição, na base da reprodução das estruturas das sociedades avançadas e de uma série de mudanças que as afetam” (BOURDIEU, 1996 [1994]: 45).

Assim, o peso das transformações e das crises no campo escolar afetam tanto o campo político quanto o campo econômico e cultural. Em *Homo Academicus* Bourdieu mostra que o acontecimento de maio de 68 que mobilizou toda a França fora uma expressão visível da contradição entre a superprodução de diplomas e a desvalorização desses diplomas. Essas transformações são, evidentemente, provenientes do campo escolar e universitário, mas intervieram no campo político. Ademais, essa mesma relação (de superprodução/desvalorização de diplomas) influencia o campo econômico na oferta e remuneração de empregos, da mesma maneira que as inovações no campo do conhecimento científico determinam a criação de novas áreas de trabalho e novos setores de produção. Por fim, podemos constatar com Bourdieu como as mudanças estruturais no campo escolar influenciam as transformações no campo artístico, sendo inclusive uma das determinantes para o surgimento de novas escolas artísticas.

Assim, por exemplo, o sucesso da revolução impressionista não teria sido possível, sem dúvida, se não fosse o surgimento de um público de jovens artistas (os aprendizes) e de jovens escritores, determinado por uma “sobreprodução” de diplomas, resultante de transformações concomitantes do sistema escolar. (BOURDIEU, 1996 [1994]: 65)

Observamos assim que os campos encontram-se no espaço social relacionados e posicionados uns em relação aos outros. Entretanto, a lógica desta relação não obedece a uma determinação direta e linear, pois as estruturas dos campos e suas regras e lutas internas não são redutíveis entre si. Através do conceito de autonomia relativa podemos aferir que os campos estabelecem entre eles relações estruturais, mostrando que a determinação de um campo noutro campo dependerá sempre do grau de autonomia referente ao campo e também ao estado atual das disputas internas.

3.2. A causalidade imanente

Em *A Distinção* (1979) Bourdieu deixa claro que os gostos (aqueles considerados

como legítimos num determinado momento histórico) são uma questão de classe e de luta de classes. A lógica de constituição do gosto legítimo tem por base os princípios cognitivos que classificam o mundo e que atribuem mais poder àqueles que detêm o monopólio da classificação que correspondem, de acordo com Bourdieu, em grande parte nas sociedades capitalistas, ao monopólio das instituições, sobretudo, a escolar. O que torna o gosto um aspecto de distinção eficaz nas sociedades contemporâneas é, principalmente, o processo de objetivação das instituições que faz com que os princípios distintivos deixem de ser função (efeito de violência simbólica) de uma só pessoa ou de um grupo de pessoas – como é o caso analisado por Bourdieu entre os cabila, onde a lógica de distinção e de classificação do mundo deve ser reafirmada constantemente pela transmissão oral para que possa reproduzir-se geracionalmente⁵⁰ – e passem a ocupar um lugar objetivo e universal na sociedade, isto é, um espaço de referência pelo qual todos (ou quase todos) os agentes passam. Nesse sentido, a democratização-universalização da escrita desempenha um papel fundamental, pois supera os limites antropológicos da memória individual, ao passo que as instituições (o direito, o Estado, a escola, etc.) asseguram a legitimação da reprodução das posições sociais de forma durável, independente da ação ou da vontade individual de um agente, pela reprodução dos princípios cognitivos de classificação do mundo (BOURDIEU, 2011 [1980]: 208-209).

Ademais, a eficácia da lógica de distinção objetivada pelas instituições é atribuída ao fato desta lógica ser estruturadas como sistema. Por exemplo, o gosto pela arte pictórica impressionista (Monet, Cézanne, Renoir e também Rodin na escultura) acompanha o gosto pela música impressionista (de Debussy e de Ravel) na medida em que estas artes, que aparentemente direcionam-se para sentidos humanos distintos (os olhos e os ouvidos), se constituem enquanto linguagens simbólicas sistematizadas e convergentes, ou seja, no caso exemplificado, na crítica à forma dura, rígida e finalizada, em favor da fluidez dos sentidos,

50 Em *O Senso Prático* no capítulo intitulado “Os modos de dominação”, Bourdieu argumenta, baseando-se nos Cabilas, que o capitalismo só encontra condições plenas de seu desenvolvimento com o surgimento da escrita e da escola: “(...) em resumo, por não ser assegurada por uma delegação oficialmente declarada e institucionalmente garantida, a autoridade pessoal não pode se perpetuar de forma durável senão por meio de ações que a reafirmam praticamente por sua conformidade aos valores que o grupo reconhece (...). Enquanto não for constituído o sistema dos mecanismos que garantem por seu próprio movimento a reprodução da ordem estabelecida, não basta os dominantes *laissez-faire o sistema* que dominam para exercer de modo durável a dominação; é preciso que trabalhem cotidianamente e pessoalmente na produção e na reprodução das condições sempre incertas da dominação” (BOURDIEU, 2011 [1980]: 217).

da harmonia e da obra como um espaço incompleto. Tudo isso é sentido no corpo – ou melhor, é feito corpo –, e estrutura os princípios cognitivos do *habitus*. Mas não só. Os sistemas simbólicos que são constituintes de uma obra de arte em particular se compõem de partes que não estão diretamente relacionadas à obra em si, mas às práticas vinculadas imanentemente a ela. Os sistemas simbólicos estão conectados a uma maneira de se portar, de valorizar determinada posição política ou religiosa, a empregar determinado vocabulário, entonação de voz, a selecionar preferências em relação ao vestuário, ao cortejo amoroso, às amizades, enfim. Isso não quer dizer que a obra (impressionista, no caso) estruture univocamente uma maneira de ser e estar no mundo, mas que simultaneamente as estruturas simbólicas historicamente constituídas “puxam” signos distintos e distintivos interrelacionados e interseccionados na prática e na posição de classe do agente. Essa estrutura complexa de constituição de subjetividade e de agrupamentos mais ou menos homogêneos – lembrando que a semelhança pressupõe a diferença – faz com que a economia das trocas simbólicas imiscuída com a econômica das trocas econômicas, nas sociedades onde o grau de institucionalização dos sistemas simbólicos é alto, demonstre grande estabilidade e, conseqüentemente, elevado poder na reprodução da estrutura de dominação.

Dado que as estruturas de percepção e de avaliação são, no essencial, produto da incorporação de estruturas objetivas, a estrutura de distribuição do capital simbólico tende a demonstrar grande estabilidade. E as revoluções simbólicas supõem uma revolução mais ou menos radical dos instrumentos de conhecimento das categorias de percepção. (BOURDIEU, 1996 [1994]: 172)

Os mecanismos que garantem a reprodução dos *habitus* conformes desafiam, segundo Bourdieu, os usos simplificados do conceito marxista que justapõem a superestrutura como um reflexo da infraestrutura, mostrando que a eficácia simbólica dos campos sociais são integrantes e fundamentais para a reprodução social e para o “próprio aparelho de produção”, i.e., para as instituições (BOURDIEU, 2011 [1980]: 218). Ele desvela que as relações de dependência e de dominação e a distribuição desigual de poder (econômico e simbólico) encontram-se alocadas nas instituições que inculcam a subjetividade, porém na forma *denegada* e que, justamente por isso, escapam à consciência e à vontade individual dos agentes, já que são partes necessárias da constituição do *habitus*.

A violência branda (simbólica) das instituições, sobretudo da instituição de ensino que transforma desigualdade de fato em desigualdade formal, assegura a eficácia da reprodução da ordem social, pois “os efeitos ideológicos mais garantidos são aqueles que, para se exercer, não necessitam de palavras, mas do *laissez-faire* do silêncio do cúmplice” (BOURDIEU, 2011 [1980]: 240); são estes os mais naturais, pois mais naturalizados, i.e., mais legítimos. Em *A Dominação Masculina* (1990), Bourdieu incomoda, ainda mais algumas vertentes feministas, por afirmar que as estruturas cognitivas de apreciação e contestação do mundo dos dominados não podem estar em total desacordo com as dos dominantes, já que são os dominantes que detém o monopólio das instituições de inculcação dos princípios taxionômicos do mundo que são, por sua vez, naturalizados sob a forma de disposições, por isso a educação fundamental (primeira) é, acima de tudo, política, já que constitui uma forma de inculcação da visão de mundo dominante e, portanto, de manutenção da ordem estabelecida⁵¹.

A violência simbólica impõe uma coerção que se institui por intermédio do reconhecimento extorquido que o dominado não pode deixar de acordar com o dominante, pois ele não dispõe para o pensar e para se pensar, senão de instrumentos de conhecimento que tem em comum com ele e que são apenas a forma incorporada da relação de dominação. (BOURDIEU, 1990: 10)

Dependendo da maneira pela qual Bourdieu é interpretado, certamente a percepção que se tem é de que ele afirma que o mundo está fadado à estagnação, de que os dominantes permanecerão em seus grandes tronos e os dominados resignados e submetidos à situação de miséria na qual se encontram, contentando-se com lutas individuais ou de pequenos grupos que jamais revolucionarão a estrutura atual de poder. Todavia, o cenário não poderia ser mais oposto. Mesmo que Bourdieu não tenha colocado para si o problema das situações revolucionárias ou dos acontecimentos de ruptura e de transformação social – o que é certamente um limite da teoria – sua sociologia é uma interferência política na estrutura atual das relações de poder, pois visa demonstrar que tal estrutura é o resultado histórico das lutas travadas entre detentores e pretendentes, de modo que sua forma atual não possui nada de natural e eterna. Como apresentamos no primeiro

51 Em *Meditações Pascalianas* Bourdieu cita Pascal quando este questiona a existência de princípios originários e essenciais no mundo, Pascal diz: “qual são nossos princípios naturais senão nossos princípios acostumados” (BOURDIEU, 1997: 137).

capítulo, o esforço da teoria bourdieusiana consiste precisamente em desvelar os mecanismos sociais que asseguram a manutenção da ordem social. A praxeologia constitui-se, com isso, como uma ciência que visa conhecer as estruturas de dominação nas suas dimensões estruturantes e estruturadas. Então, de acordo com Bourdieu, apenas conhecendo aquilo que é *denegado* e *eufemizado*, ou seja, aquilo que aparece como universal, mas que é, no fundo, fruto de um discurso legitimado como universal e, por isso, imediatamente incontestado, é que podemos nos situar no mundo e conhecermos as nossas próprias determinações⁵². Assim, quando analisamos a possibilidade de uma determinação imanente aos campos sociais que, para tanto, atue como causa *fiendi* na teoria dos campos elaborada por Bourdieu, não podemos desconsiderar o peso (hercúleo) que as estruturas simbólicas, assim como as instituições e os *habitus* por elas historicamente estruturados, desempenham na nossa formação social.

Diante das investigações que perquirimos até então a fim de questionar se haveria em Bourdieu uma determinação imanente e, se sim, qual seria ela e de que modo ela se exerceria, pudemos afastar duas hipóteses – a de que a determinação se daria pelo capital econômico ou pelo campo econômico –, e apreciar uma consequência decorrente delas: a causalidade transitiva entre os campos. Primeiramente notamos que o capital econômico não pode ser tomado como a determinação em última instância, pois a teoria não permite que o compreendamos em si mesmo, ao preço de perdermos toda sutileza e refinamento que a praxeologia apresenta ao se estruturar como relacional; isso quer dizer que o capital econômico só funciona enquanto tal pela forma *denegada* de capital simbólico e que a lógica de conversão entre um e outro não é simples nem automática, dependendo da relação de poder (do campo) no qual ele é posto em jogo (BOURDIEU, 2011 [1980]: 215). Ao tratar das relações de trabalho entre os Cabila, Bourdieu mostra que o acúmulo de capital simbólico assegura que as famílias importantes disponham de uma grande quantidade de força de trabalho no período da colheita, sem que despendam capital econômico para tanto. Segundo Bourdieu, é uma forma disfarçada (*denegada*) de compra de força de trabalho, na qual o capital simbólico é convertido em capital econômico que se converte, por sua vez, novamente em capital simbólico (mas transformado pelas relações estabelecidas). Essa

52 Faço aqui uma analogia com a obra de Maquiavel *O Príncipe* (1532). Maquiavel, como materialista que foi, no lugar de mostrar ao príncipe como ele deveria governar, desvela aos súditos como o príncipe governa, ou seja, mostra os mecanismos pelos quais eles (os cidadãos) são mantidos na posição de dominados.

relação de conversão e de *denegação* não é simples e depende do que é posto em relação e da estrutura atual de poder. De todo modo, não podemos assegurar que o capital econômico terá sempre, e em qualquer circunstância, o maior peso dentre as outras espécies de capital.

Conseguimos também demonstrar que o campo econômico não pode ser apreendido como uma determinação em última instância, sob o risco de cairmos no economicismo que toma todos os campos como um reflexo do campo econômico. Ademais, os campos nunca são puros, isto é, nunca são simbólicos ou econômicos, numa alternativa exclusiva. Mesmo o campo econômico apresenta, no seu funcionamento interno, a lógica da economia das trocas simbólicas, assim como os espaços simbólicos de produção também obedecem às regras da economia econômica – como demonstrou Bourdieu analisando a família, a troca de dádivas, a arte, a Igreja e a burocracia (BOURDIEU, 1996 [1994]: 170-194). Decorre disso que os campos são simultaneamente orientados pela economia econômica e pela economia simbólica. Do mesmo modo, as práticas dos agentes, mesmo as mais *denegadas*, são inconscientemente orientadas pela lógica econômica, assim como as práticas mais estrategicamente elaboradas são regidas, em alguma medida, pela *denegação* do interesse econômico.

Foi possível assim, como consequência da análise antieconomicista de Bourdieu, perceber que os agentes sociais não são constituídos, isto é, não formam seus *habitus*, num só campo, mas são *sobredeterminados* pelos diversos efeitos de *illusio* dos campos pelos quais passaram ao longo da sua *trajetória social*, são atuados e atuantes carregando consigo, na sua história individual feita corpo, a história dos campos que os constituíram. Em outras palavras, os agentes levam de campo a campo as disposições adquiridas num ou noutro, promovendo uma verdadeira inter-relação entre os campos, mediada pelos agentes. Porém, as possibilidades práticas dos agentes, diante da estrutura do campo no qual eles se encontram (a *lógica dos possíveis* decorrentes de suas disposições), dependem de inúmeras variáveis dentre as quais a principal é o grau de autonomia do campo, ou seja, a possibilidade que os campos têm de refratar as intervenções advindas de outros campos e fazer valer as suas próprias leis (seu *espaço dos possíveis*). Os campos possuem, como vimos, uma autonomia relativa, mas se encontram, no espaço social, relacionados entre si de maneira não linear e sim estrutural. Isto implica que as transformações estruturais decorrentes, por exemplo, de uma mudança nas regras do jogo do campo ou na distribuição

das posições de poder internas ao campo, podem afetar outros campos dependendo do poder de refração que este campo tem em relação às determinações advindas de outros campos.

Porém, além da causalidade estrutural entre os campos, observamos, ao nos atentarmos para o que Bourdieu chama inúmeras vezes ao longo de suas obras de determinação externa, que a teoria bourdieusiana dos campos constrói-se e se funda na determinação imanente, compreendida em sua simultaneidade. Em *Os usos sociais da ciência* Bourdieu argumenta que o campo científico, dependendo do seu grau de autonomia, sofre influências de outros campos, mas também que ele, assim como os outros campos, se encontra enraizados na distribuição desigual de poder político e institucional que controla os meios de produção e de reprodução do mundo social, ou seja, que as determinações externas são também apreendidas na praxeologia como externas aos próprios campos, inerentes, portanto, a distribuição desigual das posições sociais e aos recursos que essa distribuição desigual fornece aos agentes sociais nas suas lutas históricas.

