

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**O INATO E O APREENDIDO: A NOÇÃO DE *HABITUS* NA  
SOCIOLOGIA DE PIERRE BOURDIEU**

Autor: Túlio Augustus Silva e Souza

Brasília, 2007

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**O INATO E O APREENDIDO: A NOÇÃO DE *HABITUS* NA  
SOCIOLOGIA DE PIERRE BOURDIEU**

Autor: Túlio Augustus Silva e Souza

Dissertação apresentada ao Departamento  
de Sociologia da Universidade de  
Brasília/UnB como parte dos requisitos  
para a obtenção do título de mestre.

Brasília, 2007

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**O INATO E O APREENDIDO: A NOÇÃO DE *HABITUS* NA  
SOCIOLOGIA DE PIERRE BOURDIEU**

Autor: Túlio Augustus Silva e Souza

Orientador: Doutor Pedro Demo (UnB)

Banca: Professor Doutor Brasilmar Ferreira Nunes (UnB)

Professora Doutora Denise Bomtempo (UnB)

Professor Doutor Sadi Dal Rosso (UnB - suplente)

A Fleurymar de Souza e Maria da Graça Silva Gonçalves, ontem, hoje e sempre, minhas maiores referências intelectuais, morais e afetivas.

## AGRADECIMENTOS

O trabalho de confecção de uma dissertação de mestrado, em sua maior parte realizado sob a vigilância de quatro paredes silenciosas, é também um processo de contração de dívidas. Dívidas tão incomensuráveis quanto podem ser os sentimentos e os débitos morais. Outras dívidas de igual monta ainda serão aqui adquiridas em razão dos inúmeros nomes que deixarei de mencionar, tanto pela brevidade do espaço quanto pelas omissões da memória.

Merecem um parágrafo ímpar e especial meus pais, Fleurymar de Souza e Maria da Graça Silva Gonçalves, maiores mercedores do que porventura houver de mérito nas páginas seguintes. Sem eles, este mestrado nem teria sido, talvez, acalentado nos devaneios de um estudante secundarista; muito menos se realizado apenas com os esforços do sociólogo já graduado. E se caso o tivesse, pouco teria valido a pena. Em verdade, houvesse justiça de fato na concessão deste diploma, a titularidade de mestre sairia em seus nomes, e não no meu.

Dedico um agradecimento também aos colegas do mestrado, mentores e coadjuvantes de um percurso similar a todos nós. Nominalmente, ao mestrando Rogério Oliveira, e ao doutorando Juracy Amaral. Este último, meu parceiro na etapa que, para os padrões de uma dissertação teórica, teve a cara de um quase trabalho de campo, quando então vasculhamos a teoria em busca de soluções para a prática, no exercício de lecionar para uma turma de universitários pouco acostumados e entusiasmados com a tal sociologia. Tratou-se de uma aventura e tanto para este neófito.

Sinto-me obrigado a manifestar meu agradecimento também aos professores e colegas de um outro momento, o da graduação. Foram eles que, ao longo de quatro anos no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, cimentaram em mim a convicção de uma boa escolha ao ter optado por um caminho que ora deságua neste trabalho. Caminho incerto e tortuoso, embora prometa algumas recompensas a quem o trilhar.

Sou grato aos professores Brasilmar Ferreira Nunes e Sadi Dal Rosso, que em minha qualificação, avaliando os rumos deste trabalho, sugeriram muito e souberam, para o bem da dissertação, tolher um outro tanto.

Reconheço e agradeço os esforços de meu orientador Pedro Demo, exercidos sempre no sentido de aparar as arestas do objeto de estudo, e em dirimir alguns de meus ímpetos nada científicos, recolocando-me nos trilhos da sociologia. Os inúmeros erros aqui contidos, portanto, são resultados de sugestões e conselhos que ignorei olímpicamente, negligências que permiti ingenuamente, e omissões que levei adiante sorrateiramente.

Dirijo agradecimentos especiais também à Nanú, minha namorada Ana Lúcia Carloni Fleury Curado, cuja companhia e carinho foram imprescindíveis nos bons e nos maus momentos. Muito mais nestes do que naqueles. Por fim, meu caloroso reconhecimento aos familiares, tias e tios, primas e primos, além dos inesquecíveis amigos, destes e de outros tempos, que magistralmente suavizaram os percalços e fermentaram os bons bocados de uma trajetória que aqui não se iniciou – e nem tampouco terminará.

\*\*\*\*\*

Esta pesquisa só foi possível graças ao imprescindível apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

## RESUMO

Em busca de uma elucidação maior sobre um conceito fulcral à sociologia contemporânea, o trabalho percorre uma trajetória exegética ao redor da idéia de *habitus* a partir da contribuição do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Como um dos mais notáveis sociólogos no século XX, Bourdieu embalou toda sua obra, ainda profundamente influente nas ciências sociais, com o conceito de *habitus* como um compartimento individual onde ressoam ingerências externas ao agente, empreendendo um novo esforço na delimitação desta idéia já milenar nas ciências humanas. Ao estabelecer uma indecomponível relação onto-epistemológica entre *habitus* e campo, a sociologia bourdieusiana aponta novas balizas teóricas e empíricas para a investigação das relações entre as instâncias relativas às agências e às estruturas. O passo gnosiológico bourdieusiano encarnado no uso da noção de *habitus* se pretendeu credenciado para uma superação mais definitiva da miríade de dicotomias sociológicas mais de uma vez explicitada em oposições como objetivismo/subjetivismo e nominalismo/realismo, o que do ponto de vista do esquadramento do indivíduo e/ou da sociedade consiste em acatar nuances variadas entre as duas esferas, sem necessariamente tomar partido por um dos dois pólos. Seguiu-se em paralelo a uma utilização por Bourdieu do conceito de *habitus* em diversas searas sociológicas, um debate portentoso acerca de quais instrumentos a análise sociológica deve se valer no processo científico de apreensão e compreensão da realidade. A pesquisa se fiou também na idéia de *habitus* como um ponto primordial para um divisar de perspectivas teórico-analíticas entre várias das correntes fundamentais em ciências sociais, bem como entre os mais luminares expoentes de diversos momentos na sociologia, com os quais, inegavelmente, os quadros teóricos e empíricos delineados por Pierre Bourdieu dialogaram constantemente.

Palavras-chave: Sociologia – Pierre Bourdieu - *habitus* – campo – epistemologia – indivíduo – sociedade.

## ABSTRACT

In search of a wider elucidation, concerning a concept of basis to contemporary Sociology, the work goes through an exegetical way around the idea of *habitus*, from the contribution made by the French sociologist Pierre Bourdieu. Counted as one of the most remarkable sociologists of the 20<sup>th</sup> Century, Bourdieu has established his work, which is still deeply influent in Social Sciences, in the concept of *habitus* as an individual compartment where interferences, external to the agent, reverberate, undertaking a new effort in the delimitation of this idea, already considered millenary in Human Sciences. By appointing an indissoluble onto-epistemological relation between *habitus* and field, the bourdieusian sociology indicates new theoretical and empirical boundaries for the investigation of the relation among the instances related to the agencies and structures. The bourdieusian gnosiological step, materialized in the utilization of the notion of *habitus*, has considered itself as able of overcoming, in a more definitive way, the infinity of sociological dichotomies, many times expressed in oppositions such as objectivism/subjectivism and nominalism/realism , which, if considered from the point of view of a detailed analysis of the individual and/or society, consists in regarding varied nuances between both spheres, without, necessarily, making common cause with any of them. Parallely to the use of the concept of *habitus* in many sociological parties by Bourdieu, there is a profuse debate about which instruments the sociological analysis should rely on, concerning the scientific process of perception and understanding of reality. The research also relies on the idea of *habitus* as a primordial concept for perceiving theoretical-analytical perspectives among the many fundamental tendencies in Social Sciences, as well as among the most illuminating exponents from different moments in Sociology, which, undeniably, keep a constant dialogue with the theoretical and empirical panoramas delineated by Pierre Bourdieu.