De fato, o mundo da ciência, como o mundo econômico, conhece relações de força, fenômenos de concentração de capital e do poder ou mesmo de monopólio, relações de dominação que implicam uma apropriação dos meios de produção e de reprodução, conhece também lutas que, em parte, têm por móvel o controle dos meios de produção e reprodução específicos, próprios do subuniverso considerado. Se é assim, entre outras razões, é porque a economia antieconômica – voltei a esse ponto – da ordem propriamente científica permanece enraizada na economia e porque mediante ela se tem acesso ao poder econômico (ou político) e às estratégias propriamente políticas que visam conquistá-lo ou conservá-lo. (BOURDIEU, 2004 [1997]:34)

A determinação externa aos campos, que aqui Bourdieu identifica como sendo de ordem econômica e política, é o espaço de lutas e disputas entre dominantes e dominados que atua imanentemente em todos os campos sociais. Essas lutas entre possuidores e despossuídos são os princípios invariantes da lógica dos campos sociais, a causalidade imanente que Pierre Macherey não observou atentamente⁵³, mas que permite a Bourdieu “um uso dos conceitos comuns que é bem diferente da simples transferência analógica, que por vezes se encontra dos conceitos da economia” (BOURDIEU, 1980: 85).

53 Retomamos aqui o ponto de partida desta dissertação anunciado na introdução, a saber, a investigação a respeito da afirmação feita por Macherey em *Histoires de Dinosaure* na qual o autor afirmava que não haveria na teoria dos campos bourdieusianos uma lógica imanente que os relacionasse entre si.

Como sabemos, a estrutura social não é imutável, por isso, “identificar os invariantes não deve conduzir, todavia, a eternizar um estado particular das lutas” (BOURDIEU, 1979: 72). Destarte, a estrutura do mundo social corresponde, topologicamente, a distribuição de posições de poder (de classe) resultante da dinâmica de conservação e de transformação dos recursos materiais, sociais e políticos no espaço social. Nas sociedades divididas em classes (isto é, dividida entre detentores e despossuídos) a disputa se dá pela distribuição de recursos e pela imposição da visão de mundo legítima (a *doxa*). Os dominados têm interesse em fazer recuar os limites da *doxa*, já os dominantes empenham-se em conservá-la⁵⁴. Assim, em Razões Práticas Bourdieu concebe o próprio espaço social como um campo, chamado de campo global, onde os agentes enfrentam-se para conservar ou modificar a estrutura social.

Essa estrutura não é imutável e a topologia que descreve um estado de posições sociais permite fundar uma análise dinâmica da conservação e da transformação da estrutura da distribuição de propriedades ativas e, assim, do espaço social. É que acredito expressas quando descrevo o espaço social global como um campo, isto é, ao mesmo tempo, como um campo de forças, cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram envolvidos, e como um campo de lutas, no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados conforme sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para a conservação ou transformação de sua estrutura. (BOURDIEU, 1996 [1994]: 50)

54 A disputa pela produção da visão legítima de mundo decorrente da luta entre dominantes e dominados em Bourdieu, alude-nos à reflexão que Maquiavel apresenta em *O príncipe* no capítulo IX “Do principado civil”, na qual ele afirma que numa cidade existem sempre dois humores em disputa, o dos grandes e o do povo: “porque em toda cidade se encontram estes dois humores diversos: e nasce, disto, que o povo deseja nem ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo; e desses dois apetites diversos nasce na cidade de um desses três efeitos: ou o principado, ou a liberdade, ou a licença” (MAQUIAVEL, 2011: 103). Da disputa entre esses dois humores nasce uma estrutura de poder, o principado: “o principado origina-se do povo ou dos grandes, segundo uma ou outra dessas partes tenha a ocasião: porque vendo os grandes que não podem resistir ao povo, começam a aumentar a reputação e o prestígio de um dos seus e fazem-no príncipe para poder sob sua proteção, desafogar o seu apetite; o povo, também, vendo que não pode resistir aos grandes, aumenta a reputação e o prestígio de um dos seus e o faz príncipe, para serem defendidos com sua autoridade” (MAQUIAVEL, 2011: 103). Contudo, uma vez fundado, o poder investido no príncipe continua a ser alvo da luta entre os grandes e o povo, de modo que Maquiavel esforça-se para pensar as condições de manutenção do poder na prática política do príncipe: “aquele que chega ao principado com ajuda dos grandes, se conserva com mais dificuldade do que aquele que chega com ajuda do povo, porque, como príncipe, encontra-se com muitos em torno de si que se lhe equiparam, e por isso não lhes pode nem comendar nem guiá-los a seu modo (...). O pior que pode acontecer com um príncipe inimigo do povo é ser abandonado por ele; mas dos grandes, que lhe são inimigos, não somente deve temer ser abandonado, mais ainda que lhes venham contra: porque tendo estes mais visão e mais astúcia, sempre sobra-lhe tempo para salvarem-se e buscarem as graças daquele que esperam que vença (MAQUIAVEL, 2011: 103-14)”. Sobre esse debate conferir a obra de Claude Lefort *Le travail de l'oeuvre: Machiavel* (1972).

No excerto acima, Bourdieu coloca em questão a conservação e a transformação da estrutura social como um todo, pensando-a como um campo no qual todos os agentes estão imersos e que possui uma dinâmica de luta própria, relativamente independente das disputas travadas nos campos sociais específicos, pois correspondente a luta pela “distribuição de propriedades ativas” colocadas de modo mais geral e não de uma ou outra espécie de capital. Entretanto, o efeito que o campo global exerce sobre os agentes não é direto – pela via de uma causalidade mecânica –, mas transformado pelos campos sociais particulares, pelo efeito de *illusio* da economia econômica e da economia simbólica. Dito de outro modo, a pressão política da divisão do trabalho em classes dominantes e dominadas (que trata Marx) é mediada pelas sanções econômicas e simbólicas impostas aos agentes numa determinada posição social:

(...) esses esquemas são uma das mediações pelas quais as estruturas objetivas conseguem estruturar toda a experiência, começando pela experiência econômica sem tomar as vias de uma determinação mecânica ou de uma tomada de consciência (BOURDIEU, 2011 [1980]: 68)

A reprodução das posições sociais, condição de existência da reprodução da ordem social de distribuição de capital e poder, associa a experiência que o agente tem do mundo ao longo da sua trajetória social, tomando como princípio estruturante fundamental do *habitus* as condições econômicas e sociais primeiras. Com isso, a história individual é uma especificação reorganizada e mais ou menos homogênea da história da classe da qual o agente provém, ou seja, da situação originária de classe. O *habitus* é condição necessária para que o produto da história coletiva (por exemplo, a língua, a política e a economia), se reproduza nas práticas dos agentes singulares de modo duradouro e mais ou menos homólogo quando esses agentes encontram-se submetidos às mesmas condições materiais de existência. As estruturas objetivas interiorizadas em disposições produzem práticas harmonicamente acordadas com seu princípio gerador, garantindo a reprodução (sem uma coerção direta e impositiva) das estruturas de dominação⁵⁵. Observamos assim, uma

⁵⁵ Ao tratar da reprodução das posições sociais, Bourdieu, em *Esboço de uma Teoria da Prática*, faz uma associação com o jovem Marx dos *Manuscritos de 44*. Bourdieu diz, parafraseando Marx, que as estratégias subjetivas correspondem às possibilidades objetivas; ou seja, utilizando-se do exemplo de Marx que diz que se um agente não tem dinheiro para viajar ele não tem necessidade (*besoin*) de viajar, isto é, no sentido de necessidade real suscetível de ser satisfeita. O mesmo para o caso dos estudos: se um agente tem vocação para os estudos, mas não tem condições financeiras para se manter estudando, ele não tem, então,

correspondência entre a hierarquia das posições sociais e a hierarquia das origens sociais que encontra, nos campos e instituições, condições de reproduzirem-se.

Desse modo, o efeito de dominação (econômico e simbólico), como diz Bourdieu em *Razões Práticas*, não é direto ou exercido por um conjunto de agentes (conscientes) que em algumas vertentes da teoria marxista chamaríamos de “burguesia”

(...) mas o efeito indireto de um conjunto complexo de ações que se engendram na rede cruzada de limitações que cada um dos dominantes, dominado assim pela estrutura do campo através da qual se exerce a dominação, sofre de parte de todos os outros. (BOURDIEU, 1996 [1994]: 52)

Os sistemas simbólicos exercem uma função fundamental para a reprodução das posições na estrutura social global, pois eles garantem a legitimação da dominação de uma classe sobre outra. Bourdieu mostra em *O Poder Simbólico* (1989) que a luta de classes passa pela luta simbólica de definição do mundo e de imposição de uma forma legítima de visão de mundo.

O campo de produção simbólica é um microcosmo da luta simbólica entre as classes; é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção. (BOURDIEU, 1989: 12)

Nessa passagem Bourdieu identifica a luta no interior dos campos com a luta simbólica entre as classes, mais ainda, mostra que os interesses defendidos pelos agentes no seu campo de produção específico correspondem e servem aos interesses defendidos por seu grupo, definido como externo ao campo de produção. Assim, podemos dizer, retomando o princípio relacional da praxeologia que nos impede de apreender tanto as classes quanto a luta de classes como conceitos substanciais, que Bourdieu estabelece uma homologia entre a luta de classes que ocorre no campo global do espaço social e as lutas específicas dos campos de produção. Tudo nos leva a aceitar que a causalidade imanente como princípio estruturante da teoria dos campos bourdieusianos é dada pela cinética, isto é, pela movimentação política da luta de classes. Contudo, como já foi possível vislumbrar, a

vocação efetiva (BOURDIEU, 2000 [1972]: 259). É por essa lógica – da necessidade feita virtude – que as estruturas de posição social encontram uma barreira material e subjetiva (no sentido de disposições) para se reproduzirem.

luta política de classes aparece nos campos específicos na forma *modificada* de luta específica, isto é, *denegada* enquanto tal. Esse efeito de *méconnaître-reconnaître* é o que assegura o efeito real das estruturas simbólicas.

As determinações externas, invocadas pelos marxistas – por exemplo, o efeito das crises econômicas, das transformações técnicas ou das revoluções políticas – só podem exercer-se pela intermediação das transformações da estrutura do campo resultante delas. O campo exerce um *efeito de refração (como um prisma)*: portanto apenas conhecendo as leis específicas de seu funcionamento (seu “coeficiente de refração”, isto é, seu *grau de autonomia*) é que se pode compreender as mudanças nas relações entre escritores, entre defensores dos diferentes gêneros (...) ou entre diferentes concepções artísticas (...) que aparecem, por exemplo, por ocasião de uma mudança de regime político ou de uma crise econômica. (BOURDIEU, 1996 [1994], p. 61)

Observamos que as “determinações externas” que Bourdieu trata no trecho acima é concebida como “o efeito das crises econômicas, das transformações técnicas ou das revoluções políticas”, diretamente associadas com a determinação da luta de classes pensada no marxismo. É notório, que nenhum destes efeitos encontra-se, evidentemente, num campo em particular, pois são, como coloca Bourdieu, externos a eles. Contudo, longe de negá-los, Bourdieu os submete a um prospecto mais amplo, mostrando que as determinações externas aos campos, ou seja, a luta de classes, só encontra condições de realização mediante o efeito de *refração* exercido pela mediação da autonomia relativa dos campos. A metáfora ótica do prisma é valiosa para que possamos compreender como se dá a relação de causalidade imanente: tudo se passa como se a luta de classes em geral quando posta tal como um raio de luz sob um prisma, apresentasse diferentes cores, i.e., campos nos quais as relações de dominação se diferenciam em lutas internas regidas sob certas *regras de jogo* que, em última instância, seriam, no nosso modo de produção, as regras capitalistas – um só e mesmo feixe de luz –, assim como os dominantes e seus discursos seriam, em última instância, os capitalistas e o discurso capitalista. A autonomia relativa dos campos determina o “coeficiente de refração” ou de desvio que a determinação externa sofre ao atuar sobre os campos, quanto maior o grau de autonomia maior a capacidade do campo de privilegiar suas próprias regras em detrimento da determinação externa, mas da qual não escapa.

Os sistemas de classificação internos reproduzem de forma irreconhecível as taxionomias diretamente políticas e que a axiomática específica de cada campo especializado é a forma transformada (em conformidade com as leis específicas do campo) dos princípios fundamentais da divisão do trabalho (...). O efeito propriamente ideológico consiste precisamente na imposição de sistemas de classificação políticos sob a aparência legítima de taxionomias filosóficas, religiosas, jurídicas, etc. Os sistemas simbólicos devem sua força ao fato de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma irreconhecível de relações de sentido (deslocação)⁵⁶. (BOURDIEU, 1989: 14)

É precisamente a política da luta de classes que nos permite responder – ao menos é esta uma das respostas, ou melhor, a resposta imanente – a questão da autonomia relativa dos campos, isto é, responder o *que*. Se por um lado, o *que* da relação que torna possível a comparação entre elementos, a saber, a homologia entre os campos, parece indicar alguma exterioridade que funcione como uma garantia, por outro, na medida em que a luta de classes ocupa este papel de *que* e, ainda, que ela se resolve numa causalidade imanente, ou seja, numa causalidade que não é exterior aos campos, mas simultânea e interior a eles através do efeito metafórico do prisma, então não há em Bourdieu um princípio de garantia, nos moldes clássicos da epistemologia, o qual envolveria uma exterioridade, i.e., um elemento absoluto de autoafirmação que permitisse que os campos funcionassem com mecanismos homólogos. É a modificação mesma da luta de classes na diversidade de campos que confirma sua presença seja sob a relação real nas disputas internas nos campos em sua especificidade, seja sob a forma discursiva da *denegação* no nível constitutivo das *illusiones*. Portanto, a determinação em última instância, que Macherey mostra ser inexistente, parece, ao contrário, atestar sua presença na teoria bourdieusiana, o que implica que ela é, como demonstramos, não o econômico (campo econômico, etc.), mas fundamentalmente a política entendida como luta de classes.

Assim, retomando a epistemologia de Bourdieu – sua proposta da sociologia como “um esporte de combate” –, a preocupação e insistência na inclusão do sujeito que conhece no fazer sociológico não poderia ser outra coisa senão o próprio posicionamento político do conhecimento. E é somente nesse sentido que podemos conceber o esforço último da praxeologia como conhecimento das determinações sociais, ou seja, como um esforço político que não perde em nenhum momento sequer a rigorosidade de uma ciência, ao

⁵⁶ O artigo *Sur le Pouvoir Symbolique* publicado em 1977 foi traduzido para o português na obra *O Poder Simbólico* (1989), contudo nela o tradutor comete um equívoco quando traduz *deplacement* por “deslocação” e não “deslocamento” que seria mais apropriado.

contrário, ganha mais consistência na medida em que resolve o drama das ciências humanas no que se refere à objetividade, pois adéqua o conhecedor ao objeto de análise, mostrando que o sociólogo encontra-se imerso em determinações sociais que perpassam todo o seu fazer sociológico, de modo que ele possui uma posição social num atual estado das coisas, na conjuntura e na estrutura social de produção, as quais dependem das relações políticas existentes sob estas determinações que se apresentam como efeitos *denegados* da luta de classes. Portanto, a unidade que buscamos, o *que* que permite a relação mais ou menos autônoma dos campos sempre preservando tanto o que lhes é comum quanto ao seu mecanismo de funcionamento, a política, como luta de classes, é causa imanente, isto é, simultânea e complexa em conjunção com a causalidade transitiva. Isto tem como consequência reafirmar o nominalismo radical de Bourdieu, a realidade última como sendo a dos agentes, tratados sob o conceito de *habitus*, e a interação que é determinada por uma causalidade transitiva que, por sua vez, é sempre já determinada por uma causalidade imanente, ou seja, é sobredeterminada. Essas distinções que operamos na ordem das razões são, de fato, uma só e mesma coisa que consiste na realidade última das múltiplas relações entre os *habitus*, entretanto, que estão numa cinética constante, do ponto de vista do campo global, na formação social em questão, na luta de classes que opõe fundamentalmente os detentores de meios de produção aos que não possuem senão seus corpos, ou melhor, retomando a citação acima, as taxionomias políticas que refletem a divisão do trabalho aparecem nos campos sociais de maneira transformada, acordadas com o *nomos* específicos de cada campo.

Os campos, portanto, jamais escapam a imposição imanente do macrocosmo político da divisão de classes, mas tais pressões só se exercem na condição de serem, ao mesmo tempo, refratadas pelo grau de autonomia de cada campo. Deste modo, os campos de produção econômicos e simbólicos são, certamente, o espaço de manutenção e reprodução da ordem, pois distribuem posições e bens no espaço social de modo legítimo, i.e., determinado pelas instituições e instâncias historicamente constituídas. Diante deste dado, somos levados a questionar Bourdieu sobre qual é o papel da política da luta de classes na transformação da estrutura atual de distribuição de poder? Segundo o autor, dada a eficácia das relações de *illusiones* dos campos, os acontecimentos políticos e as transformações nas relações de produção econômicas, isto é, as ações políticas coletivas, efeito da luta de

classe, são o resultado de uma conjuntura, ou melhor, de uma conjunção entre as condições objetivas e as disposições subjetivas. A ação determinante da última instância aparece para Bourdieu como possível quando a relação dialética entre as disposições dos agentes e aos acontecimentos objetivos tornam-se capazes de produzir (em todos os campos) práticas coordenadas, isto é, como um efeito de ressonância que consoa a mesma harmonia. Ocorre que, como vimos, a coordenação das práticas é o resultado de séries causais caracterizadas por durações diferentes – o que assegura a regularidade da ordem social – sendo necessário que se conjuguem numa sincronia para produzir um efeito de conjuntura que transforme as estruturas objetivas da formação social considerada (BOURDIEU, 2000 [1972]: 277 – 278).

A política enquanto luta de classes é, portanto, a segunda causalidade analisada nesta dissertação que, segundo Bourdieu, determina a dinâmica do espaço social e constitui a relação imanente entre os campos sociais. Porém, devemos tomar o cuidado ao apreciar seus efeitos, sem que, com isso, tomemos a determinação em última instância como uma relação linear de causalidade, considerando que apenas em condições estruturais particulares – cerceadas pelo efeito da autonomia dos campos e da eficácia simbólica que os fundam – é que ela encontra condições de se efetivar.

Capítulo 4. As práticas de Estado e o papel do campo do poder

4. As práticas de Estado e o papel do campo do poder

Nada é mais surpreendente, para aqueles que consideram as questões humanas com um olhar filosófico, do que a facilidade com que os muitos são governados pelos poucos; e observar a submissão implícita pela qual os homens abdicam de seus próprios sentimentos e paixões em favor dos de seus governantes. Quando nos perguntamos por qual meio esta maravilha, esta coisa surpreendente realiza-se, verificamos que, como a força está sempre do lado dos governados, os governantes só podem se apoiar na opinião. Portanto, é unicamente sobre a opinião que se funda o governo; e essa máxima se aplica tanto aos governos mais despóticos e militares quanto aos mais livres e populares (HUME, 2004: 129).

O tema do Estado parece, mesmo para os mais familiarizados com a teoria bourdieusiana, um tanto quanto deslocado das principais preocupações do autor. Esse estranhamento inicial é plenamente justificável, pois enquanto as análises sociológicas sobre os campos sociais, as instituições de ensino e o processo de formação do *habitus* são abundantes e dominam praticamente toda a vida intelectual de Bourdieu, sua preocupação em relação ao Estado toma forma apenas a partir dos anos noventa. O silêncio em relação à conceitualização do papel do Estado nos primeiros trinta anos de produção do sociólogo francês é um sintoma na elaboração de sua teoria, pois considerando que a praxeologia visa desvelar as estruturas das relações de dominação que coagem e ordenam as práticas sociais dos agentes, ela deixou de lado, por não se ater ao Estado, justamente a principal instância de legitimação e constituição da ordem estabelecida.

Na obra recém-publicada, porém baseada nos cursos ministrados por Bourdieu no *Collège de France* entre 1989 e 1992 e intitulada *Sur l'État* (2012), o autor reconhece a consequência teórica da ausência do Estado na construção de sua teoria e se propõe à saná-la. De acordo com o Bourdieu, sobretudo sua análise a respeito do sistema de ensino sofreu pelo fato dele se abster do efeito que o Estado exerce sobre a produção da cultura legítima, difundida pela escola, e o papel que a escola desempenha na integração nacional.

Eu mesmo, em todos meus trabalhos anteriores sobre a escola, havia completamente esquecido que a cultura legítima é a cultura da escola (BOURDIEU, 2012: 163. Trad. nossa).

Uma coisa que eu sempre esqueci nas minhas análises é que a escola tem também uma função de integração nacional contra o de fora, o externo: a instituição cultural é um dos lugares do nacionalismo (BOURDIEU, 2012: 252. Trad. nossa).

Porém, o esquecimento a que se refere Bourdieu deve-se, como ele próprio afirma, à

dificuldade do tema. Segundo o autor, este é certamente um dos objetos mais difíceis da sociologia e que “condena o sociólogo à modéstia” (BOURDIEU, 2012: 169. Trad. nossa). Para Bourdieu, mesmo que tenhamos muitos autores que trataram da questão do Estado, certamente poucos obtiveram resultados favoráveis dada a própria eficácia do objeto de estudo. A fim de enfrentar esta dificuldade, é preciso se ater ao processo de estruturação do nosso pensamento, pois sendo ele em grande parte produto do Estado, corremos o risco de aplicar um pensamento que é constituído pelo Estado ao Estado. Apenas sabendo de que modo e em que medida nosso pensamento deve sua estrutura cognitiva por ser estruturado pelo Estado, é que podemos compreender nossa relação de pertencimento ao objeto estudado:

Nós arriscamos de aplicar ao Estado um pensamento de Estado, e eu insisto sobre o fato que nosso pensamento, as estruturas mesmas da consciência através das quais nós construímos o mundo social e este objeto particular que é o Estado, tem boas chances de ser o produto do Estado (BOURDIEU, 2012: 13. Trad. nossa).

Diante da potência que o Estado possui para penetrar e para estruturar o pensamento daquele que se propõe a pensá-lo, Bourdieu afirma que é preciso investigar uma propriedade do Estado de cada vez (BOURDIEU, 2012: 308). Veremos que seu esforço desdobra-se em três pontos principais: (i) mostrar de que modo o Estado estrutura nossa percepção, apreciação e ação no mundo, i.e. de que modo ele exerce efeito de subjetividade nos agentes, (ii) investigar a gênese do Estado e a distribuição e a hierarquização de poder de seus produtores e, (iii) por fim, avaliar a eficácia e o efeito do Estado como espaço de controle legítimo da ordem social. Estes três tópicos principais nos permitirão compreender o lugar que o Estado ocupa na teoria bourdieusiana para que possamos interrogá-lo sobre sua posição na dinâmica diferencial dos campos. Notaremos que o Estado assume diante dos campos sociais um papel de destaque de modo que, mesmo que não possa ser compreendido ontologicamente como uma estrutura causal – pois não é condição de existência dos campos sociais –, suas práticas podem, e devem, ser analisadas epistemologicamente, como determinações externas que coagem a lógica interna dos campos e influenciam, portanto, a dinâmica diferencial dos campos.

4.1. O Estado como estruturante dos *habitus*

O Estado, assim como todas as instituições e campos sociais, existe sempre de duas formas: na objetividade, por exemplo na forma de código civil, e na subjetividade, enquanto estrutura de pensamento. Para que ele funcione e se perpetue faz-se mister que exista uma correspondência entre a estrutura objetiva e a estrutura subjetiva. A partir da investigação que fizemos no segundo capítulo desta dissertação a respeito da elaboração do sistema conceitual da teoria de Bourdieu, sabemos que na praxeologia existe uma relação necessária entre a objetividade e a subjetividade e que tal relação se dá, na própria constituição dos agentes sociais ao longo de sua trajetória social, pela incorporação das estruturas objetivas nas disposições subjetivas e pela constante exteriorização das estruturas subjetivas, na forma de práticas, que acordam ou desacordam com as estruturas objetivas, de modo a conservá-las ou transformá-las. Essa relação reflexiva oferece um modelo de como a ordem social se mantém, já que existe uma predisposição para que as estruturas estruturantes funcionem como estruturas estruturadas. Ainda que este movimento não seja exclusivo do Estado, ele é uma das instâncias fundamentais de constituição de *habitus* homólogos e se mostra extremamente capaz e eficaz na imposição de estruturas cognitivas de pensamento. Analogamente, na medida em que as estruturas de pensamento encontram-se alinhadas as estruturas do Estado, este encontra maiores condições de reproduzir-se.

A eficácia, assim como a homogeneidade dos *habitus* que o Estado produz, está condicionada ao alcance das práticas de Estado e aos instrumentos que ele possui. Com relação ao alcance, Bourdieu retoma a definição de Estado presente no dicionário: “entendo, assim, o Estado tanto do ponto de vista administrativo, ou seja, como determinada forma que assume o aparelho burocrático administrativo de gestão dos interesses coletivos, quanto do ponto de vista territorial, i.e., como o espaço de jurisdição no qual este aparelho burocrático se exerce” (BOURDIEU, 2012: 58)⁵⁷. Nesse sentido, o espaço de atuação do Estado está

57

Bourdieu afirma que o Estado da primeira definição (como órgão de administração) não é o fundamento do Estado da segunda definição (como espaço territorial), mas o primeiro se faz fazendo o segundo (BOURDIEU, 2012: 197). O trabalho de construção do Estado é uma operação simbólica de oficialização e de legitimação do modo que “o Estado 1 (no sentido de governo, etc.) passa a ser percebido como a expressão e a manifestação do Estado 2 [no sentido de território], daquilo que o Estado 2 reconhece e acorda com o Estado 1” (BOURDIEU, 2012: 58. Trad. nossa). Existe assim uma relação entre a produção

condicionado ao espaço territorial que ele ocupa e a forma administrativa que é por ele empregada neste território. Já no que se refere aos instrumentos que o Estado utiliza para impor, ainda que simbolicamente, sua autoridade e legitimidade, estes são de diversas naturezas. Bourdieu trata tanto do direito, quanto da força policial e militar, passando pela objetivação do Estado nas práticas sociais através das instâncias burocráticas (carteira de identidade, carteira de trabalho, formulários, etc.), embora dedique especial atenção à escola que inculca nos alunos, desde a primeira infância, não só a cultura legítima, mas princípios de classificação, de hierarquização, de visão e de divisão do mundo, o que torna esses agentes em formação portadores de estruturas estruturantes alinhadas aos interesses do Estado e suscetíveis de serem aplicadas – colocadas em prática – ao longo de sua trajetória social.

Ao inculcar – em grande parte através do sistema escolar – as estruturas cognitivas comuns, tacitamente avaliativas (não se pode dizer branco e negro sem dizer, tacitamente, que branco é melhor que negro), ao produzi-las, ao reproduzi-las, ao fazê-las reconhecer profundamente, ao fazê-las incorporadas, o Estado carrega uma contribuição essencial à reprodução da ordem simbólica que corrobora de maneira determinante à ordem social e a sua reprodução. Impor estruturas cognitivas e avaliativas idênticas, é fundar um consenso sobre o sentido do mundo. (...) o Estado é o principal produtor dos instrumentos de construção da realidade social. (BOURDIEU, 2012: 266. Trad. nossa)

O Estado aparece nesta análise como o principal elemento de reprodução da ordem social, e a escola, com seu currículo, como seu principal instrumento de integração das estruturas mentais que se legitima, através de seus ritos de passagem, ao legitimar e perpetuar princípios condizentes com os do Estado. Por isso, a escola possui uma função social alinhada a ortodoxia e, dado que a escola é uma instituição pela qual todos passamos – ao menos nas sociedades nas quais a escola constitui-se como condição *sine qua non* ao processo de formação dos agentes sociais – somos todos em certo sentido homens de Estado, ou, como diria Bourdieu, “eu sou o Estado feito homem” (BOURDIEU. 2012: 173). Reside justamente nesse processo de universalização e homogenização da formação das estruturas comuns de pensamento a fronteira para nos interrogarmos a respeito do Estado.

Bourdieu, diante deste obstáculo para o conhecimento do mundo social, afirma que o papel da ciência sociológica é o de demonstrar os mecanismos pelos quais as instâncias

operam para que possamos compreender porque elas funcionam e quais as suas condições de possibilidade de existência. Nesse sentido, o trabalho sociológico que Bourdieu considera necessário para pensarmos o Estado consiste, primeiramente, em desvelarmos nossa própria condição de homens de Estado, sabendo que trazemos para a teoria que aplicamos ao Estado um pensamento de Estado, mas também, e o mais fundamental, é que este primeiro passo é condição para que possamos nos reapropriar do pensamento de Estado que nos é inculcado ao longo de nossa trajetória social.

Eu sou o Estado feito homem e, deste modo, eu não compreendo nada. É por isso que o trabalho do sociólogo, neste caso particular, consiste em se esforçar para se reapropriar destas categorias de pensamento de Estado que o Estado produz e inculca em cada um de nós, que são produzidas ao mesmo tempo em que o Estado se produz e que nós aplicamos a todas as coisas, e em particular ao Estado para pensar o Estado, de modo que o Estado torna-se impensável, o princípio impensado da maior parte de nossos pensamentos, inclusive sobre o Estado. (BOURDIEU. 2012: 173. Trad. nossa)

Bourdieu entende que para investigar o que nosso pensamento deve ao fato de ser produzido pelo Estado é preciso investigar o próprio nascimento do Estado. Dialoga para tanto, ainda que superficialmente, com os clássicos da sociologia, Marx, Weber e Durkheim, os perguntando como eles veem o processo de formação do Estado moderno.

Eu citei três autores que se situam na tradição dos grandes fundadores da sociologia: Marx e a análise da acumulação primitiva, Durkheim e a divisão do trabalho social e Weber com sua descrição da gênese da sociedade moderna como processo de racionalização. Estes autores têm em comum o esforço de descrever um processo muito geral, propor uma história global do Estado (BOURDIEU. 2012: 119. Trad. nossa).

Com relação a Durkheim, Bourdieu retoma a análise que o autor faz em *Les formes elementaire de la vie religieuse* (1912), aplicando ao Estado as definições que Durkheim desenvolve a respeito da religião, assumindo como princípio que “a analogia entre o Estado e a religião são consideráveis” (BOURDIEU. 2012: 19. Trad. nossa). Bourdieu, a partir da distinção apresentada por Durkheim entre integração lógica e integração moral, mostra que a primeira diz respeito à homogeneização das percepções lógicas, isto é, pessoas que vivem no mesmo espaço social – no caso aqui tratado, sob o mesmo Estado – possuem estruturas de pensamento homólogas, o que faz com que elas tenham certo acordo tácito em relação à

percepção e construção da realidade social. Já a integração moral é o efeito produzido nos agentes sociais pelo acordo a respeito de certos valores. Ao criticar as leituras durkheimianas dizendo que elas dão demasiada relevância à integração moral e se esquecem da integração lógica, Bourdieu faz a operação inversa e destaca o papel da integração lógica para a construção e para a reprodução da ordem social. Deste modo, Bourdieu nos apresenta uma primeira e provisória definição do papel do Estado na estruturação do nosso pensamento a partir da sua leitura de Durkheim:

O Estado é aquele que funda a integração lógica e a integração moral do mundo social e, através disso, o consenso fundamental sobre o sentido do mundo social que é a condição mesma de conflitos a respeito do mundo social. Dito de outra forma, para que o conflito sobre o mundo social seja possível, é preciso haver uma espécie de acordo nos terrenos dos desacordos e sobre o modo de expressão do desacordo (BOURDIEU, 2012: 15. Trad. nossa)

Parece-nos claro que as definições de integração lógica e moral fornecerão à Bourdieu elementos para que ele trate o Estado como um princípio de ortodoxia, como uma ilusão bem fundada, pois estruturada na percepção e na moral (i.e., no discurso) que estabelece o consenso e a adesão a ordem social. Assim o “Estado pode preencher suas funções de conservação da ordem social, de conservação das condições de acumulação” (BOURDIEU. 2012: 19. Trad. nossa).