Key-words: Sociology – Pierre Bourdieu – *habitus* – field – epistemology - individual – society.

*“Se quiser amadurecer o pensamento, dedique-se ao estudo escrupuloso de um grande mestre, desmonte um sistema em suas engrenagens”*

Émile Durkheim (apud Pizzorno, 2005: 55).

*“Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro (...). A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa; - e assim também a polca, o voltarete, um livro, uma máquina, um par de botas, uma cavatina, um tambor, etc. Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira; as duas completam o homem, que é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros, em que a perda da alma exterior implica a da existência inteira”*

Machado de Assis em *O Espelho* (1998: 402).

## SUMÁRIO

<b>1. Introdução</b>	<b>12</b>
<b>2. Admirável mundo simbólico: poder, educação, violência e dominação na leitura bourdieusiana</b>	<b>16</b>
2.1. Poder, dominação e violência simbólica	19
2.1. A educação do <i>habitus</i>	25
<b>3. Espectros de Marx em Bourdieu: a adoção e negação do paradigma marxiano</b>	<b>32</b>
<b>4. O paralelo plausível: semelhanças e convergências nas sociologias de Pierre Bourdieu e Émile Durkheim</b>	<b>44</b>
4.1 Dissonantes convergências: o simbólico-religioso, o social-individual e o método	47
4.2. Dois <i>habitus</i> políticos	61
4.3. Afinidades eletivas	66
4.4. Apêndice: o exemplo rousseauiano	67
<b>5. O paralelo possível: Pierre Bourdieu e Norbert Elias</b>	<b>71</b>
5.1. A franco-germanidade do <i>habitus</i>	71
5.2. O singular caso alemão	83
<b>6. A gênese bourdieusiana do <i>habitus</i></b>	<b>93</b>
6.1. O reencontro com os clássicos através do conceito de <i>habitus</i>	98
<b>7. Ecos estruturalistas: tensas harmonias e sutis dissonâncias entre Bourdieu e a análise estrutural</b>	<b>103</b>
<b>8. Discorrendo sobre o <i>habitus</i>: a análise discursiva como análise sociológica</b>	<b>113</b>
8.1. A força do discurso	113
8.2. Bourdieu, Barthes e Foucault: Confluências discursivas no <i>Collège de France</i>	120
<b>9. O modelo do interacionismo simbólico</b>	<b>127</b>
9.1. A lógica da prática e a lógica da interação: Bourdieu e Herbert Mead	127
9.2. O interacionismo simbólico em Frankfurt	132
9.3. Divergências entre Bourdieu e a Escola de Chicago	135
<b>10. O Paradigma Funcionalista</b>	<b>140</b>

<b>11. Percursos do <i>habitus</i>: fragilidades e acertos da noção aristotélica à mediação bourdieusiana</b>	<b>151</b>
11.1. O sentido do <i>habitus</i>	151
11.2. O <i>habitus</i> sob Marcel Mauss	156
11.3. Usos anteriores do <i>habitus</i> : o silêncio habitual de Bourdieu	159
11.4. Fragilidades do <i>habitus</i>	163
11.5. Um marxismo latente?	168
<b>12. Usos intensos do <i>Habitus</i>: História, significado e método</b>	<b>171</b>
12.1. <i>Sine ira et studio</i>	171
12.2. Método e significado epistemológico do <i>habitus</i>	181
<b>13. Considerações finais</b>	<b>188</b>
<b>14. Referências Bibliográficas</b>	<b>193</b>

## 1. Introdução

*Só existe a ciência do escondido.*

Gaston Bachelard (apud Bourdieu/Wacquant, 1992: 194)

A eminente condição de vitrine da sociologia que hoje a obra de Pierre Bourdieu desempenha frente a outras ciências, por certo gera um efeito negativo em setores das ciências sociais, que podem passar a enxergar o debruçar sobre o autor como uma resposta açodada a exigências estranhas à própria sociologia. Vistos daí, novos esforços para esquadrihar os trabalhos de Bourdieu chegam a causar desconfianças sobre em que medida eles de fato atendem às necessidades de uma ciência instigada com constantes desafios. Por esta mesma percepção, a utilização reiterada de certos autores e conceitos na prática da pesquisa já bastaria para detectar seus limites e seus raios de atuação junto à ciência, bem como para reafirmar ou infirmar suas vitalidades teórico-conceituais. No entanto, a questão que aqui se pretende instar é outra.

Percorrendo o caminho inverso ao de uma certa visão relativa às teorias do conhecimento, o uso desmedido, *ad nauseam* até, de Bourdieu, em várias áreas de atuação, deveria fustigar nas ciências humanas uma atenção redobrada quanto aos excessos e às possíveis distorções a respeito do que preconizou o autor. Para o bem o para o mal, o sociólogo francês tem sido porta de entrada de outras ciências em terrenos caros à sociologia. É também com um sentido de auto-afirmação epistemológica, portanto, que à sociologia cabe recensar a obra de Pierre Bourdieu. Nesse sentido, parece não haver um ponto inicial mais pródigo do que o conceito bourdieusiano de *habitus*, que perpassa de ponta a ponta toda a obra do autor, e que liga, intermitentemente, a sociologia contemporânea a autores e questões de outras épocas. Foi também através deste conceito que a sociologia de Bourdieu aportou em domínios e problemáticas diversas, oferecendo, de um lado, um enfoque teórico que causou um frisson raro nas ciências humanas; e de outro, um rol de pesquisas empíricas que são alvos contínuos de novas abordagens.

A vasta aparição midiática de Bourdieu, em parte obedecendo a uma certa lógica da tradição francesa em tornar pública a figura do intelectual, foi um ponto a mais que catapultou a obra do autor para limites muito além das redomas estritamente acadêmicas, fazendo reacender na sociologia tanto a necessidade de um engajamento, que de alguma maneira flerta com a idéia do intelectual a serviço do povo; quanto a ojeriza em relação a uma possível vulgarização da ciência em meio ao afã de adequá-la a alguma “agenda” social.

Bourdieu se utilizou sempre do conceito de *habitus* para nomear uma espécie de reservatório individual que sofre influências diretas do meio no qual o agente está inserido. Esta idéia, pela própria discussão que se trava a respeito dos nortes da análise sociológica, tem sido amplamente retomada tanto para ser endossada quanto desacreditada. A noção de *habitus*, invariavelmente concatenada com a de campo, isto é, a esfera social maior sob a qual o *habitus* individual está circunscrito, se presta a designar uma série de disposições que vão sendo paulatinamente incorporadas pelos agentes sociais. Ora creditado como psicologizante, ora tido como desatenta a aspectos da construção da personalidade nos indivíduos, a noção de *habitus*, encetada com maior vigor por Bourdieu, embora já tenha sido usada por diversos outros autores, cava seu espaço analítico através de uma tarefa de superação de métodos e perspectivas já cristalizadas nas ciências sociais.

São enormes as aplicações dadas por Bourdieu ao *habitus*, porém em todos os casos prevalece uma lógica única e comum. Daí provém, inclusive, a validade de se tomar a idéia de *habitus* como um seminal ponto de partida. O trabalho de se ocupar só das acepções mais bourdieusianas dadas ao conceito já se torna um exercício de observação que requer do pesquisador uma capacidade de transitar por momentos e esferas muito distintas. Contudo, é imperioso reconhecer que há algumas brechas e lacunas que nem o longo acervo de textos reflexivos de Bourdieu consegue preencher, já que a própria leitura puramente bourdieusiana do *habitus* parece abrir espaços para uma atenção a outros usos dados à idéia. Nem com o enfoque voltado para Bourdieu, se pode negligenciar o robusto lastro secular que o conceito já ostentava muito antes das contribuições do sociólogo francês. Com efeito, há que se reconhecer toda armação a inextrincável armação anterior da idéia:

“O inventário das fontes intelectuais do conceito bourdieusiano de *habitus* não pode reduzir-se, entretanto, àqueles autores e tradições de pensamento que utilizaram efetivamente o termo em algum momento, mas tem de incluir as linhas de reflexão acerca da natureza da conduta humana e de seus motores subjetivos as quais, mesmo que não tenham utilizado o vocábulo propriamente dito, perseguiram anteriormente os mesmos propósitos analíticos intentados por Bourdieu no contexto em que este mobilizou a noção de modo a confrontar-se simultaneamente com a anulação da capacidade inventiva dos agentes na antropologia estruturalista e com a cegueira diante do caráter socialmente adquirido e eminentemente prático/tácito de tal capacidade nas diferentes versões do subjetivismo intelectualista” (Peters, 2006: 90-91).

Em matéria de temporalidade, inclusive, nem é possível afirmar categoricamente que a apreensão bourdieusiana do *habitus*, mesmo sendo a mais encorpada, seja a mais a fecunda ou duradoura, uma vez que a tradição do conceito remonta aos primeiros passos do conhecimento produzido na civilização ocidental, o que faz com que qualquer veredicto que se proponha irretorquível acerca do tema, resvale para uma afirmação prepotente e pouco ciente dos rumos tortuosos da história. Aliás, negar a si mesmo a tentação desse exercício de futurologia sobre as repercussões do conceito de *habitus* já é um início promissor para se sintonizar com a obra de Bourdieu.

Até que se tente abrir a caixa preta do *habitus*, auscultando seus efeitos epistemológicos dentro e fora de teoria bourdieusiana, um longo itinerário precisa ser percorrido. Nele, torna-se mais claro como Bourdieu dialogou com toda a sociologia do século XX, e às vezes, até sub-repticiamente, incorporou elementos de diversas matrizes sociológicas em sua idéia. A questão sobressalente a respeito da perspectiva metodológica do *habitus* parece ser mesmo a sua posição entremeada pela divisão objetivismo/subjetivismo, embora ao passo que suas bases vão sendo reveladas, o *habitus* comece a transparecer uma série de dicotomias sociológicas (indivíduo/sociedade, determinismo social/individualismo metodológico, nominalismo/realismo, fenomenologia/estruturalismo, etc.), colocadas sobre camadas, bem à maneira das próprias disposições individuais de que o *habitus* pretende dar conta.

A estrutura binária de apreensão da realidade social encontrada em Bourdieu é o fino entrelaço estabelecido entre os conceitos de *habitus* e campo, que se encontram atados em um viés analítico que não permite a desvinculação completa entre o indivíduo e o seu respectivo meio social. Quase todos os outros pontos nevrálgicos do pensamento de Bourdieu, como as noções pontuais de capital simbólico e poder simbólico, que são conceitos que também potencializaram enormemente a relevância do autor, perdem o arrimo sem uma leitura apropriada do *habitus*. Violência simbólica; reprodutibilidade das relações; o estudo dos processos nos quais são inculcados nos estudantes as relações de poder existentes na ordem social; o lançar de luzes sobre o próprio campo científico, no empreendimento da sociologia da sociologia; nenhum dos alvos dos trabalhos de Bourdieu escapa das aplicações dadas ao *habitus*. Ao contrário, tudo isso só permite inferir o quão basilar é esta idéia para toda a sociologia do autor. Mesmo uma rápida avaliação da sociologia de Bourdieu já permite afirmar que estes dois pontos cruciais da teoria bourdieusiana estenderam suas influências à própria estrutura da obra do autor. Fica então difícil negar que, mesmo ao se ocuparem de temas opostos e distintos, o que de modo algum pode ser encarado como uma exceção, os trabalhos de Bourdieu deixam revelar um influxo das categorias típicas às movimentações dos agentes. Em resumo, este quadrante da obra do autor ocupa um papel central em sua teoria, e de onde são irradiados os veios seguidos por toda sua sociologia, que hoje em dia, vale lembrar, só desponta como copiosamente preñe de novas ramificações e possibilidades à ciência da sociedade.

## 2. Admirável mundo simbólico: poder, educação, violência e dominação na leitura bourdieusiana

*Os instrumentos da dominação destinados a alcançar a todos – a linguagem, as armas, e por fim as máquinas – devem se deixar alcançar por todos. É assim que o aspecto da racionalidade se impõe na dominação como aspecto que também é distinto dela.*

T. Adorno e M. Horkheimer (1985: 48)

A plethora de uma carga de motivações individuais nas ações sociais, independentemente das suas múltiplas razões nas sociedades, torna a abordagem deste tema um exercício banal se pensado nas inúmeras vezes em que se tenta e tentou debater ou elucidar suas reais causas e origens, mas chega a ponto de parecer tarefa hercúlea demais para que se atinja um caminho menos obscuro. Muitos dos autores clássicos ou não na tradição sociológica já se debruçaram sobre a temática da natureza dos comportamentos dos agentes, a partir de diversas e distintas perspectivas e metodologias (Boudon, 1995). É justamente esta condição de onipresença dos ingredientes individuais e sociais não apenas na composição de um quadro plural, bem como nas preocupações atuais e pretéritas das ciências sociais, que os alça, como pouquíssimos outros “imbrólios” sociológicos, a uma posição que lhes faculta declarar-se longe de um esgotamento das discussões a seu respeito.

A contribuição de Bourdieu neste domínio da sociologia é ruidosamente irreprimível para toda a tradição nas ciências humanas. Ela se torna importante não apenas porque ocorre em um campo para o qual não parecia haver muito espaço para inovações, mas, sobretudo pela desenvoltura analítico-conceitual que é permitida com a noção de *habitus*, um conceito que, convém sublinhar, já parecia ter sido exaurido em suas aplicabilidades nas ciências sociais.

Assim como parece impróprio tratar de Bourdieu sem que se lance luzes à questão crucial do *habitus*, não pode haver nenhum breve esboço sobre a *oeuvre* ou a biografia do

autor que não se atenha a temas constantes em seus trabalhos. Dentre eles, há destaque garantido para o imperativo da sociologia da sociologia, através do qual Bourdieu legou uma auto-reflexividade, que se tornaria mais constante nas ciências sociais, sobre a produção do conhecimento; a temática seminal da dominação e violência simbólicas; a atenção ininterrupta ao leque simbólico da vida social, conjugada com a inserção de categorias como capital e poder simbólicos; a problematização, sobretudo no início de seus trabalhos, de aspectos relevantes da educação; etc.