A acumulação primitiva, analisada por Marx como condição necessária para o surgimento do modo de produção capitalista, será outro elemento fundamental para Bourdieu tratar da gênese do Estado e do seu papel na produção de *habitus* homólogos. De acordo com Bourdieu, o processo de constituição do Estado envolve um processo de concentração de uma forma particular de recursos, porém, enquanto Marx – lido por Bourdieu –, ao tratar do sistema econômico, identifica o capital econômico como o elemento central da acumulação primitiva, Bourdieu argumentará que o elemento central para o surgimento do Estado será o acúmulo de capital simbólico, de modo que, considerando a eficácia material do simbólico, ele seja facilmente convertido em outros capitais, como o cultural, o jurídico, o burocrático, o linguístico, o político, o físico (militar e policial) e, também, o econômico. Essa acumulação de recursos de diversas ordens constituem os instrumentos de legitimação que asseguram a estabilidade e a continuidade do Estado através de uma relação de poder e

dominação, pois, claramente, para que o Estado concentre é preciso que um conjunto de pessoas e instâncias não possuam ou deleguem tais recursos.

Fazer uma antropologia histórica do Estado, uma história estrutural da gênese do Estado implica colocar a questão das condições nas quais se operam essa acumulação primitiva: certo número de homens abandonam o poder de julgar em última instância, recebem de outros homens a abdicação no que diz respeito a coisas muito importantes – o direito de fazer a paz e a guerra, de dizer quem é culpado ou não culpado, quem é verdadeiramente advogado, quem é verdadeiramente pedreiro... Nós estamos perante o estado do Estado em que as coisas vão por si. Mas é suficiente substituí-los na lógica da gênese para se perguntar: como cada pedreiro singular pôde, por exemplo, abandonar a um tipo de “transpedreiro” o direito de dizer quem é verdadeiramente um pedreiro. (BOURDIEU. 2012: 119. Trad. nossa)

No excerto acima Bourdieu, através da lente da acumulação primitiva, argumenta que a condição de possibilidade de produção e eficácia do Estado reside na dinâmica de delegação de poder, i.e., existe, para Bourdieu, a necessidade de que alguns transfiram seu poder de julgar e de produzir o mundo social para outros. Ao mesmo tempo, esse movimento acompanha a necessidade de que essa transferência de poder seja esquecida enquanto tal, de modo que o estado atual da ordem social implementado pelo Estado seja percebido como indo por si mesma (*allant de soi*, nas palavras do Bourdieu). A naturalização das estruturas atuais de poder podem ser desveladas pela lógica da gênese, ou seja, questionando, de que modo e a partir de quais condições históricas o mundo se configurou desta e não de outra maneira. Essa é uma questão fundamental que norteia toda reflexão que Bourdieu faz sobre o Estado e, por isso, destinaremos um tópico deste capítulo para desenvolvê-la adequadamente. Basta, no momento, considerarmos que o questionamento a respeito da gênese do Estado, baseada na ideia de uma acumulação primitiva de recursos fundamentais, é imprescindível para a concepção de Estado que Bourdieu constrói.

Em Weber, Bourdieu busca uma segunda definição do Estado, se apropriando e reformulando a notória concepção weberiana que apreende o Estado como o detentor do monopólio do uso legítimo da força física, ou seja, para Weber é competência do Estado, e não dos particulares, a manutenção da ordem social pela regulação e contenção de conflitos físico, assim como pelo julgamento e punição daqueles que desobedecem as normas implementadas pelo Estado. Bourdieu acrescenta que o Estado é o detentor não só do uso legítimo da força física, mas também e, principalmente, do uso legítimo da força simbólica.

Como já foi possível observar, o Estado possui um papel fundamental de produção e reprodução das estruturas comuns de pensamento e de avaliação do mundo e através do poder simbólico, que é justamente o poder de nomear e de se fazer nomear, de produzir classificações e posições sociais. Recaimos novamente no problema da gênese do Estado, pois se o Estado detém e exerce esse poder é preciso que em algum momento histórico ele tenha encontrados condições materiais e simbólicas para assumir essa posição; é preciso também que um grande conjunto de agentes tenha abdicado seu poder de produzir as estruturas mentais em favor do Estado. Veremos a seguir como esse processo se dá e qual o papel da constituição da força do Estado para a produção e legitimação das instâncias sociais que conhecemos hoje.

4.2. A gênese do Estado moderno

Como o Estado que conhecemos se constituiu? Quando ele surge e por quais transformações passa? Qual(is) o(s) agente(s) envolvidos na sua produção? Para Bourdieu, evidentemente, não se trata de uma ação individual e menos ainda de um projeto consciente previamente estabelecido e colocado em execução – o que nos levaria a uma concepção teleológica da história –, mas de um trabalho histórico de ações infinitesimais, realizado por agentes interessados na produção do Estado e dispostos a lutar por isso.

Do ponto de vista epistemológico, a pesquisa sobre a gênese do Estado se opõe também, segundo Bourdieu, aos trabalhos desenvolvidos por Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa* e em “Algumas formas primitivas de classificação” (1903), este último escrito em conjunto com Mauss. Existe, de acordo com a leitura de Bourdieu, uma diferença entre a pesquisa genética de Durkheim e de Mauss e a pesquisa pela gênese desenvolvida por ele, na medida em que a primeira compreende que as formas primitivas conduzem ao que existe de mais elementar nas instituições e estruturas de pensamento, como se fosse possível, seguindo o desenvolvimento do que foi identificado como elementar, chegar ao mais complexo, o que suporia um ponto de partida e uma concepção de essência. Já a noção de gênese que Bourdieu emprega como instrumento de análise da história do Estado é colocada em jogo com a noção de origem, porém não mais mobilizada como o que

existe de mais elementar, mas como o espaço de lutas “onde se constituem um certo número de coisas que uma vez constituídos, passam despercebidos” (BOURDIEU. 2012: 146. Trad. nossa). O efeito *post festum* de uma instituição é justamente o de não se fazer ver como produzida num contexto de lutas, no qual as resistências e as teses de oposição são tão ou mais importantes para se apreender porque a instituição se desenvolveu desta e não de outra maneira. De modo geral, podemos dizer que a pesquisa a partir da gênese demonstra quais são as condições de produção de uma instituição, desvelando as posições ortodoxas e heterodoxas, e, ao fazer isso, ela realiza uma crítica sociológica à história, já que a história tende a esquecer os dominados.

Se os começos são interessantes, não o são enquanto lugar do elementar, mas enquanto lugar onde se vê a ambiguidade fundamental do Estado: aqueles que teorizam o bem público são também aqueles que o desfrutam. A dupla face do Estado se vê muito melhor nos começos porque o Estado existe no nosso pensamento e nós estamos constantemente aplicando um pensamento de Estado ao Estado. Nosso pensamento, sendo em grande parte o produto de seu objeto, não percebe o mais essencial, em particular essa relação de pertencimento do sujeito ao objeto (BOURDIEU. 2012: 147. Trad. nossa)

Iniciar a análise sociológica do Estado por uma sociologia histórica da gênese do Estado nos permite aferir que aquilo que aparece hoje para nós como uma doxa, i.e., a propriedade que o Estado tem de se apresentar como evidente, natural e incontestável ou, como diria Bourdieu, como *allant de soi*, é, efetivamente, uma ortodoxia, já que as heterodoxias sempre estiveram postas em jogo como possíveis laterais que foram derrotados ou descartados ao longo do processo de constituição do Estado. Deste modo, os investimentos ortodoxos e heterodoxos a respeito da constituição do Estado foram, no decorrer do tempo, colocados em termos de uma luta progressiva e constante entre dominantes e dominados. Ao retomarmos o processo de formação do Estado investigando sua gênese, podemos desvelar esse conjunto de possíveis que em algum momento foram colocados em jogo por agentes sociais específicos e que fizeram parte das vicissitudes do Estado, contudo, tornar os possíveis objetos de conhecimento não é o mesmo que torná-los novamente realidade. A função do conhecimento sociológico, entendido como a avaliação das condições de possibilidade de produção do Estado, aparece para Bourdieu como uma forma de compreendemos que a adesão dóxica aos princípios de universalização que são

constitutivos do Estado e colocados em prática por ele, é o triunfo da ortodoxia sobre a heterodoxia de modo que podemos, assim, mesurar em que medida nossa própria estrutura de pensamento deve ao fato dela ser resultado de um pensamento de Estado que é, ele mesmo, resultado de uma luta histórica entre dominantes e dominados. Dito de outro modo, a pesquisa pela gênese realiza a operação inversa àquela desenvolvida ao longo do processo de formação do Estado, isto é, inversa à operação de legitimação, pois faz aparecer os arbitrários que estavam colocados em jogo no começo e que foram suplantados pela doxa. Observamos, por isso, que o que é como é poderia não ter sido como foi, ou, como diria Bourdieu, que “tudo foi conquistado” (BOURDIEU. 2012: 276).

A força da evolução histórica é a de reenviar os possíveis laterais descartados não ao esquecimento, mas ao inconsciente. A análise da gênese histórica do Estado, como princípio constitutivo de suas categorias universalmente difundidas em sua jurisdição, tem por virtude permitir compreender a adesão dóxica ao Estado e o fato de que esta doxa é uma ortodoxia, que ela representa um ponto de vista particular, o ponto de vista dos dominantes, o ponto de vista daqueles que dominam dominando o Estado, daqueles que, talvez inconscientemente, contribuíram a fazer o Estado para poder dominar (BOURDIEU. 2012: 276. Trad. nossa).

Bourdieu deixa claro no excerto acima que o Estado é uma instituição que difunde princípios de percepção e construção da realidade social, vinculados aos grupos dominantes e, ao difundi-los, contribui, portanto, para a continuidade do Estado e da estrutura de distribuição de poder na qual o Estado é peça fundamental. Na medida em que os dominantes fazem uso do Estado para poderem dominar, o Estado aparece na teoria de Bourdieu como um *instrumento* de dominação. A fim de maximizar as possibilidades de aquisição de lucro e de poder nos campos e instituições, os agentes, nas suas disputas constantes, fazem uso de outro *instrumento*: a história que funciona não só como um espaço de disputa, mas também como uma arma de luta⁵⁸.

Antes de tratarmos do uso e do efeito que a história, como arma de luta no e pelo Estado produz para a própria constituição do Estado, faz-se mister que investiguemos qual a concepção de história que Bourdieu mobiliza para reconstruir a gênese do Estado. Em outras palavras, Bourdieu ao fazer uma gênese do Estado apresenta, ainda que implicitamente, uma concepção de história que, assim como o próprio conceito de Estado, nunca foi, ao

58 “A história é ela mesma um instrumento e um espaço de luta” (BOURDIEU. 2012: 509. Trad. nossa).

longo de suas obras, desenvolvido claramente.

A análise da gênese é, necessariamente, a análise de um processo. Porém, para Bourdieu – assim como para muitos de sua geração – dizer que existe um processo é diferente de dizer que esse processo é linear (BOURDIEU. 2012: 483). Além disso, é preciso ter em mente que a perquirição da constituição do Estado, tomado enquanto processo, não é o de uma obra acabada, i.e., pesquisar a gênese do Estado é analisar o processo de formação de uma instituição que se encontra em andamento. Concomitante ao processo de formação do Estado, que a pesquisa pela gênese visa desvelar, ocorre a elaboração discursiva por parte de agentes especializados e vinculados ao Estado do que é consolidado e naturalizado como a história “verdadeira”, aquilo que “realmente” ocorreu. Dado que, como acabamos de observar, a história é mobilizada nas lutas entre os agentes que disputam o Estado como um instrumento de combate, efetivamente observamos que, na medida em que o Estado é constituído, legitimado e universalizado, o mesmo ocorre com a narrativa histórica, inclusive com a narrativa histórica do próprio processo de formação do Estado. Bourdieu retoma Saussure para nos lembrar que “a história não é uma recitação de fatos ocorridos, mas uma seleção de fatos pertinentes” (BOURDIEU. 2012: 152. Trad. nossa). Sabemos com Bourdieu que toda seleção segue determinados critérios e interesses – mesmo que estes sejam inconscientes – e, por isso, ao mesmo tempo em que a construção de uma narrativa histórica constrói a história “verdadeira”, ou melhor, a história legitimada, desconsidera e apaga diversas outras; Bourdieu chama esta operação de *amnésia da gênese*. Diante disso, Bourdieu afere que a reconstrução do processo de construção do Estado é simultânea a reconstrução dos possíveis históricos que ficaram esquecidos; assim, observamos que a retomada do debate inicial nos permite ver que “lá onde nos foi deixado um único possível, havia muitos” (BOURDIEU. 2012: 186. Trad. nossa), que onde se evidencia uma história, haviam muitas para serem selecionadas e narradas. A superação da amnésia da gênese – amnésia esta inerente e necessária a todo processo de institucionalização – implica deixarmos de considerar evidente e natural o que é fruto de uma construção histórica.

A história destruiu os possíveis: o espaço dos possíveis não para de se fechar a cada momento, e, se você relaciona esta constatação com aquilo que disse agora pouco, observamos que a história de uma instituição implica a amnésia da gênese da

instituição, que a história elimina os possíveis e os esquece como possíveis, que ela torna os possíveis impensáveis (BOURDIEU. 2012: 187. Trad. nossa).

Os possíveis que a amnésia da gênese descarta são, portanto, desconsiderados pela narrativa histórica e colocados como inexistentes. É preciso levar em conta, ao fazer uma sociologia da história, que mesmo que derrotados no processo de formação do Estado, esses possíveis corroboraram a elaboração das pressões estruturais que se encontram atualmente em jogo e que constituem a própria lógica de desenvolvimento do Estado. Bourdieu insiste para que não tomemos a lógica do desenvolvimento e as pressões estruturais do Estado como uma forma de finalismo, ao contrário, a pesquisa pela gênese possibilita-nos escapar, segundo o autor, de duas formas de finalismo que ainda reinam nas ciências sociais: do finalismo histórico, que, segundo ele, procura “na imanência do mundo histórico uma razão orientada em direção a um fim” (BOURDIEU. 2012: 157. Trad. nossa) e do finalismo antropológico que compreende que as ações efetuadas sob pressão estrutural são conscientes, racionais e calculadas⁵⁹. Bourdieu mostra que existe, efetivamente, uma lógica do desenvolvimento das instituições sociais, mas que apreender a existência de uma lógica não é o mesmo que supor que essa lógica tenha um sujeito – “é uma lógica sem sujeito” (BOURDIEU. 2012:158. Trad. nossa) –, ou seja, o processo histórico não possui sujeitos que deliberam livremente e conscientemente a respeito de seu desenvolvimento o que enfatiza a crítica de Bourdieu ao finalismo histórico e antropológico⁶⁰. A respeito dos agentes sociais, Bourdieu mostra que estes não são simples *Träger*, já que estruturantes da ordem social, mas “é a história que age através deles, a história da qual eles são o produto. Isso não quer dizer que eles sejam totalmente dependentes” (BOURDIEU. 2012: 158. Trad.

59 Bourdieu critica a teoria da ação racional que considera os agentes imersos em determinados espaços sociais como calculadoras racionais, de modo que orientam suas ações para o maior lucro simbólico e material possível (BOURDIEU. 2012: 157. Trad. nossa).

60 A concepção que Bourdieu emprega de processo histórico, como uma “lógica sem sujeito”, parece-nos ressoar indubitavelmente a desenvolvida por Althusser em muitas de suas obras, mas em especial em *Réponse a John Lewis* (1973), na qual o filósofo afirma que a história é um processo sem sujeito nem fim. A crítica a apreensão da história como um desenvolvimento linear, como tendo uma origem que se desenrola até seu fim, suscetível de ser transformada pela vontade de um sujeito livre e consciente é comum a ambos os autores. A este respeito Althusser afirma: “a posição do materialismo dialético me parece clara: não se pode captar (*begreifen*: conceber), ou seja, pensar a história real (processo de reprodução e de revolução de formações sociais) como podendo ser reduzida a *uma* Origem, *uma* Essência, ou *uma* Causa (seja ela o Homem), que esta fosse o Sujeito – o Sujeito, este ‘ser’ ou ‘essência’ posto como *identificável*, isto é, *existente* sob a forma de uma *unidade* de uma interioridade, e (teoricamente e praticamente) *responsável* (a identidade, a interioridade e a responsabilidade são constitutivas, entre outros, de todo sujeito), *contável*, então capaz de *se dar conta* do conjunto dos ‘fenômenos’ da história” (ALTHUSSER, 1973: 73).

nossa). A lógica do processo histórico é diferente, assim, da lógica do progresso, pois o processo não visa um fim e não é necessariamente contínuo, já que os agentes agem sob certas pressões estruturais, nas próprias estruturas de constituição da ordem do mundo.