Para além das contribuições acadêmicas, Pierre Bourdieu se notabilizou como um intelectual cuja atuação política, incansável e constante, freqüentemente se debatia (não raramente de forma pouco ou nada amigável) com a questão da reprodutibilidade da desigualdade, seus meandros e seus elementos simbólicos que lhe dão sustento. Seja na sociedade francesa, no seu engajamento na sociedade argelina, ou em qualquer outro caso. No campo científico propriamente dito, Bourdieu teceu ricos esclarecimentos e questionamentos acerca do tema, trazendo o debate para o centro da arena sociológica. E, assim como Sartre pretendeu se colocar como a voz de defesa da liberdade ao longo das grandes crises políticas e sociais do século XX, Bourdieu se fez progressivamente a voz que organizou o movimento de protesto contra a nebulosa de idéias, regimes e políticas que ele denominou 'a invasão neoliberal', inimiga constante no fim de sua vida e militância. À figura sisuda do intelectual foi acrescida sua militância embebida na idéia de que sempre "vale a pena lutar pelo reconhecimento do direito universal de falar, e de falar para assegurar a volta dos socialmente reprimidos" (Bourdieu *apud* Wacquant, 2005).

Mesmo essa defesa dos socialmente reprimidos - que segundo Bourdieu deve ser travada por mais quixotesca que os encadeamentos da vida social a façam parecer -, já está profundamente impregnada da idéia de que a batalha contra as mais distintas formas de opressão e exclusão deve ocorrer não apenas na palpabilidade da vida material, mas também, e mormente, naquilo que poderia ser tachado de *universo paralelo* do mundo social, o intrincado e polissêmico plano simbólico. As lutas simbólicas têm para o autor muito mais do que a validade dispensada às estruturas pretensamente metonímicas da realidade.

O arcabouço simbólico não é de maneira alguma o prelúdio das disputas por espaço e reconhecimento entre os indivíduos, mas o seu *locus* por excelência. Ciente da importância dos simbolismos mesmo no que há de mais prosaico na vida social, na *Lebenswelt*, conforme prefere a tradição habermasiana (Freitag, 2005), Bourdieu reconhece a implacabilidade da arena simbólica frente aos indivíduos:

“(...) não existe pior esbulho, pior privação, talvez, do que a dos derrotados na luta simbólica pelo reconhecimento, pelo acesso a um ser social socialmente reconhecido, ou seja, numa palavra, à humanidade”  
(Bourdieu, 2001b: 295).

Unindo estes dois mundos, este empenho duplo pela pesquisa e pela política, caçando as disposições individuais em meio às injunções sociais, Bourdieu fez dos limites sociológicos da intervenção dos intelectuais um dos temas da sua obra, tornando claro que o estatuto do homem de letras não conferia, necessariamente, ao seu portador uma clarividência resplandecente sobre a sociedade e o mundo, mas ressaltando que o papel do intelectual dotado de uma visão privilegiada em relação à da maioria, era a de sempre alertar a sociedade acerca daquilo que só a ele caberia enxergar. Para Bourdieu, a representação do intelectual surge como uma simples tentativa de colocar em evidência tudo o que se acha inscrito em relação à sua posição no campo da produção.

É inegável que Pierre Bourdieu trouxe à sociologia uma nova maneira de ver o mundo social pela qual ganham maior relevância as estruturas simbólicas, as predisposições individuais ou mesmo a armação das estruturas objetivas sobre os agentes, questões todas elas já tratadas pela ciência, mas com enfoque variados. O sociólogo francês traz à baila, ao cerne da sociologia contemporânea, um emaranhado em princípio disforme de categorias simbólicas as mais desconexas, sobrepostas e posicionadas de tal sorte que mais do que permear todas as esferas (*campos*, como o próprio autor melhor definiria) da vida social, acabam por imbricar-

se nas vivências e consciências individuais. Junto a isso, a percepção possibilitada pelo conceito de *habitus* facilita uma perspectiva que procura localizar as sombras e ecos simbólicos nas filigranas do caráter dos agentes e da experiência individual. Apesar do estudo das categorias simbólicas da vida social, esta mensuração sociológica do *habitus*, sob a qual estão circunscritos todos os trabalhos do autor, foi de fato a maior obstinação intelectual da sociologia de Pierre Bourdieu.

No que tange às desigualdades, estratificações e classes sociais, a teoria de campo elaborada por Bourdieu (Bourdieu, 2005b: 48 e segs; Bourdieu, 2001b: 129; Bourdieu, 2006b: 59 e segs) empreende um serviço de enunciar e elencar as estruturas condicionantes e mantenedoras das diferenciações entre os atores sociais. A inovação maior de Bourdieu no terreno ora árido, ora fértil da sociologia, tenha sido talvez, a picada aberta a partir da abordagem do universo das relações de sentido entre os agentes. Com essa compreensão, todo um leque de oportunidades, desdobramentos, significados ou mesmo razões para as ações dos indivíduos, se torna passível de ser desnudado.

## **2.1 Poder, dominação e violência simbólica**

Como já apontaram muitos dos seus mais célebres comentadores, uma das contribuições distintivas da proposta bourdieusiana para se pensar a estrutura social consiste na sua maneira de construir a idéia de “dominação”. Trata-se, na melhor tradição weberiana, de pensar a organização da sociedade em termos de hierarquias de poder às quais são submetidos inclusive aqueles mais dominados por perceberem a ordem social como natural, legítima e adequada. Tal naturalização da estrutura social arbitrária é vista como resultado de processos de imposição de visões de mundo, agrupados sobre o conceito bourdieusiano de violência simbólica.

O programa de pesquisa que Bourdieu desenvolveu em torno dessa questão dispunha-se a identificar empiricamente tanto os instrumentos de dominação (isto é, instrumentos de imposição de um ponto de vista sobre o mundo) quanto os processos que os tornam ativos em cada formação social num momento específico. A partir da análise dos instrumentos de dominação operatórios em diferentes contextos é possível construir uma teoria geral dos modos de dominação com ambições universalistas.

O conceito de violência simbólica foi criado justamente por Pierre Bourdieu para descrever o processo pelo qual a classe ou grupo que domina social e economicamente impõe sua cultura aos dominados. Bourdieu, juntamente com o sociólogo Jean-Claude Passeron, parceiro nestas e em outras questões, parte do princípio de que a cultura e o sistema simbólico são arbitrários, uma vez que não se assentam numa realidade dada como natural. O sistema simbólico de uma determinada cultura é uma construção social e sua manutenção é fundamental para a perpetuação de uma determinada sociedade, através da interiorização da cultura por todos os seus membros. A violência simbólica expressa-se na imposição "legítima" e dissimulada, com a interiorização da cultura dominante, reproduzindo as relações do mundo do trabalho. O dominado não se opõe ao seu opressor, já que não se percebe como vítima deste processo: ao contrário, o oprimido tende a considerar a situação natural e inevitável, endossando sua própria dominação<sup>1</sup>. Neste ponto nevrálgico da obra do autor, está a denúncia de alguns dos mecanismos de dominação e, por conseguinte, de promoção da desigualdade entre os indivíduos. A influência destas idéias, em parte e não de todo, vem de Marx.