O paradoxo do mundo social é que nós podemos descobrir uma ordem imanente sem sermos obrigados a lançarmos a hipótese de que essa ordem é produto de uma intenção consciente dos indivíduos, ou de uma função transcendente aos indivíduos inscrita nos coletivos. (BOURDIEU. 2012: 157-158. Trad. nossa)

Encontramo-nos agora num debate fundamental para compreendermos a concepção de história em Bourdieu. Trata-se de considerarmos que existem necessidades estruturais que sofrem contingências conjunturais ao longo do processo histórico. Bourdieu diz que as contingências históricas ou as práticas sociais de agentes específicos que agem no sentido de inovar ou adaptar as estruturas atuais de distribuição de poder são transformações, ou melhor, inovações sob coação estrutural, o que elimina qualquer possibilidade de tratarmos a história de modo finalista. Bourdieu cita Hegel quando diz que a sociedade produz o seu próprio entorno (*environnement*) e ao produzi-lo, ela é transformada pelas transformações deste entorno que a transforma. Assim, analisar a gênese do Estado e o seu processo de desenvolvimento implica concebemos a história como não teleológica, como não finalística e os agentes como não livres e não conscientes, mais ainda, implica percebermos que os possíveis laterais que se encontravam em disputa na gênese do Estado cada vez mais se reduz na medida em que a história do Estado se desenvolve, que o Estado se legitima e que, ao se legitimar, as pressões estruturais se consolidam. O espaço dos possíveis tende sempre, quanto mais longa for a história do campo ou da instituição social em questão, a diminuir. Porém, ainda que esta seja a lógica do processo, ele não é linear e nem teleológico, por isso, é possível abrir espaço para as contingências estruturais e as inovações propostas por agentes sociais, ainda que a contingência atue sempre sob determinada coação estrutural da distribuição atual de poder e tenha que enfrentar o efeito simbólico da amnésia da gênese, i.e., o discurso que afirma que as coisas são como são e que não existe outra forma.

A história de constituição do Estado acompanha um processo que é ao mesmo tempo de *universalização*, de *concentração* e de *diferenciação*. Bourdieu mostra que estes três movimentos são simultâneos à formação do Estado e corroboram a legitimidade e a eficácia

desta instituição social. A universalização é condição *sine qua non* da dominação e, por isso, existe, segundo Bourdieu um interesse particular em fazer avançar o universal por agentes que monopolizam a palavra universal e lutam, no interior dos campos e instituições, para que aquilo que colocam como universal seja, de fato, legitimado como tal. Um exemplo dado é o da cultura dominante, que se apresenta como legítima porque nela foram investidos ao longo do tempo todo um conjunto de esforços por parte dos agentes envolvidos no sentido de universalizá-la, ou seja, de construir discursivamente a cultura legítima como universal, já que oferecida a todos igualmente. Este é o caso da escola, mas também das grandes tradições artísticas. Quando a história da arte elege a arte greco-romana como ponto de referência – ou de origem – de toda expressão artística ocidental, ou seja, como legítima, está deslegitimando todo um conjunto de produções artísticas que ficam “de fora” da história da arte. Por isso, qualquer processo de universalização, para se efetivar, precisa esquecer que ele é um ponto de vista sobre outros pontos de vista e afirmar-se como o único ponto de vista possível e existente. O Estado é certamente um dos principais agentes que realizam esta operação. A própria constituição do Estado apresenta-se como um processo de unificação que vai do particular para o universal, no qual um conjunto de agentes que constroem esse universal também o monopolizam e lucram os efeitos de universalização.

A constituição do Estado dinástico acompanha uma transformação das divisões preexistentes: onde haviam províncias, entidades existentes nelas mesmas e por elas mesmas, umas ao lado das outras, temos províncias que se tornam parte do Estado nacional; onde haviam chefes autônomos, temos chefes delegados, que retiram seu poder do Estado central. Assistimos a um duplo processo: a um processo de constituição de um espaço unificado e de um espaço homogêneo de modo que todos os pontos do espaço podem ser situados uns em relação aos outros e em relação ao centro, a partir do qual o espaço é constituído. (...) Esta unificação se caracteriza negativamente: ela implica um trabalho de des-particularização (...) o próprio do trabalho de centralização é de des-particularizar os modos de expressão dominantes e tornar as culturas não oficiais formas mais ou menos acabadas da definição dominante de cultural (BOURDIEU. 2012: 352-54. Trad. nossa).

Assim, não se pode separar a constituição do Estado como universal da unificação e da concentração de poder nas mãos de um determinado grupo de dominantes no Estado que definem e legitimam o universal. Sabendo que esta luta pela definição do universal passa pelo processo de inculcação de uma forma de pensamento alinhada ao pensamento do Estado – através das diversas instâncias de legitimação que acompanham a constituição do

Estado – percebemos que é preciso definir, como se dá esse processo de acumulação e de constituição de uma “casta, de uma nobreza de Estado, de ‘monopolizadores’ do universal” (BOURDIEU. 2012: 164. Trad. nossa) representada, como veremos adiante, principalmente pela nobreza de Estado.

Os historiadores, segundo Bourdieu, compreendem que a gênese do Estado é concomitante ao “processo de concentração de instrumentos de legitimação, assim como do desenvolvimento de um aparelho e um aparato simbólico ao redor do poder real” (BOURDIEU. 2012: 112. Trad. nossa). A partir disso, Bourdieu interroga o processo de formação do Estado procurando identificar de que modo foi possível a concentração de recursos simbólicos e materiais nas mãos do Estado, assim como de sua instrumentalização, de forma que o Estado monopolize o acesso ao universal, da mesma maneira que monopoliza a definição do que será concebido como universal.

O Estado se constitui ao concentrar, de início nas mãos do rei – depois é um pouco mais complicado – diferentes espécies de capital e cada uma delas. É este duplo processo de concentração massiva de cada um dessas espécies – poder físico, poder econômico, etc. – e de concentração nas mesmas mãos de diferentes espécies – concentração e meta-concentração – que engendra essa realidade surpreendente que é o Estado. Com efeito, este processo de concentração pode também ser descrito como um processo de autonomização de um espaço particular, de um jogo particular (BOURDIEU. 2012:304. Trad. nossa).

A maneira pela qual o Estado concentra capitais e recursos simbólico, varia de acordo com o momento histórico analisado ao longo do processo de formação do Estado. Sem que adentremos nas formas específicas de concentração, podemos afirmar que o processo de concentração de modo geral é, ao mesmo tempo, um processo de unificação, pois cria um jogo único onde haviam vários – como foi possível notar a respeito da centralização do poder de governar que se encontrava difuso nas mãos de senhores feudais e se unifica com a figura do rei. A concentração é fundamental para a legitimação dos universais e para a própria existência do Estado como poder central. Nesse sentido, a condição de possibilidade de produção do Estado é a concentração de capital, sobretudo de capital simbólico. Bourdieu afirma que nesse sentido ele se opõe à muitas correntes marxistas que enfatizam a concentração de capital econômico como determinante para a produção do Estado. Ainda que o capital econômico concentrado nas mãos do Estado seja fundamental para a formação

do Estado, Bourdieu destaca que o acúmulo de capital simbólico tem a propriedade de se reconverter em qualquer tipo de capital. Deste modo, o Estado, ao concentrar diversas espécies de capitais (simbólico, econômico, cultural, linguístico, de força física, etc.) e em grande volume, permite que a instituição funcione como o ponto de referência para a reconversão de capitais.

Um dos principais processos de concentração diz respeito a concentração de capital jurídico pela autonomização do campo do direito: onde haviam diversos princípios normativos e jurídicos (dos senhores feudais, da Igreja, romano, das comunidades, etc.), passa a haver apenas um. A unificação do mercado jurídico com seu corpo de especialistas está relacionada diretamente à constituição do poder real: o rei se apóia no campo jurídico para afirmar a sua legitimidade e o campo jurídico, por sua vez, favorece o rei garantindo para si posições sociais, pois atribui a ele, mediante lei, o poder de criar nobres – não mais por herança, mas por nomeação –, ao dar-lhe juridicamente o monopólio da distribuição de capital simbólico. Da mesma forma, o capital simbólico que antes se encontrava difuso, pois fundamentado no reconhecimento é unificado nas mãos do rei por um corpo de juristas, passando a ser objetivado, codificado, burocratizado e delegado pelo rei. Deste modo, o “Estado define quem tem o direito de possuir o que e define o sistema de diferenças” (BOURDIEU. 2012: 345. Trad. nossa).

Ao mesmo tempo em que o Estado só encontra condições de existência a partir da concentração de capitais ele necessita, para sua permanência que esse poder concentrado seja, em alguma medida, distribuído. Assim, o terceiro processo que acompanha a formação do Estado é o de diferenciação do corpo de dirigentes que compõe o Estado e de distribuição das suas funções específicas. De acordo com Bourdieu, com o passar do tempo, encontramos no corpo do Estado cada vez mais agentes especializados que cumprem funções relativas à manutenção e à legitimação do próprio Estado. Tais agentes tornam-se detentores de pequenas frações do poder concentrado pelo Estado, mas continuam vinculados ao Estado, interconectados e hierarquizados através dos processos de delegação concentrados, primeiramente, na figura do rei. Este é, para Bourdieu, um limite da concentração de poder nas mãos do rei, pois para que o rei concentre capital e legitime sua posição ele precisa de auxiliares – encontra-se, pois, na lógica do compromisso e do controle mútuo.

O exercício do poder é dividido entre pessoas interconectadas e unidas por relações de controle mútuo. O executante controla aquele que delega, ele o protege e o assegura. Eu já havia insistido sobre o fato de que o ministro deveria proteger o rei contra o erro e, ao proteger o rei, ele ao mesmo tempo o controla e o fiscaliza. Dito de outro modo, uma das consequências desta diferenciação de poderes é que, paradoxalmente, o dirigente é cada vez mais dirigido por aquele que ele dirige (BOURDIEU. 2012: 487. Trad. nossa).

A autonomização do campo jurídico que permanece vinculado ao poder do Estado numa relação de interdependência é um dos processos de diferenciação, assim como ocorre com o campo administrativo, político, e, em partes, com o campo intelectual e cultural que se relacionam com o Estado – inclusive dependem financeiramente e simbolicamente dele – mais ainda asseguram certa autonomia. Existe efetivamente um processo de fragmentação do poder; poder este que na gênese do Estado encontrava-se concentrada nas mãos do rei, de modo que, com o passar do tempo, “lá onde haviam duas pessoas, o rei e o chanceler, observamos aparecerem sete, oito, nove ou dez” (BOURDIEU. 2012: 488. Trad. nossa).

Estes três processos concatenados compõem as principais condições de possibilidade da gênese do Estado, de modo que agora é preciso tratá-los em conjuntos. Bourdieu elenca quatro etapas relacionadas a “uma ordem lógica e cronológica, pois a gênese do Estado corresponde, grosso modo, a uma ordem de sucessão histórica” (BOURDIEU. 2012: 304-305. Trad. nossa). A primeira etapa analisada – localizada por Bourdieu no sec. XII, já que, segundo ele, antes disso não se pode falar em Estado – corresponde à emergência do Estado e ao concomitante e necessário processo de concentração de recursos, sobretudo, como vimos, de capital simbólico que tem a propriedade de converter-se em outros capitais. A partir da concentração de capital simbólico, observamos duas dimensões do processo de acumulação deste primeiro momento: a concentração de poder físico (com a constituição de um corpo militar e policial) e a concentração de capital econômico (por instituições que monopolizam a arrecadação de impostos). Existe tanto uma relação entre a concentração de poder físico com a cobrança de impostos – e a concentração de capital econômico por consequência –, quanto com a criação de instâncias jurídicas e administrativas que legitimem tal arrecadação. O sujeito desta concentração, ou seja, o elemento unificador a partir do qual tal acumulação é possível, não é o rei, mas um sujeito transcendental a pessoa do rei – Bourdieu retoma aqui a tese dos dois corpos do rei de Ernst Kantorowicz (1957) –, ou seja, a

construção simbólica ao redor da figura do rei que é colocada em jogo na gênese do Estado e que é expressa na frase: “O rei está morto, viva o rei!”. Ou seja, a pessoa do rei só encontra condições de dominar e acumular recurso na medida em que ele aparece como a encarnação do rei transcendental, simbólico, que representa a unidade da nação materializada no rei atual. Este é um trabalho de elaboração simbólica que envolve um corpo de agentes e um conjunto de campos sociais que são criados logo na primeira etapa do processo de formação do Estado como, por exemplo, um grupo de agentes relacionados a força física do Estado (militar e policial), a criação de um capital econômico centralizado, de um campo jurídico relativamente autônomo e de instrumentos que assegurem a unidade nacional (linguística, cultural, econômica, política, etc.).

A segunda etapa corresponde historicamente ao sec. XVII no qual se constitui o Estado dinástico. Nesse período a tensão entre a centralização política nas mãos do rei e na unidade doméstica por um Estado que se constitui como transcendental e um direito que o legitima, se acirra e diante de outro movimento paralelo que ganha cada vez mais força representado pelo Estado impessoal, com um poder difuso, decorrente do processo de diferenciação no controle e monopólio do Estado. Mesmo que o Estado dinástico mantenha-se como patrimonial, como uma propriedade da família real, de modo que as estratégias de sucessão “se inscrevem, na lógica das guerras familiares entorno da herança” (BOURDIEU. 2012: 306. Trad. nossa), ele organiza seu sistema de estratégias de reprodução de modo cada vez mais interdependente dos agentes e instituições que compõe o Estado fora da família real. Bourdieu afirma que no conflito entre dois príncipes – conflito, este interno à família real, que diz respeito uma disputa pela herança do Estado –, encontramos elementos da contradição de modos de reprodução que constituem as condições de possibilidade de transformação da política do Estado dinástico.

Já no que se refere a terceira etapa, Bourdieu dirá que ela pode ser compreendida como a passagem da “casa do rei” [*maison du roi*] para a razão de Estado. Trata-se de um processo de transição difícil de observar, mas que se caracteriza pela contradição entre dois modos de reprodução: passamos de uma estrutura na qual o direito ao Estado é fundamentado na filiação sanguínea e assegurado pelo decreto divino, para uma estrutura na

qual o controle do Estado justifica-se pela competência⁶¹.

Uma das disputas centrais deste processo de transição é a passagem de um modo de reprodução de base familiar – o modo de reprodução que o Estado dinástico levou a perfeição – a um modo mais complicado de reprodução, mais burocrático, no qual o sistema escolar intervem de maneira determinante. O modo de reprodução familiar continua a agir por vezes através do modelo escolar (BOURDIEU. 2012: 307. Trad. nossa).

Bourdieu explica que as tomadas de posição a favor de um ou outro modo de reprodução passam, na maior parte das vezes, para além da consciência dos agentes que as tomam. Trata-se, nesse sentido, de observarmos quem são os agentes interessados no antigo modo de reprodução e quem são os agentes que tomam partido pelo novo modo de reprodução. Podemos, a partir disso, afirmar com Bourdieu que os agentes que se vinculam ao modo de reprodução baseado na competência atestada pela escola, i.e., os agentes que investem tempo e dinheiro na sua formação específica e tem, por isso, afinidade com a meritocracia, encontram dificuldade para aceitar a reprodução hereditária baseada em laços de sangue.