Impõe-se dizer que, ao contrário do que se poderia desavisadamente pensar, a violência física não é o sustentáculo da violência simbólica. Esta prescinde daquela para se realizar. A

---

<sup>1</sup> “O poder simbólico só se exerce com a colaboração dos que lhe estão sujeitos porque contribuem para construí-lo como tal” (Bourdieu, 2001b: 207). Ou ainda: “Os dominados contribuem, com frequência à sua revelia, outras vezes contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente, como que por antecipação, os limites impostos” (Op. cit., 205). Em outra oportunidade, em um artigo que propõe elementos para uma sociologia do campo jurídico, a mesma idéia está presente: “É próprio da eficácia simbólica, como se sabe, não poder exercer-se senão com a cumplicidade – tanto mais certa quanto mais inconsciente, e até mesmo mais subtilmente extorquida – daqueles que a suportam” (Bourdieu, 2006: 243). Emmanuel Terray, em um breve artigo sobre a questão, insiste que para que a violência simbólica possa lograr, sendo legitimada, a distância entre os dois pólos envolvidos é essencial: “A eficácia da operação legitimadora supõe uma separação entre a instância legitimadora e instância legitimada; e quanto maior a distância entre elas, mais o resultado é convincente” (Terray, 2005: 306).

complexa operação se estabelece através de conexões ideológicas, materiais e sociais que, concatenadas, acabam por forjar a dominância de um grupo de indivíduos sobre outros.

O artifício da violência operante por meio de simbolismos foi mais do que um tema recorrente em Bourdieu, tratando-se inclusive de um ponto alto na difusão de sua obra. Em *A dominação masculina* (2003a), obra que demarcou uma participação mais efetiva de Bourdieu no tema crescente dos estudos das relações de gênero (Lagrove, 2005), estão demonstrados a força de princípios de percepção, visões de mundo e noções explicativas talhadas por uma prévia relação de dominação das mulheres pelos homens. As próprias mulheres estão sujeitas a atuarem entre as colaboradoras para a reprodução deste sistema de dominação, tamanha a engenhosidade do processo que faz com que as reais causas de uma primazia masculina se apresentem sempre de formas difusas e ofuscadas, quando não inteiramente camufladas. Dessa vez pelo viés das relações de gênero, estão novamente evidenciados os meandros simbólicos das formas de dominação e imposição socialmente visíveis.

No encaixo das formas de violência simbólica, Bourdieu remonta à tradição weberiana quanto ao tratamento dado à questão do poder. Sua sociologia não se detém exclusivamente na temática do poder, empreendendo algum esforço taxonômico sobre essa categoria, exceto, claro, em sua variação simbólica, o que talvez reforce em parte o posicionamento weberiano que o tem como um componente sociológico fluido.

Em Weber, as disposições do poder são sempre evidenciadas como untuosas às análises sentenciosas do pesquisador. A peculiaridade deste conceito está na sua real possibilidade de ocorrência nas mais distintas ocasiões e esferas sociais, sendo sempre prontamente passível de ser travado quando menos se possa esperar. As circunstâncias que contribuem para que qualquer indivíduo seja repentinamente alçado a uma condição de impor sua vontade aos demais são inúmeras. Assim, em Weber o poder surge como um conceito sociologicamente amorfo (Weber, 1999), donde se acrescentaria que para Bourdieu a variação simbólica do poder é também de feições obscuras, apesar de nitidamente atuante. Tal como Weber, Michel Foucault (1982), outra referência indisfarçável em Bourdieu, considera o poder como um ingrediente que opera em níveis variados e em pontos diferentes da rede social, sem se agrupar numa essência equânime e monolítica (Machado, 1982).

A dominação, entretanto, oferece aspectos mais tangíveis à análise do sociólogo. Por conseguinte, sua conceituação é sobretudo mais precisa: trata-se da probabilidade de que um mandado seja obedecido. Max Weber foi, entre os grandes sociólogos clássicos, quem primeiro e mais detidamente isolou o conceito de poder, tentando abordá-lo tanto a partir da capacidade do dominante em fazer cumprir suas vontades, como do ponto de vista do dominado que acata, por razões distintas, as determinações que lhe são impostas (Cohn, 2003).

Ao auscultar o poder entranhado nas estruturas políticas, Weber enfatiza o uso da força, comum a todas elas, diferindo apenas quanto à forma, extensão e intensidade com que é empregado. A análise weberiana vai além, tomando o clientelismo, o nepotismo, a influência social, política e ideológica com que são premiados os dominados.

Secionando suas atenções em uma seara talvez mais próxima de Marx, Weber analisa a sociedade de classes a partir de uma concepção de ordem jurídica, cuja estrutura influi, diretamente, na distribuição e legitimação do poder econômico, ou de qualquer outra natureza, dentro de uma dada sociedade. Para o sociólogo, as classes têm seu poderio determinado por uma existência ou não de maior ou menor capacidade para movimentar e dispor de bens ou habilidades em seu próprio benefício e interesses, em uma leitura, que, aliás, não destoa do enfoque bourdieusiano.

Vale instar que esta definição de Weber não deixa em nada a dever à concepção marxiana que visa explicar as causas reais para aquilo que o patrício de Weber considerou o logro triunfante de burguesia. Dessa capacidade – ou falta de – em lançar mão dos recursos disponíveis para seus interesses, de que nos fala Weber, resultou também o infortúnio histórico do proletariado, segundo Marx. Pode-se dizer que Weber – um leitor um tanto crítico e descrente que foi dos trabalhos de Marx – neste ponto, no que diz respeito ao poder de uma classe social, converge rumo a uma leitura bem próxima do que asseverou o parceiro de Engels.

O poder na burocracia, assunto weberiano por excelência, é abordado a partir da consideração de que, tecnicamente, esta forma de administração e controle é o meio de poder mais altamente desenvolvido nas mãos do homem que o controla. Weber considera a formalidade e impessoalidade da burocracia como os modos mais racionais de se exercer o

poder, seja a serviço destes ou daqueles interesses políticos, econômicos ou de qualquer outra natureza.

A perspectiva de Bourdieu aborda a questão do poder a partir de sua noção de campo, considerando o campo do poder como um "campo de forças" que, tal como qualquer outro, é definido em sua estrutura pelo estado de relação de forças entre formas de poder ou espécies de capital diferentes. Trata-se de um campo de lutas pelo poder, que são travadas entre detentores das diferentes modalidades de poder. É ainda um espaço de jogo, onde agentes e instituições, tendo em comum o fato de possuírem uma quantidade de capital específico (econômico, cultural ou simbólico, especialmente) condizente com suas posições dominantes ou subalternas, afrontam-se em estratégias destinadas a conservar ou a transformar as relações de forças.

Bourdieu ressalta a invisibilidade do poder simbólico expondo o que por vezes soa como uma caracterização quase mágica, na medida em que ele permite aos usuários deste artil obter o equivalente ao que às vezes só é auferido pela força, graças simplesmente ao efeito específico de mobilização. Todo poder simbólico é um poder capaz de se impor como legítimo, dissimulando e camuflando a força opressora que há em si e em seu fundamento, e só se exerce se for reconhecido pelos destinatários da ação.