Por fim, a última etapa analisada por Bourdieu corresponde a passagem do Estado burocrático ao Estado de bem-estar social [*l'État providence*]. Nesta etapa, mais contemporânea e infelizmente menos analisada por Bourdieu, observamos emergir e acirrar o conflito entre “Estado e o espaço social, as classes sociais, a passagem de lutas pela construção do Estado para lutas pela apropriação desse capital particular que é associado a existência do Estado” (BOURDIEU. 2012: 307. Trad. nossa). Bourdieu considera, como Weber com o conceito de racionalização, que existe um processo de autonomização da instância burocrática, embora não compreenda, ao contrário de Weber, que esse processo seja linear e, menos ainda, que essa instância seja neutra e alheia aos interesses políticos. Além do mais, as etapas não podem ser separadas em blocos, pois, evidentemente, nas transições essas etapas se imiscuem na própria prática dos agentes que portam, na forma de *habitus*, determinados princípios avaliativos e cognitivos alinhados mais a uma ou outra forma que o Estado assume.

61 “Examinarei as condições do Estado dinástico: na medida em que ele repousa sobre as estratégias de reprodução de base familiar, o Estado dinástico carrega contradições que favorecem ao ultrapassagem [*dépassement*] da política dinástica” (BOURDIEU. 2012: 306. Trad. nossa).

4.3. Efeito e Eficácia do Estado

O efeito e a eficácia do Estado estão relacionados a potencialidade do Estado reproduzir seus mecanismos de dominação a ponto de assegurar a manutenção da ordem social. A fim de averiguar como, segundo Bourdieu, o Estado produz o efeito de ordenação social e garante, por meio dele, sua eficácia, é preciso retomar a citação de Hume do início do capítulo e levar a sério o espanto do filósofo em relação a manutenção da ordem social e disposição à obediência que faz com que seja possível a dominação de poucos sobre muitos. A questão levantada por Hume e retomada por Bourdieu é de como a ordem se mantém, pois, como observa o sociólogo, por mais que fiquemos espantados quando nos deparamos com rebeliões, subversões ou revoluções sociais que colocam em xeque a ordem social vigente, a verdade é que nós temos muita ordem, i.e., a ordem é mais frequentemente observada que a desordem. Como explicar a disposição dos agentes sociais para obedecer aos poucos que os governam, ou melhor, nas palavras de Hume, “nada é mais surpreendente, para aqueles que consideram as questões humanas com um olhar filosófico, do que a facilidade com que os muitos são governados pelos poucos” (HUME, 2004: 129). Ora, o Estado não tem condições – como afirma Althusser em *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (1970) – de colocar um policial atrás de cada cidadão, por isso a continuidade da ordem não se deve, ao menos não exclusivamente, à coerção física, o que leva Bourdieu a afirmar que a dimensão simbólica ou, mais precisamente, o poder simbólico exercido de maneira invisível e ignorada enquanto tal é condição de existência de todas as formas de governo.

Não podemos compreender verdadeiramente as relações de força fundamentais da ordem social sem fazer intervir a dimensão simbólica destas relações: se as relações de força fossem apenas relações de força física, militares ou mesmo econômicas, provavelmente elas seriam infinitamente mais fáceis e frágeis de inverter. (BOURDIEU. 2012: 258. Trad. nossa)

Efetivamente, observamos que o Estado estrutura as dinâmicas sociais de modo ordenado – e ordenado segundo determinados princípios apresentados como universais, mas que são, na realidade, a universalização e a naturalização de visões de mundo

particulares, advindas daqueles que produzem o Estado e tem interesse na eficiência e continuidade do Estado – sem que seja necessário um trabalho de coerção física constante. Hume considera que, já que a força se encontra do lado da maioria, i.e., daqueles que delegam o poder de ordenar o mundo, então “os governantes só podem se apoiar na opinião” (HUME, 2004: 129). A “opinião” da qual trata Hume é o instrumento simbólico que assegura a dominação “dos poucos” sobre “os muitos”. Bourdieu endossa Hume e retoma a inquietação filosófica a partir de uma perspectiva sociológica, mostrando que o que Hume chama de “opinião” ele compreende como crença. A crença, longe de ser o resultado de uma simples argumentação retórica – o que pressuporia a inferioridade intelectual “dos muitos” que se permitem enganar inocentemente pelos “poucos” – ou uma tomada de posição livre e consciente por parte dos agentes que delegam o trabalho de dominação é, ao contrário, constituída por um processo de inculcação de determinado arbitrário cultural que encontra maiores condições de se efetivar quanto mais invisível, insensível e inconsciente for este processo. O arbitrário, por sua vez, é aquilo que outrora fora objeto de luta entre posições antagônicas no espaço social, mas que, para se legitimar, precisou ser esquecido enquanto tal e tomado como evidente, natural, universal, como algo que “sempre foi assim”, ou seja, retomando a reflexão desenvolvida no subtópico anterior, a amnésia da gênese é fundamental para a existência do arbitrário cultural e, conseqüentemente, da crença. Com isso, é possível observar que ao mesmo tempo em que o Estado estrutura o mundo social objetivamente ele também estrutura nosso pensamento: o acordo entre a estrutura objetiva produzida e a estrutura subjetiva incorporada que se torna inconsciente é a condição de legitimidade e manutenção da ordem social, assim como do próprio Estado.

Estes atos constitutivos do Estado, na medida em que contribuem para produzir a verdade objetiva e a percepção dos sujeitos (...) contribuem para produzir uma experiência do mundo social [que aparece] como evidente que chamo de experiência dóxica do mundo social, fazendo intervir a tradição fenomenológica que eu corrijo. O mundo social se apresenta sobre o modo da *doxa*, essa espécie de crença que não se percebe enquanto crença. O mundo social é um artefato histórico, um produto da história que é esquecido na sua gênese em favor da amnésia da gênese que toca todas as criações sociais. O Estado é desconhecido como histórico e reconhecido por um reconhecimento absoluto que é o conhecimento do reconhecimento. Não existe reconhecimento mais absoluto que o reconhecimento da *doxa* pois ela não se percebe como reconhecimento. A *doxa* é responder sim para uma questão que não foi colocada. (BOURDIEU. 2012: 291-293. Trad. nossa)

Enquanto produto e produtor da doxa, o Estado apresenta-se, segundo Bourdieu, como um princípio de ortodoxia que produz a ordem social através da dominação física, mas também, e principalmente, por meio da dominação simbólica, responsável pela produção e pela canonização das classificações sociais que aparecem aos agentes na forma de *doxa*. Bourdieu argumenta dizendo que existem certas categorias de visão e de divisão do mundo a respeito das quais todos os agentes de uma determinada sociedade, que vivem sob certa jurisdição, estão de acordo, i.e., podemos afirmar que a doxa institui, pela relação de reconhecimento e desconhecimento dos agentes para com o mundo social, o inquestionável. Existe, portanto, um determinado *nomos* que assegura a ordem social e a estrutura atual de dominação, pois é difundido de maneira que os agentes interpelados por este *nomos* reconhecem essas categorias como legítimas e universais justamente por desconhecer as condições históricas nas quais tais categorias foram produzidas, de tal modo que elas nem mesmo são colocadas em questão. É este um dos efeitos do Estado: apagar a história a fim de fazer crer que as coisas não poderiam ser de outra forma.

Em outras palavras, isto que chamamos Estado, isto que indicamos confusamente quando nós pensamos em Estado, é um tipo de princípio da ordem pública, entendido não somente nas suas formas físicas evidentes, mas também nas suas formas simbólicas inconscientes. (BOURDIEU. 2012: 24. Trad. nossa)

A produção do Estado é decorrente de um trabalho infinitesimal e histórico de agentes interessados no Estado que pela operação de legitimação dos seus interesses específicos transformados, por um trabalho discursivo, em interesses universais logram o Estado. De modo geral, a noção de interesse na teoria bourdieusiana é condição necessária para que um agente envolva-se numa disputa. No segundo capítulo foi possível demonstrar que a noção de interesse se opõe ao desinteresse e não a indiferença de maneira que atos desinteressados, ou inconscientemente interessados, asseguram a eficácia das instituições e campos nos quais predominam o mercado de trocas simbólicas. O caso do Estado é um exemplo emblemático: tudo se passa como se os agentes que produzem o Estado (políticos, juristas, burocratas, etc.) o fizessem desinteressadamente, como se agisse pelo “bem de todos”; contudo, o ato que se mostra desinteressado e imparcial por parte desses agente é, efetivamente, a universalização de determinados interesses particulares. Porém, faz-se mister que não se confunda interesse com consciência racional e livre, ou mesmo com

cinismo, pois, como mostra Bourdieu, estes agentes não “podem fazer de outro modo, pois é construtivo do fato deles serem mandatários” (BOURDIEU. 2012: 87. Trad. nossa). O homem político deve, nesse sentido, demonstrar interesse pelo interesse geral e teatralizar este interesse a fim de construir o universal e o oficial. Quanto mais ele crer que seu trabalho de universalização se resume a defesa do interesse geral e não a tentativa de legitimar seus próprios interesses *denegados* enquanto tais, mais eficaz é a produção do discurso de legitimação do Estado.

Uma das dimensões mais importantes da teatralização é a teatralização do interesse pelo interesse geral; é a teatralização da convicção de interesse pelo universal, do desinteresse do homem político. (...) O desinteresse não é uma virtude secundária: é a virtude política de todos os mandatários. As extravagâncias de um pároco, os escândalos políticos são o decaimento deste tipo de crença política na qual todos tem má-fé, a crença se torna uma espécie de má-fé coletiva, no sentido sartriano: um jogo no qual todos mentem e mentem para os outros sabendo que eles mentem. Isto é o oficial... (BOURDIEU. 2012: 109. Trad. nossa)

Mesmo que uma das dimensões que asseguram a eficácia do Estado seja a de produção do discurso oficial por agentes envolvidos na produção do Estado, que *denegam* seus interesses particulares em favor do que acreditam ser o interesse geral, ela não é exclusiva e menos ainda suficiente para assegurar a continuidade da dominação. Em outras palavras o interesse pelo interesse geral é condição necessária, mas não suficiente para a continuidade da dominação. A eficácia do Estado reside em grande parte na sua capacidade de produzir *habitus* homólogos, a partir da eficácia de grande parte de seus instrumentos de universalização que produzem estruturas mentais acordadas com os princípios legitimados pelos agentes que compõem o Estado: quanto mais naturais esses princípios aparecerem (ou menos questionáveis), maior sua eficácia. Bourdieu cita a carta de identidade e a folha de pagamento como exemplos de como a burocracia produz e reproduz as categorias de interpelação do Estado sobre os agentes que não são postas em questão. Mais ainda, o autor demonstra que o mapa geográfico⁶², a língua oficial⁶³, as referências temporais⁶⁴,

62 “É com o Estado que aparecem uma série de coisas que aparentemente “vão por si só” [*aller de soi*]: o mapa geográfico, por exemplo” (BOURDIEU, 2012: 336-337. Trad. nossa).

63 “Um dos efeitos da construção de uma língua oficial, imposta em certo território, é de estabelecer um contrato linguístico, um código no duplo sentido do termo, por vezes legislativo e comunicativo, entre todos os agentes de uma comunidade, código que cada um deve respeitar sob a pena de se tornar ininteligível, de ser rejeitado como tolo ou como bárbaro. O Estado concentrou o capital linguístico ao constituir uma língua oficial, isto é, ele obteve dos agentes individuais que eles renunciassem ao privilégio de criação linguística

assim como a cultura legítima⁶⁵, são instrumentos de integração e de universalização a fim de legitimar uma seleção arbitrária como natural. Para que exista o acordo tácito entre agentes sociais que vivem sob uma mesma jurisdição acerca de determinados valores, ou melhor, para que os agentes possuam as mesmas ou semelhantes estruturas cognitivas é preciso que existam instrumentos de inculcação oficiais e universais. Dentre todos os instrumentos desenvolvidos pelo Estado o que encontra maiores condições de se efetivar universalmente é a escola: ela assegura a integração mental entre os agentes que vivem sob o mesmo Estado, contribuindo, concomitantemente, para a reprodução de posições sociais e, conseqüentemente, para a eficácia da estrutura de dominação vigente.

É o Estado que organiza na nossa sociedade os grandes ritos de instituição, como a iniciação [*adoubement*] do nobre na sociedade feudal. Nossa sociedade é também composta de ritos de iniciação: a entrega de diplomas, as cerimônias de consagração de um edifício, de uma igreja... (...) Através destes grandes ritos de instituição que contribuem à reprodução das divisões sociais, que impõe e inculcam os princípios de visão e divisão social segundo as quais essas divisões são organizadas, o Estado constrói e impõe aos agentes suas categorias de percepção que se incorporam, sob a forma de estruturas mentais universais no âmbito de um Estado-nação, acordando e orquestrando os agentes. (BOURDIEU. 2012: 267-268. Trad. nossa)

Assim, Bourdieu afirma que existe uma correspondência entre a construção do Estado-nação com a institucionalização – realizada através de mecanismos jurídicos, i.e., legítimos – de uma escola universal, fundamentada na ideia de que todos os homens que vivem sob o mesmo Estado são iguais perante a lei e têm, portanto, o direito (mas também o dever) ao acesso à educação: “existe, então um laço entre a unificação do Estado nacional e o ensino obrigatório” (BOURDIEU, 2012: 358. Trad. nossa). A escola, ao promover a integração, promove, tacitamente, a submissão e a concepção de pertencimento à determinada nacionalidade. Na medida em que a escola atua como um instrumento de

livre, que eles o abandonassem a alguns – legislador linguístico, poetas, etc.” (BOURDIEU. 2012: 113-114. Trad. nossa).

64 “O calendário é o símbolo de construção de uma ordem social que é ao mesmo tempo uma ordem temporal e cognitiva, pois, para que as experiências internas do tempo acordem-se, é preciso que elas sejam ordenadas como um tempo público. A constituição do Estado coincide com a construção de referências temporais comuns, de categorias de construção das oposições fundamentais (dia/noite, horário de abertura e horário de fechamento dos escritórios, período de feriados/período de trabalho, férias, etc.)” (BOURDIEU. 2012: 268. Trad. nossa).

65 “A cultura legítima é a cultura garantida pelo Estado, garantida por esta instituição que garante os títulos de cultura, que distribui os diplomas garantindo a posse de uma cultura garantida” (BOURDIEU, 2012: 162. Trad. nossa).

inculcação de determinadas estruturas de pensamento produzidas e legitimadas pelo Estado, ao mesmo tempo, o Estado depende para sua continuidade da eficácia desta transmissão, então Bourdieu afirma que a construção do Estado é inseparável da construção de uma cultura nacional, oposta ou distinta da produzida por outros Estados. A concepção de nacional opera, portanto, uma estratégia de distinção e integração, pois empreende a distribuição e a partilha de estruturas cognitivas comuns, condição necessária para a eficácia da dominação e do próprio Estado.

O nacionalismo produzido e mobilizado em grande parte pela escola é uma forma de integração que faz emergir o laço estreito entre a escola, a nação, a cultura. Estes três elementos são mobilizados pelo processo de universalização operado pelo Estado, que inculca nos agentes sociais uma forma de imperialismo cultural, construindo as concepções de igualdade e unidade entre uma mesma população. Ao realizar essa operação, o Estado diz, ao mesmo tempo e tacitamente, quem se configura como desigual, quem rompe com a unidade do Estado nacional por não compartilhar dos mesmos processos de universalização. Sabemos que o discurso da unidade nacional como correspondente a unidade cultural é, como todo processo de universalização, a tentativa bem-sucedida de sobreposição de um ponto de vista sobre os muitos outros e que, longe de representar efetivamente uma unidade, é, sobretudo, mais a representação do que o Estado compreende como o ideal da unidade. Em outras palavras, as pessoas não compartilham *realmente* as mesmas estruturas mentais, pois encontram-se em posições sociais distintas, em grupos sociais distintos, com histórias e vivências distintas, o que implica o acesso a determinado mercado de bens e não a outros, por isso, mesmo que o Estado imponha a instituição escolar como um direito e um dever universal e garantido a todos os cidadãos, estes agentes não entram em contato com a escola do mesmo modo e, menos ainda, possuem as mesmas condições de permanência e sucesso escolar. Assim, o Estado apenas encontra condições materiais e simbólicas para produzir *habitus* homólogos (que possuem a mesma lógica), mas não iguais. Bourdieu identifica entre o discurso produzido pelo Estado e a realidade vivenciada pelos agentes um *décalage*, já que a “distribuição universal de exigências culturais e a distribuição extremamente particular dos meios para satisfazê-las” (BOURDIEU, 2012: 364. Trad. nossa) não são equivalentes realmente, mas apenas juridicamente: é preciso não confundir igualdade de direito com igualdade de fato.