Ao contrário da força nua e escrachada, que age por uma eficácia mecânica, todo poder verdadeiro em alguma instância atua enquanto poder simbólico. A ordem torna-se eficiente porque aqueles que a executam, com a colaboração objetiva de sua consciência ou de suas disposições previamente organizadas e preparadas para tal, a reconhecem e crêem nela, prestando-lhe obediência. O poder simbólico é, para Bourdieu, uma forma transformada, irreconhecível, transfigurada e legitimada das outras formas de poder. As leis de transformação que regem a transmutação de diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em particular, o trabalho de dissimulação e transfiguração que assegura uma verdadeira transformação das relações de força, convertem, juntos, essas mesmas forças em poder simbólico capaz de produzir efeitos reais, sem gasto aparente de energia.

Comprando a idéia pascaliana de que a disposição social é sempre um anexo da disposição dos corpos, Bourdieu possibilita a anunciação da vigência de uma violência simbólica a partir de uma análise do arranjo entre os corpos, aqui fisicamente compreendidos.

A dominação se impõe aos organismos com a mesma incisividade com que coage as consciências. O espaço entre os dominantes e dominados é ocupado por um rol de determinantes da ação justapostos e distribuídos de tal maneira que fazem com que os indivíduos (dominados) assimilem como válidas e quiçá como naturais os ordenamentos recebidos dos dominantes. E como é de praxe das formas de violência simbólica, mesmo ao imprimir sua marca nos corpos, esta coação prescinde de uma coerção puramente física:

“A força simbólica, a de um discurso performático e, em particular, de uma ordem, constitui uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por encanto, a despeito de qualquer constrição física” (Bourdieu, 2001b: 204-205).

Verificando nos corpos valiosos vestígios das trajetórias simbólicas da violência, Bourdieu converge, assim, com a premissa de Richard Sennett (2001), para quem a vivência corporal humana estará sempre impregnada de marcas das experiências sociais. Da Grécia de Péricles à Nova Iorque de Robert Moses, passando pelos judeus premidos nos guetos da Veneza renascentista até chegar nos caminhos do cidadão burguês na Paris do século XIX, Sennett resgata o que há de social na experiência estética e físico-corpórea, em uma acepção que lembra, aliás, alguns dos usos anteriores a Bourdieu feitos da noção de *habitus*.

Sennett, entretanto, inverte o sentido propagador exposto por Bourdieu. Se para este é o efeito das formas de violência simbólica que reverbera nas composições corporais, em Sennett a trajetória é contrária, cabendo aos corpos a figuração de determinantes e aos grupamentos sociais a condição de determinados, já que “a forma dos espaços urbanos deriva de vivências corporais específicas a cada povo” (Sennett, 2001: 300).

Em suma, a interiorização e assimilação de disposições, feita pelo *habitus*, vai além de uma brandura por tantas vezes ressaltada na dominação e no poder simbólicos. Ou seja, a

estratégia do *habitus* supera em parte os métodos sabidamente sutis de atuação do poder e dominação simbólicos, que, como Bourdieu tanto se empenhou em mostrar, lançam mão dos mais ardilosos e camaleônicos meios para se impor. Essa sutileza das transformações dos *habitus* é o dispositivo que impede nos agentes a sensação de estarem sendo moldados pelas circunstâncias do campo; dispositivo este que não só suaviza nos indivíduos a constante necessidade de transformação, como também remete o *habitus* a uma esfera quase subliminar de atuação.

## 2.2 A educação do *habitus*

A violência simbólica pode ser, segundo Bourdieu, exercida por diferentes instituições da sociedade: a família, o Estado, a igreja, a mídia, a escola, etc. Teoricamente, através da educação o indivíduo pode tornar-se capaz de distinguir quando está sendo vítima da violência simbólica e, em seguida, tornar-se um ator social que vá contra a sua legitimação. Entretanto, negando em parte o que parece o óbvio, este é o ensejo necessário para lembrar que a idéia de uma violência simbólica perpetrada pela educação que assegura a manutenção do *status quo*, foi das mais exploradas por Bourdieu.

Criticando então a “visão brutalmente integradora da tradição republicana (particularmente alimentada pelo mito fundador da Revolução universal)”, o autor não amaina nas críticas ao modelo escolar de seu país, acrescentando como peculiaridade francesa, que “na França a dimensão nacionalista da cultura é mascarada por uma aparência universalista” (Bourdieu, 2005b: 106)

Já em 1968, no caldeirão de contestações em que Paris se torna, o livro *Les Héritiers* (2006a) de Bourdieu, originalmente publicado em 1964, se firma como um dos textos obrigatórios exibidos e bramidos em discursos coléricos por aqueles que contestavam o sistema universitário francês, à época, tão execrado. Mais detidamente, Bourdieu se dedicava a

elucidar como se dá a propagação do poder simbólico no ambiente escolar. Nele, o autor escancara os mecanismos de dominação e subordinação passados adiante pelo sistema educacional bem como os que são ali medrados. Em uma incursão que poderia ser denominada de experimental, Bourdieu trata mais diretamente da idéia de *habitus*.

É também nos anos da década de 1960 e 1970 que Pierre Bourdieu atinge uma notoriedade polêmica, na tradição de intelectuais engajados onde os franceses são mestres, com dois livros que abordam os mesmos assuntos: o já mencionado *Les Héritiers*, de 1964 e *La Reproduction*, escrito em conjunto com Jean-Claude Passeron, em mais um fruto da profícua parceria entre os dois intelectuais<sup>2</sup>. Estendendo as idéias inicialmente expostas anos antes em *Les Héritiers* (2006a), Bourdieu novamente denuncia em *La Reproduction* os mecanismos de dominação simbólica vigentes num sistema escolar de um país que se orgulhava da sua "escola republicana".

Neste último trabalho, a investigação sociológica, que ganha ares de denúncia, e na qual se enuncia as formas pelas quais a escola é um aparelho reprodutor da ordem social, é de sobressalente inspiração althusseriana. Esta dessacralização do ambiente escolar torna-se uma inovação às perspectivas pedagógicas, em sua maioria partidárias de uma noção consagradora da escola como *locus* natural da educação redentora e do saber libertador. Destarte, Bourdieu posiciona-se diametralmente em oposição, inclusive, a uma forte corrente pedagógica que em sua vertente brasileira tem no educador Paulo Freire seu mentor maior.

Em *La Distinction* (1979), quando as conclusões e repercussões destes trabalhos já haviam sido longamente deglutidas pelo autor e seus críticos, expostas às análises pontiagudas dos pares, submetidas às apreciações das diversas correntes de pensamento do setor, e invocadas, para o bem e para mal, em se tratando da pauta de transformações do sistema escolar francês, Bourdieu novamente se interessará sobre as transformações ocorridas no

---

<sup>2</sup> Cumpre dizer que a relação entre os dois sociólogos é um pouco pregressa à confecção de *Les Héritiers*. No ano letivo de 1961, Bourdieu torna-se um dos dois professores encarregados do ensino de Sociologia na Faculdade de Letras de Lille. O autor assume o cargo de *chargé d'enseignement* avalizado em parte por sua recente ocupação na Sorbonne, onde, no ano anterior, havia sido assistente de Raymond Aron. O posto ao lado do prestigiado professor daquela universidade havia ficado vago com a ida de Bourdieu para Lille, mas acaba sendo ocupado justamente por Passeron (Delsaut, 2005).

campo escolar, anteriores e posteriores aos seus trabalhos. No capítulo intitulado *Classement, déclassement, reclassement* (*Idem, Ibidem*: 147-151) o autor reafirma suas crenças de que a reprodutibilidade é uma fórmula recorrentemente aplicada no campo educacional e no ambiente escolar (Bourdieu, 2005b: 45). Analisando as mudanças paulatinas nos relacionamentos do campo escolar e do campo social, são reiteradas as noções de que mais do que em qualquer outro campo, é nos espaços circunscritos à escolaridade que há uma orientação direta e clara para reprodução, em razão inclusive do domínio que seus agentes têm da própria reprodução.

Na seqüência lógica da obra de Bourdieu, *La Distinction* é em parte também um prolongamento de alguns delineamentos apontados em *Les Héritiers* (2006a) e *La Reproduction*. Nestes dois livros, estão em questão as maneiras através das quais se relacionam os estudantes com a instituição escolar francesa. Parte das respostas, entretanto, só será mais bem esclarecida naquele que parece ser, dentre a listagem de mais de setenta livros, o maior *tour de force* do autor, a dissecação dos hábitos e comportamentos sociais que Bourdieu empreende em *La Distinction* (1979)<sup>3</sup>.

Como parte de um exercício sociológico que não se limita ao campo educacional, *La Reproduction* e *Les Héritiers* (2006a [1964]) primeiramente já esmiúçam o que parece ser a repercussão, no ambiente universitário e escolar, dos abismos sociais: os filhos de operários e demais membros de classes subalternas se diferenciam de diversas maneiras dos estudantes oriundos de outras categorias sociais (Saint Martin, 2005). Os membros das classes superiores, em razão da proximidade entre a cultura valorizada em seu meio social e a cultura bem quista pela instituição escolar, se enxergam como mais capazes, mais bem preparados e dotados, além de agirem sempre com uma confortável desenvoltura. Os estudantes representantes das classes médias e populares, em contrapartida, se esmeram em um comportamento mais penoso e que por vezes beira um certo estoicismo diante de suas próprias posições na hierarquia informal, já que são não só obrigados a compensar sua distância social, bem como acreditam piamente que um bom desempenho lhes renderá acessos a posições sociais mais elevadas.

---

<sup>3</sup> Para um retrato crítico sobre as representações e sobre as formas com que Bourdieu aborda os fenômenos relativos às classes sociais a partir desta sua obra atinente à “lei de gravitação das classes”, ver Cingolani (1984).

Deste modo, ficou demonstrado pelos autores que a herança escolar pode ser tanto uma continuidade das lições adquiridas no *métier* original dos estudantes quanto uma reinvenção completa da própria cultura de classe.

Mergulhar nas causas reais dos gostos, modos e distinções sociais, ou seja nos motivos para alguns dos distanciamentos visualizados anteriormente no ambiente escolar, foi uma tarefa deliberada só melhor alcançada por Bourdieu quando dos estudos que resultaram em *La Distinction* (1979). Numa portentosa radiografia de diversos *habitus*, o esforço social apresentado envolve o resultado da atuação do capital simbólico, sobretudo em sua variação de capital cultural, transmitido e adquirido com mais facilidade entre os núcleos sociais ocupantes de posições privilegiadas na sociedade. Também nesta medida, este texto soube evidenciar uma conclusão externada em *La Reproduction e Les Héritiers* (2006a), anunciando uma clara tendência do sistema educacional de não só cristalizar as diferenças sociais trazidas pelos alunos de casa para o ambiente escolar, como de também potencializa-las, em prol de uma manutenção estática do quadro social. Sociologicamente, a escola é então dessacralizada em seu papel de superação das desigualdades.

Dez anos mais tarde à publicação de *La Distinction* (1979), todos estes livros servirão ainda de base para um trabalho posterior de Bourdieu, no qual o enfoque é dado às categorizações sociais não mais dos estudantes, mas dos responsáveis por sua formação, os docentes. Em *La noblesse d'État - Grandes écoles et esprit de corps*, de 1989, há um levantamento pormenorizado dos critérios avaliativos das comissões encarregadas de recrutar professores para o sistema universitário francês. A conclusão do autor, de que sobram exigências de uma detalhada formação de excelência, desnuda as características de atuação da outra ponta do sistema de ensino. Neste lado, como no outro extremo ocupado pelos estudantes, Bourdieu chama atenção para uma imposição, por meio de subterfúgios e artifícios diversos, de critérios selecionadores que camuflam rígidos mecanismos de violência simbólica. Desta forma, Bourdieu escancara ainda as manipulações, com diferentes intuitos, às quais está sujeito o capital simbólico, e quão a serviço do poder simbólico ele pode se encontrar.

Anos depois, em conferência proferida na Holanda, Bourdieu ainda dirigirá diatribes ao modelo falsamente isento de educação esclarecedora e livre de um aparato ideológico, segregador e coercitivo:

“ [...] ao impor e ao inculcar universalmente (nos limites da sua esfera de acção) uma cultura dominante constituída como cultura nacional legítima, o sistema escolar, nomeadamente através do ensino da história [...] inculca os fundamentos de uma verdadeira ‘religião cívica’ e, mais precisamente, os pressupostos fundamentais da imagem (nacional) de si.” (Bourdieu, 2005b: 106)

É errôneo pensar, entretanto, numa violência simbólica como puro e simples instrumento a serviço da classe social hegemônica. Ela pode e é corriqueiramente exercida também no prosaico jogo dos atores sociais. Não se trata de um títere habilmente manipulado por alguma elite em detrimento dos menos aquinhoados em qualquer que seja a sociedade. Até mesmo sem a nência, o consentimento ou ciência dessa classe dominante, a estrutura simbólica está perfeitamente apta a operar, impondo seus contornos à vida social e retroalimentando seus sustentáculos. Ademais, é próprio da sua simbologia e suas correspondentes formas de atuação que essa violência e seus mecanismos se dêem subliminarmente.

Embora salutar na composição dos preceitos de *Les Héritiers*, a noção de violência simbólica é apenas um dentre os ideários fundadores e propagadores deste texto originalmente publicado em novembro de 1964. E seguramente não é o principal deles. O intento de Bourdieu e Jean Claude Passeron foi então o de destrinchar o verdadeiro perfil do universitário francês, com vistas a esclarecer as verdades e inverdades então tão alardeadas na França daquele período, que já tinha as questões relativas ao ambiente escolar na ordem do dia. Mais especificamente, o projeto tinha como alvo a apreensão dos *habitus* dos estudantes franceses. Tudo isto em uma sociedade que já vislumbrava um ebulitivo ambiente estudantil que culminaria em Maio de 1968.

O livro sai do prelo de forma hesitante, sendo, inclusive, rejeitado na primeira casa editorial em que foi apresentado, nas edições Rocher. Sob o argumento de que o texto é muito hermético para o grande público, o editor resolve encaminha-lo adiante, mais precisamente à coleção *Idées* da prestigiada editora Gallimard, com a gentileza, entretanto, de não mencionar que o havia rejeitado. Retirados os originais desta mesma editora pelos próprios autores, só será posteriormente publicado nas Éditions de Minuit, primeiro na coleção Grands Documents, - na qual Bourdieu já havia inclusive publicado, com Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement*, em 1964 -, e depois como carro-chefe da coleção *Le Sens Commun*, dirigida por ninguém menos que o próprio Pierre Bourdieu.