Tudo isso para dizer que numa situação mais favorável, na aparência, no imperialismo cultural e no uso nacionalista da cultura, ou seja, nos casos de imperialismos universais, notamos que a cultura nunca é pura, que ela tem sempre não apenas dimensões de dominação, mas também de nacionalismo. A cultura é um instrumento de legitimação e de dominação. (BOURDIEU. 2012: 254. Trad. nossa)

Porém, mesmo que a cultura, como afirma Bourdieu no excerto acima, não seja jamais pura, que os *habitus* não sejam iguais, do mesmo modo que a escola não é “para todos”, a dominação e o poder do Estado encontram plenas condições de realização na medida em que o discurso produzido, legítimo e inculcado pelo Estado empenha-se em fazer parecer, ou melhor, fazer crer que as coisas se passam efetivamente pela via do universal. O Estado encontra por essa disparidade entre o discurso legítimo e universal – conhecido e reconhecido por todos os agentes submetidos ao mesmo Estado-nação – e a realidade efetiva das coisas, condições plenas de dominação.

4.4. O efeito do Estado nos campos sociais

Foi possível observar que o Estado tal qual conhecemos hoje é o resultado de um processo inacabado de luta entre agentes sociais que tem interesse em sua construção, pois ela implica a universalização e a consolidação dos interesses particulares dos que o dominam. Estes, por sua vez, asseguram a dominação pela inculcação de estruturas mentais, como universais e naturais. Assim, a história em geral, mas também a história do próprio Estado, só pode ser compreendida como um espaço de lutas, de modo que a construção da realidade social que se pretende universal é um trabalho infinitesimal no qual todos os agentes contribuem em alguma medida, ainda que agentes específicos, dado seu poder acumulado por sua posição social, contribuam de forma determinante.

O trabalho de construção da realidade social é um trabalho coletivo, mas nem todos contribuem no mesmo grau. Existem pessoas que possuem mais pontos na luta simbólica pelo poder de construir a realidade social dos outros. O que estudo aqui é o caso dos juristas (enquanto corpo diferenciado, etc.), pelo fato de que o capital específico que eles possuem exerce, nos campos de lutas pela construção da realidade social, uma influência desmesurada em relação aos outros agentes ordinários. (BOURDIEU, 2012: 523. Trad. nossa)

Bourdieu procura ao longo de todas as suas análises a respeito da gênese e da eficácia do Estado demonstrar que o papel exercido pelos juristas, sobretudo depois que o direito constitui-se como um campo (a partir do século XVI, de acordo com o autor), é fundamental para a produção e a dominação do Estado, tanto do ponto de vista objetivo quanto subjetivo. Longe de ser homogênea a constituição do campo jurídico é, ela mesma, um espaço de lutas entre posições distintas que se pretendem legítimas, o que a configura como objeto de estudo sociológico. No decorrer de sua análise sobre o Estado, Bourdieu apreende que o capital acumulado pelos juristas, em especial dada sua íntima e necessária relação com o Estado, permite o surgimento de um grupo de dominantes que asseguram a sua posição ao longo do processo de constituição e de unificação do Estado-nação, processo no qual são esses dominantes mesmos parte determinante. O trabalho de unificação de determinado território age como força contrária às divisões: contra as províncias e regiões, isto é, contra tudo que representa o local (as particularidades linguísticas e culturais, os poderes locais, etc.), mas também contra a divisão em classes. Contudo, é preciso para que o Estado e o conjunto de agentes que o compõe logrem o projeto de universalização e de produção da dominação que o Estado não seja constituído e não possua o mesmo alcance e eficácia que os demais campos sociais, pois, se fosse este o caso, definitivamente, dada a concorrência interna entre os campos e as diversas lutas colocadas em jogo no processo de diferenciação do mundo social, o Estado encontraria maior dificuldade de afirmar e legitimar o seu ponto de vista como o referencial dos pontos de vista, ou melhor, como o único ponto de vista possível⁶⁶. Conforme demonstrado no

66 Observamos que Bourdieu desprende grande esforço para demonstrar que o Estado possui características que o diferem dos campos sociais. Porém, este é um ponto bastante nebuloso da teoria bourdieusiana – poderíamos dizer um sintoma –, pois em determinados momentos Bourdieu define o Estado como uma instituição, noutros trata-o como uma instituição que é disputada pelos dominantes dos outros campos num espaço que ele define como campo do poder e, por vezes, define o Estado como um meta-campo que possui a capacidade de interferir na lógica interna dos outros campos de maneira determinante. Esta polissemia conceitual denota as incertezas do autor diante da dificuldade própria do objeto trabalhado. De acordo com o que pudemos observar, Bourdieu tinha claro que deveria distinguir o papel e o poder do Estado do papel e do poder desempenhado pelos outros campos e instituições, porém não objetivava com isso, como afirma Loïc Wacquant em *O mistério do ministério* (2005), apresentar o Estado como o “monólito” central da organização da vida social, mas como um espaço de disputa, no qual as lutas fundamentais dos campos específicos nele pudessem se expressar: “essa reconceitualização do Estado como ‘banco central do capital simbólico, garantidor de todos os atos de autoridade’, situado no baricentro do campo do poder, permite a Bourdieu romper com a visão unitarista do ‘Estado’ como um monólito organizacional e ligar as divisões e lutas internas que ele abriga (...) as forças que cruzam o espaço social”

capítulo anterior, os campos sociais conceitualizados por Bourdieu, são espaços relativamente autônomos que possuem leis e regras de jogo próprias, no entanto, sofrem interferências de outros campos de acordo com seu grau de refração (quanto maior a autonomia maior o grau de refração), mas também, de acordo com a estrutura atual da política da luta de classes que é transformada em lutas específicas entre dominantes e dominados em cada campo. Assim, para que o Estado exerça sua função de inculcação das estruturas fundamentais de pensamento em determinado território, para que esta inculcação seja legítima e universal e, por fim, para que as estruturas de pensamento possam ser naturalizadas, é preciso que ele encontre condições objetivas para atuar sobre os diversos campos sociais de forma eficaz, interferindo e, muitas vezes, contrariando o *nomos* específico de cada campo. Isso significa que o Estado não pode possuir um peso, ou melhor, um poder equivalente ao dos outros campos: por um lado porque o Estado não é um campo, mas uma instituição e, por outro, porque ele possui instrumentos – alguns diriam tentáculos – que são condição *sine qua non* para a existência social dos agentes na formação social atual, por exemplo, a burocracia, a escola, o direito, etc. o que não ocorre em nenhum campo em particular. Por isso, Bourdieu trata o Estado como um espaço que concentra e redistribui poder, constituindo-se como uma rede de interdependência cada vez mais diferenciada e, sendo ele próprio um instrumento de dominação é, portanto, disputado por agentes de diversos campos.

A estrutura de composição do Estado que fornece também sua forma – o Estado é hoje um Estado de direito, fundado sob a égide da ideia de nação, de igualdade e liberdade, que visa assegurar a manutenção da ordem pública do ponto de vista físico e simbólico, contendo e prevendo, para tanto, as tentativas de desordem – é constituída e transformada paulatinamente de acordo com as disputas entre os agentes que se apropriam do Estado. Tais agentes, ao se apropriarem do Estado em cada momento histórico, além de universalizarem a sua visão de mundo como a única possível, também estabelecem entre si relações de interdependência das quais depende a sua própria posição no Estado e, conseqüentemente a difusão ou não de sua visão de mundo de modo universal. Através do Estado esse grupo de agentes constitui-se como o que Bourdieu conceitualiza como *campo*

(WACQUANT, 2005: 30). Assim, mesmo que polissêmicas as definições de Estado propostas por Bourdieu não são contraditórias e respondem tanto a tentativa de diferir o Estado dos outros campos, quanto de preservar o Estado como um espaço de lutas entre os agentes que compõe todos os outros campos.

do poder. Aquele que assume o papel de governante – seja no Estado dinástico, seja no Estado democrático de direito – encontra-se imerso (mesmo que não queira) nesta rede de interdependência e de disputas herdadas historicamente e tem, para governar, que de algum modo responder e corroborar com o campo do poder.

Em resumo: os campos sociais concorrem uns com os outros. Concomitantemente a esta concorrência emerge o Estado que é definido por Bourdieu como uma forma de poder que se exerce “meta-campo”, pois possui o poder de agir e triunfar sobre os diversos campos que compõe o mundo social em certa e determinada jurisdição. Assim existe uma concorrência entre agentes de todos os campos que “querem agir sobre este ‘meta-campo’ a fim de triunfar sobre os outros campos e também no interior do seu campo” (BOURDIEU, 2012: 489. Trad. nossa). Reflexivamente podemos dizer também que a construção do Estado como um meta-campo passa, necessariamente, pela construção de cada um dos campos, sem os quais não haveria a necessidade de criar um regulador *ex machina* aos campos.

O que se constitui é um espaço de poder diferenciado, que eu chamo de campo do poder. No fundo eu não sabia que eu fazia isso, mas eu descobri fazendo: eu gostaria de descrever a gênese do Estado e, na realidade, creio que descrevi a gênese do campo do poder, ou seja, de um espaço diferenciado no interior do qual os detentores de poderes diferentes lutam para que o seu poder seja o poder legítimo. Uma das disputas no interior do campo do poder é o poder sobre o Estado como meta-campo, capaz de agir sobre os diferentes campos. (BOURDIEU, 2012: 489. Trad. nossa)

Compreendemos assim que a relação estabelecida entre o Estado e o campo do poder é tão íntima que mesmo Bourdieu, ao descrever a gênese do Estado, demorou a percebê-la, de modo que ao tratar do Estado estava automaticamente tratando do campo do poder.

É preciso ainda tecer uma segunda consideração a respeito do campo do poder: nem todos os agentes sociais encontram-se nas mesmas condições de disputar o Estado – ou, o que seria equivalente, de disputar a produção da realidade social –, pois, na medida em que os agentes são posicionados e hierarquizados de maneiras distintas e desiguais no espaço social, e que estas posições asseguram uma maior ou menor acumulação de capitais (nas suas diferentes espécies), e, considerando ainda, que é condição necessária para a disputa do Estado a posse de certos recursos materiais e/ou simbólicos, concluímos que os agentes que majoritariamente tem acesso a esta disputa e podem adentrar no campo do poder são

aqueles agentes que se encontram em posições privilegiadas no interior dos seus próprios campos e que possuem, portanto, condições objetivas de disputar com os dominantes dos outros campos. Em outras palavras, os agentes que disputam o campo do poder são, na maior parte das vezes, os dominantes de seus campos de produção específicos que lutam para manter ou subverter a taxa de câmbio entre os capitais⁶⁷.

O Estado apresenta-se, desta maneira, como um poder sobre poderes, pois caracteriza-se como uma instituição que possui a particularidade de acumular diferentes espécies de capital e em grande volume que não são jamais acumulados nem por uma pessoa e, menos ainda, por um único campo. O Estado constitui-se nesse processo como o detentor de um capital propriamente estatal, de um meta-capital, o que lhe proporciona a capacidade de interferir nos diversos campos e definir a taxa de câmbio entre capitais que se encontram em disputa nos campos particulares.

Esta distinção entre a posse de capital e a posse de um capital que dá poder sobre este capital funciona em todos os domínios. O Estado, na medida em que acumula em grande quantidade diferentes espécies de capital, se encontra dotado de um meta-capital que lhe permite exercer um poder sobre todo capital. Esta noção que pode parecer abstrata se torna deveras concreta se nós a relacionarmos com a noção de campo do poder, lugar onde se enfrentam os detentores de capital, entre outras coisas para definir a taxa de câmbio entre as diferentes espécies de capital. (BOURDIEU, 2012: 312. Trad. nossa)

O que nos interessa propriamente nesta análise é saber que o Estado em conjunto com o campo do poder por cumprirem um papel fundamental de manutenção da ordem social são capazes de interferir diretamente nas diversas instâncias e campos sociais, contrariando, inclusive, suas dinâmicas e leis próprias. Alguns exemplos são citados por Bourdieu ao longo de suas análises sobre o Estado como, por exemplo, no caso da luta pela revalorização dos diplomas na França, do estabelecimento da idade de aposentadoria, da

67 Bourdieu argumente que a concepção de Estado produzida pelos juristas, legisladores e burocratas que ocupam o campo do poder *denega* as condições de possibilidade de participação do Estado. Estes agentes que dominam o Estado esforçam-se para produzir teses afirmando que o Estado é constituído para governar para o povo e, mais ainda, teses que culminam na concepção de igualdade jurídica que são, neste sentido, desveladas pela análise sociológica busca contrariar aquilo que é produzido como uma verdade única e universal pelo discurso dominante, mostrando sua historicidade, suas determinações e seus interesses próprios.

emissão de moedas, dos incentivos fiscais, da produção de currículos escolares, etc. Por isso, Bourdieu chega a afirmar que as intervenções do Estado são, no sentido da teoria pascaliana, golpes de tirania, já que elas tem a propriedade de ignorar e/ou sobrepor as normas e leis específicas de cada campo, fazendo valer suas tomadas de posição independente da autonomia interna dos campos (BOURDIEU, 2012: 349-350). Evidentemente os campos não se comportam, necessariamente, de modo passivo diante das práticas do Estado e, muitas vezes, mobilizam seus recursos materiais e simbólicos para afrontá-las. No entanto, esse embate se dá entre forças desiguais de modo que, ainda que determinado campo em determinado momento histórico logre sobre as decisões do Estado, estes momentos históricos e conjunturais são exceções, pois dada o poder acumulado e legitimado pelo Estado ao longo da sua história a autonomia relativa dos campos encontram-se em grande desvantagem em relação as práticas do Estado.

Compreendemos, portanto, que o Estado (pensado conjuntamente com o campo do poder), mesmo que não possa ser definido como uma relação de causalidade – já que causalidade é aquilo sem o qual não é possível pensar a estrutura social tal qual ela se estabelece atualmente – assume uma posição de destaque na lógica de funcionamento dos campos sociais, de modo que apreendemos suas práticas como uma determinação externa aos campos que agem e coagem a autonomia relativa destes campos, interferindo no poder de decisão dos agentes pertencentes a cada um dos campos e, conseqüentemente, na dinâmica de funcionamento dos campos sociais.

Considerações finais

O objetivo central dessa pesquisa de mestrado foi o de averiguar em que medida e a partir de quais critérios os campos sociais conceitualizados pela teoria de Bourdieu relacionam-se entre si. Tomamos por princípio que, como Bourdieu lhes atribui a propriedade de serem relativamente autônomos, sua autonomia tem que ser, necessariamente, relativa a algo – ao *que* referido ao longo da dissertação. Mesmo que a questão pareça evidente, sua averiguação teórica mostrou-se bastante obscura, pois para formular uma resposta adequada não bastava percorrer os escritos sucessivos de Bourdieu com o auxílio de uma leitura imanente, ou seja, deixando o texto falar por ele mesmo. Fora preciso, aplicando o *princípio de justiça*, primeiramente retomar os fundamentos epistemológicos a partir dos quais Bourdieu elabora seu sistema conceitual e, em seguida, dar consequências conceituais às relações que se encontravam – principalmente ao longo das obras bourdieusianas destinadas aos estudos de caso – apenas exemplificadas, como, por exemplo, a relação entre a superprodução de diplomas e as mudanças no mercado de trabalho, a relação entre a divisão do trabalho e as posições ocupadas nos campos sociais específicos, ou ainda, a interferência do Estado na lógica interna dos campos através de promulgação de leis.

Por isso, nossa relação com a praxeologia produzida pelo sociólogo francês fora menos uma retomada minuciosa do seu desenvolvimento argumentativo e conceitual e mais uma tentativa de avançar e, ao mesmo tempo, criticar o trabalho do autor. Ao fazermos emergir o sintoma teórico da relação entre os campos, visamos contribuir com esta que consideramos uma das mais profícuas abordagens sociológicas tanto no que se refere à análise das determinações sociais que coagem a dinâmica social, quanto à avaliação das possibilidades inscritas em cada conjuntura de refutação ou de transformação da ordem estabelecida. Ademais, apreendemos com Bourdieu que ler um autor não é repetir o autor e sim colocar-se na leitura, posicionar-se como um agente que ao ler transforma a teoria de acordo com a posição que ocupa no espaço social, as disposições incorporadas ao longo da sua trajetória pessoal, o estado atual do campo de disputa no qual ele se insere e a historialidade específica da obra ou da teoria trabalhada – isto é, por quais mão passou, quais questões respondeu, em quais espaços de disputa envolveu-se, etc. Em outras palavras, as leituras são singulares, pois singularizadas na prática específica de um agente

determinado por certa conjuntura histórica que encontra uma obra, um autor ou um problema teórico. Por isso, a fidelidade a um autor, mesmo que com a melhor das intenções, é sempre uma forma de mistificação, ou, como diria Bourdieu, uma relação de alusão/ilusão (*allusion/illusion*). Sendo assim, a presente dissertação ressoa a concepção de verdadeiro desenvolvido no primeiro capítulo, i.e., de que a ciência é algo que se faz no gerúndio e deve, pois, ser conquistada, construída e constatada, correspondendo à adequação entre uma ideia produzida e o ideado representado, sujeita às modificações históricas.

Como pudemos observar na introdução, no decorrer dos anos noventa alguns autores como, por exemplo, Pierre Macherey, Loïc Wacquant e Terry Eagleton chamaram a atenção para a conceitualização dos campos sociais bourdieusianos como relativamente autônomos, pois, ainda que a lógica interna dos campos seja muito bem articulada na praxeologia, esta se silencia quando procuramos identificar a lógica que rege os campos entre eles. A solução apontada por esses autores fora a de estabelecer o econômico como o elemento articulador imanente à formação dos campos, de modo que fosse possível garantir-lhes a homologia estrutural. Contudo, o significante “econômico” é anfibológico na teoria de Bourdieu aparecendo sempre como um conceito composto: campo econômico, capital econômico, interesse econômico, etc. Ao investigarmos cada um destes conceitos observamos que eles não podem ser apreendidos de maneira pura ou isolada, isto é, os conceitos que carregam consigo a palavra econômico não podem ser apreendidos senão mediante sua relação com o simbólico, pois a lógica de produção econômica e a lógica de produção simbólica encontram-se imiscuídas na praxeologia de modo que se torna impossível a sobreposição, ou seja, a causação linear de uma sobre a outra. Ademais a própria noção de simbólico é construída tendo em vista a produção de uma teoria materialista, na qual o simbólico não se encontre oposto, como instância distinta e separada, ao material, mas de modo que simbólico e material sejam uma só e mesma coisa sobre dois pontos de vista distintos.

Diante da instabilidade teórica que a solução pelo econômico apresenta, procuramos investigar, retomando a epistemologia bourdieusiana, as possibilidades inscritas na *episteme* e no desenvolvimento de seu sistema conceitual a fim de que estas perquirições nos fornecessem as condições de pensar como os campos seriam relativamente autônomos, i.e., responder a pergunta: relativos a *que*? Entretanto, coube ainda ponderar que a própria palavra “relativo” possui duas apreensões possíveis e não excludentes: podemos dizer

relativo em relação a algo que é exterior aos campos (a todos os campos) e podemos dizer relativo no sentido de que um campo se relaciona com outro. No decorrer da pesquisa pudemos observar que a praxeologia comporta estas duas acepções, dada à maneira pela qual ela estrutura seu mecanismo gnosiológico, ou seja, a maneira pela qual a produção de conhecimento é compreendida.

Com relação à epistemologia investigada no primeiro capítulo, concluímos que a praxeologia posiciona-se no campo de disputas teóricas como um *processo de conhecimento científico* que exige, por parte do pesquisador, que ele se desloque da sua experiência imediata com o mundo, fundada no senso comum, passe pelo processo de abstração e universalização das estruturas (a construção de modelos) e, em seguida, inclua-se novamente na produção científica, porém numa relação agora mediada e determinada pelas estruturas, como uma singularidade da universalidade. Este movimento intelectual encontra-se vinculado a uma noção de produção científica que coloca em primeiro plano a posição do observador frente ao seu objeto, mostrando que a relação entre a estrutura atual do campo e a trajetória singular de um agente é sobredeterminada na produção de um saber. Esta sobredeterminação responde não a uma causalidade linear, mas sim estrutural, pois são múltiplas as determinações que atuam sobre uma mesma individualidade biológica do mesmo modo que são múltiplas as determinações que atuam sobre o campo de produção. O encontro entre a lógica dos possíveis de um agente e o espaço dos possíveis do campo determina, por combinatória, as possibilidades teóricas inscritas num momento específico, que nunca são constantes, mas sempre reatualizadas nas disputas internas entre os agentes no seu campo de produção. Sendo assim, a maneira pela qual Bourdieu concebe um conhecimento como “verdadeiro” encontra-se acordada com a noção de causalidade estrutural, pois corresponde à relação entre a produção de um conhecimento e sua adequação à realidade objetiva. Deste capítulo, extraímos também uma posição política da sociologia de Bourdieu, que apreende a praxeologia como instrumento de conhecimento das determinações sociais que coagem a dinâmica social dos agentes.

Passamos, no segundo capítulo, para a averiguação da possibilidade do econômico apresentar-se como elemento de homologia dos campos. Diante dos resultados obtidos no primeiro capítulo foi possível notar que a relação entre o econômico e o simbólico se dá nos moldes da causalidade estrutural, de maneira que a empresa bourdieusiana encontra-se nas

antípodas do economicismo, compreendido como a prática que transporta o *nomos* da produção econômica para todas as outras instâncias sociais. Ao investigarmos a construção da lógica interna de funcionamento dos campos e a estruturação dos *habitus*, observamos que na praxeologia torna-se impossível que o capital econômico, o campo econômico ou o interesse econômico assumam – como sugeriu Macherey, Wacquant e Eagleton – a função de homologia estrutural.

Diante desta resposta negativa e nos baseando na epistemologia e na construção do sistema conceitual bourdieusiano, obtivemos três respostas positivas ao problema inicialmente formulado: “a *que* se refere a autonomia relativa dos campos?”. Refere-se, por um lado, a dois princípios de causalidade estruturantes da teoria bourdieusiana e, por outro, a um efeito de determinação que, embora não seja condição de existência do sistema conceitual é atuante na lógica interna dos campos. As causalidades foram demonstradas no terceiro capítulo e a determinação no quarto.

No que diz respeito à primeira causalidade, a denominada causalidade transitiva, observamos que ela responde ao movimento dos agentes no espaço social e sua consequente passagem por diversos campos que produzem efeitos de subjetividade, compreendidos em Bourdieu como disposições corporais (*habitus*). Do ponto de vista do agente, a causalidade transitiva apresenta-se como uma causalidade entre *habitus* e, do ponto de vista da estrutura, como uma causalidade entre campos. Com relação à primeira, nota-se que, retomando o princípio relacional e disposicional da teoria de Bourdieu, os agentes, além de serem estruturados pelos campos são também estruturantes dos campos, de modo que, pelo trânsito de agentes portadores de diferentes *habitus* através dos vários campos e das disputas internas que eles promovem, os próprios campos se modificam e se diferenciam ao longo do tempo. Por outro lado, na causalidade transitiva entre os campos, percebemos que as mudanças estruturais de um campo afetam e alteram a lógica interna de outro campo, contudo, o alcance e o grau desta afecção variam de acordo com o grau de refração dos campos envolvidos neste encontro.

Ainda no terceiro capítulo, notamos uma segunda causalidade que coordena dinâmica diferencial dos campos: a causalidade imanente, apreendida como a política da luta de classes que atravessa, de maneira transformada, isto é, singularizada e *denegada* em lutas específicas, todos os outros campos. Ainda que em muitas passagens Bourdieu se refira a

ela como uma determinação externa aos campos, pudemos demonstrar que a exterioridade aqui se apresenta como uma distinção na ordem das razões, pois, efetivamente, a causalidade imanente atua em simultaneidade com a causalidade transitiva, manifestando-se no interior dos campos através da correspondência entre as posições dominantes nos campos específicos com as posições de dominância no campo global.

As práticas de Estado, por fim, apresentam-se como a última resposta possível à questão da autonomia relativa dos campos, pois se comportam, como diria Bourdieu citando Pascal, como *golpes de tirania* em relação aos campos, ou seja, possuem a capacidade de interferir e alterar a lógica interna dos campos. O Estado apenas adquire essa competência, pois ao longo de sua história ele encontrou condições objetivas para acumular capital de diferentes espécies e em grande volume. Porém, ao mesmo tempo em que o Estado unifica e concentra poder, ele também o redistribui. A constituição do Estado é concomitante ao surgimento do campo do poder, entendido como o conjunto de agentes que, por ocuparem uma posição privilegiada nos seus campos específicos, como detentores de grande quantidade de capitais de uma mesma espécie, encontram-se em posição de disputá-lo. Bourdieu ainda salienta que o Estado apenas encontra condições de assumir a manutenção da ordem como detentor legítimo da violência física e simbólica, pois assume também a função de produção e reprodução das estruturas cognitivas através das instâncias que lhe são interdependentes. É nesse sentido que o Estado é um meta-campo, cujas interferências nos demais campos são inequívocas e, mesmo que indiretas, por vezes eficazes. Também, pelo fato de que Bourdieu concebe o Estado também como um campo, embora para além deles, não podemos atribuí-lo o estatuto de causalidade, apenas podemos tomá-lo como uma determinação que expressa especificamente sua eficácia irredutível aos demais campos.

Portanto, é conclusivo que, apesar de Bourdieu não ter resolvido a lógica unívoca e constitutiva dos campos em sua autonomia, a saber, que não tenha explicitamente dedicado-se a formular ao *que* os campos seriam relativamente autônomos, sua epistemologia, entretanto, nos permitiu avançar uma tese sobre isto. A ideia de autonomia necessita de dois aspectos absolutamente indispensáveis: o que permite a lógica unívoca dos mecanismos de cada campo em sua homologia e o que permite aferir sua diferença específica, ou seja, a irredutibilidade entre os campos. No que se refere à univocidade, é a causalidade imanente

que a assegura, ao passo que, com relação à segunda, i.e., a diferenciação e irreducibilidade, é a causalidade transitiva. Mas também, o Estado, como um meta-campo, desempenha um papel de uniformização das estruturas cognitivas dos agentes sociais, assim corroborando para reprodução da ordem estabelecida entre os campos. O que deve ser absolutamente claro é que tanto as causalidades quanto a determinação do Estado são realmente uma só e mesma coisa, distinguidas apenas na ordem das razões, ou seja, na operação efetiva do conhecer enquanto processo em certa historicidade estrutural e conjuntural.

Bibliografia

- ALEXANDER, Jeffrey C. *La reduction: Critique de Bourdieu*. Paris: Editions du Cerf, 2000.
- ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: François Maspero, 1965.
- _____. *Reponse a John Lewis*. Paris: François Maspero, 1973.
- ARON, Raymond. *La tragédie algérienne*. Paris: Plon, 1957.
- _____. *L'Algérie et la République*. Paris: Plon, 1958.
- _____. *Memoires*. Paris: Julliard, c1983
- BOURDIEU, Pierre. DARBEL, Alain. RIVET, Jean-Paul. SEIBEL, Claude. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: La Haye, Mouton, 1963.
- BOURDIEU, Pierre; NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afranio M. (org.). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. SAYAD, Abdelmalek *Le déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *Les héritiers: les étudiants et la culture*. Paris: Les Éditions de de Minuit, 1964.
- _____. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Ed. de Minuit, 1970.
- Pierre Bourdieu; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Le métier de sociologue: Préalables épistémologiques*. Paris: Mouton, 1973.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc J. D. *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociologie de l'Algerie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- _____. "Les relations entre les sexes dans la société paysanne" in: *Les Temps Modernes*, 1962.
- _____. *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964.
- _____. *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz, 1972.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sergio Miceli. São Paulo, SP: Perspectiva, 1974.

- _____. *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Editions de Minuit, 1979.
- _____. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- _____. *Ce que parler veut dire: l'economie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982.
- _____. *Homo academicus*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.
- _____. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *La domination masculine*. In: Actes de la recherche en sciences sociales, 1990, num. 84, pp. 2-31.
- _____. *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil, 1992.
- _____. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994.
- _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.
- _____. *Meditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 1997.
- _____. *Le champ économique*. In: Actes de la recherche en sciences sociales, 1997, num. 119. PP 48-66.
- _____. *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Seuil, 2000.
- _____. *O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*. Campinas, SP: Papirus, 2000.
- _____. *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil, 2000.
- _____. *Science de la science et réflexivité: cours du College de France, 2000-2001*. Paris: Raisons d'agir, 2001.
- _____. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo, SP: Editora da UNESP, 2004.
- _____. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, SP; Porto Alegre, RS: EDUSP: Zouk, 2006.
- _____. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo, SP: EDUSP, 1998.
- _____. *O Senso Prático*. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

- _____. *Bourdieu, savant & politique*. Marseille: Agone, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix (Coaut. de). *Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, c1972.
- DELSAUT, Yvette. « Entrevista de Pierre Bourdieu com Yvette Delsaut: Sobre o espírito da pesquisa ». In: *Tempo Social*, v. 17, n. 1. Trad. Paulo Neves. 2005, pp: 175-2010.
- DURKHEIM, Émile et MAUSS, Marcel. "De quelques formes de classification - Contribution à l'étude des représentations collectives". In: *Année sociologique*, VI, (1901-1902). Les Presses universitaires de France. pp. 1 à 72.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1996.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990-1993.
- FAYE, Jean-Pierre. *Introduction aux langages totalitaires: theorie et transformations du recit*. Paris: Hermann, 2003.
- _____. *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, Paris, Balland, 1994.
- FLAUBERT, Gustave. *A educação sentimental*. São Paulo: W. M. Jackson, 1947.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie a l'age classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- HUME, David. *Ensaio morais, políticos e literários*. Rio de Janeiro, RJ: Topbooks, 2004.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, c1972.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*. Paris: Vrin, 1982.
- KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MACHEREY, Pierre. *Histoires de dinosaure: faire de la philosophie 1965-1997*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- _____. "A partir de Bourdieu: penser la pratique", In: *La Pensée*, nº330, avril-juin 2002, p. 137-145.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Hedra, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, SP: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (Coaut. de). *Obras escogidas: em dos tomos*. Moscou: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1951.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo: maldição ao cristianismo; ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures elementaires de la parente*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

_____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

ORTIZ, Renato. *Ciências sociais e trabalho intelectual*. São Paulo: Olho d'Água, 2002.

_____. *A Sociologia de Pierre Bourdieu*. Coautoria de Renato Ortiz. São Paulo: Olho d'Água, 2003.

PASCAL, Blaise. *Lettres écrites a un provincial*. Paris: Garnier, [18-?].

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio*. Campinas, SP: UNICAMP, 1988.

ROBBINS, Derek. *Bourdieu and culture*. London: Sage, 2000.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

TRAUNY, Peter. *Heidegger et l'antisémitisme : sur les "Cahiers noirs"*. Paris: Seuil, 2014.

WACQUANT, Loïc. "Seguindo Pierre Bourdieu no campo" In: *Revista de Sociologia Política* Jun 2006, nº.26, p.13-29.

_____. "De l'ideologie à la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu", In: *Actuel Marx*. nº20, 1996, pp. 65-82.

_____. *O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

WEBER, Max. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada: crítica política da burocracia e da natureza dos partidos*. Petrópolis: Vozes, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril, 1979.

ZIZEK, Slavoj (Coaut. de). *Mapping ideology*. London: Verso, 1995.

_____. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.