Os questionários minuciosos e detalhados aplicados por Bourdieu num clima de furibunda hostilidade estudantil a tudo que soasse rígido e sugerisse alguma forma de tolhimento, põem à prova a boa receptividade que o autor tivera ao chegar a Lille, quando trouxe, além de seus atributos intelectuais, a peculiaridade de já ter atuado como etnólogo na Argélia, em um momento em que esta ciência adquiria um novo status em razão da ascendente notoriedade de Lévi-Strauss e do estruturalismo.

Enquanto alguns enxergaram em *Les Héritiers* um emblema da posição do autor como um quase *enfant terrible* da sociologia européia, o livro será o pivô da rusga pública entre Bourdieu e Raymond Aron, para quem os trabalhos do primeiro estavam indelevelmente marcados por uma malversação metodológica, e não mereceriam atenção intelectual maior do que a dispensada a algum enredo folhetinesco. Pior: Aron sugerirá ainda que a vulgarização que *Les Héritiers* encampa, segundo sua visão, evidentemente, é reveladora de um oportunismo intelectual de seus autores. O fato de o livro adquirir uma projeção antes impensável pela estudantada francesa só faz supor para muitos que Aron tinha razão em sua recalitrância. Para alguns críticos de antanho, quão próximo o livro estivesse dos discursos da “face carnavalesca” de Daniel Cohen-Bendit (Bourdieu, 2004c: 62), o líder dos iconoclastas estudantes franceses, mais mereceria ser aliado de um acervo sociológico respeitável.

Os petardos de Raymond Aron surtiram algum efeito. Bourdieu e Passeron não parecem ignorar de todo as críticas recebidas, alertando, de forma pasmosa, Georg Lukács em uma carta que acompanhava um exemplar do livro:

“Trata-se de um ensaio resultante de pesquisas empíricas que não pretende um verdadeiro rigor metodológico, mas que revela sobretudo tentativas por meio das quais procuramos um método de sociologia do conhecimento e da cultura que permita integrar as técnicas empíricas da pesquisa. Diante disso você julgará com indulgência essa obra que não é ainda característica da sociologia que nós desejamos praticar” (Bourdieu *apud* Delsaut, 2005).

### 3. Espectros de Marx em Bourdieu: a adoção e negação do paradigma marxiano

*On pourrait penser qu'elle ne procède qu'à une simple généralisation de l'analyse marxiste en montrant que la loi de la valeur ne règne pas seulement dans la sphère économique mais dans tous les domaines de la pratique sociale.*

Alain Caillé sobre Bourdieu (1987: 114)

*Quando todos os intelectuais eram marxistas, eu era mais weberiano, porque eles me irritavam e para irritá-los. E também para defender a autonomia da pesquisa contra modismos. Muitos desses marxistas precoces tornaram-se muito conservadores e me denunciam, hoje em dia, como o último dos marxistas, o que nunca fui e nem serei.*

Pierre Bourdieu (2002: 17)

Não há grandes novidades em detectar pura e simplesmente a presença de certas influências marxistas em trechos da obra de Bourdieu. Mais do que os limites nada estreitos de seu enfoque, o que mais alarga as aplicações das idéias de Marx para toda a sociologia é tanto o pioneirismo e a verve de suas teses, quanto a abrangência de seus trabalhos por mais de três séculos de História, prolongando os acontecimentos de 1789 e desembocando na Rússia do século XX – mesmo tendo ele próprio nascido e morrido no século XIX (Giddens, 2005). Entretanto, a interpretação dos primeiros trabalhos de Bourdieu à luz do que aparenta ser não só o caminho analítico mais fácil, bem como pela via do que se assemelha sua fonte intelectual primeva, a saber, Marx e a concepção de aparelhos ideológicos a serviço da manutenção da

ordem social, esconde uma férrea armadilha lógica. Não se pode negar que a perspectiva bourdieusiana sobre a análise do ambiente escolar revele pontos de contato com Marx. Apesar disso, estes trabalhos foram os primeiros passos na construção da idéia de *habitus*, que ao refrear a atuação de estruturas objetivadas, simbolizou mais tarde uma rejeição de Bourdieu ao determinismo econômico marxista. Enveredar, portanto, por estes primeiros livros de Bourdieu – assim como por todos os outros - com um véu marxista por sobre os olhos é um erro crasso, do qual o próprio autor tanto tentou prevenir seus interlocutores.

O *savoir-faire* de etnólogo, adquirido nos primeiros trabalhos na Argélia – e retomado com afincos anos depois em *A miséria do mundo* (2003b) - foi exercitado por Bourdieu no que era o intento maior de *Les Héritiers*, a elaboração de uma crítica social da cultura, sem deixar de ressaltar a maneira pela qual, nas sociedades com acentuado uso da escrita, as estruturas mentais são inculcadas pelo sistema de ensino e as divisões da organização escolar são as bases de todas as variáveis resultantes da taxonomia social, ou o princípio das formas de classificação<sup>4</sup>, conforme já era evidenciado em um artigo anterior ao livro, intitulado “Sistema de ensino e sistema de pensamento” (Bourdieu, 2004c: 37).

Em *Les Héritiers* (Bourdieu & Passeron, 2006a) como em *La Reproduction*, a pretensão dos autores esteve também em alumiar mecanismos obscuros da reprodutibilidade das formas de conhecimento e comportamento, em suma o próprio *habitus* dos estudantes, a partir de uma análise dos modelos e sistemas educacionais franceses. Tudo isso ainda no início das formulações que Bourdieu mais tarde melhor definiria como disposição do poder simbólico e atuação do capital cultural. À época, a incipiência do arcabouço explicativo de Bourdieu acerca dos elementos simbólicos, assentado nos conceitos de poder e capital simbólicos, induziu, e ainda hoje induz, a uma certa leitura próxima do que produziram vertentes da tradição marxista.

Aí se encontra a armadilha aos intérpretes de Bourdieu. Entretanto, contra a leitura que o sociólogo sempre almejou para seus trabalhos, distante de vulgatas marxistas, pode ser relembrada a inspiração francamente althusseriana que permeia as duas obras supracitadas.

---

<sup>4</sup> É crucial salientar que a questão da categorização sociológica, exercida por Bourdieu a partir de um reforço do arcabouço taxonômico, não é um tópico meramente acessório. Por certo, os esforços de Bourdieu neste sentido repercutiram no próprio *modus operandi* da sociologia francesa nas décadas subseqüentes de 1980 e 1990. Sobre isso, consultar Topalov (2005).

Pode-se ressaltar ainda a pronta aceitação auferida à época por modelos sociológicos tributários da obra marxiana; além de que cabe apontar novamente o engatinhar dos esquemas basilares do pensamento do autor, o que abriria espaço para um flanco analítico alternativo. Cumpre lembrar ainda que em um livro anterior, *Sociologie de l'Algérie* de 1958, escrito a quatro mãos com o parceiro argelino Abdelmalek Sayad, há um capítulo inteiro sugestivamente dedicado à temática da alienação em Marx (Ortiz, 2003).

Juntas, todas as aproximações de Marx não conseguem ainda reduzir o arcabouço teórico e empírico de Bourdieu a uma mera vertente neomarxista. No estudo do universo simbólico, mormente na questão relativa a esta variação do poder, foi o próprio Bourdieu quem reiteradas vezes insistiu na simplicidade do modelo marxista de análise: “Quando se trata de explicar o poder simbólico e a dimensão propriamente simbólica do poder estatal, o pensamento marxista é muito mais um obstáculo do que um auxílio” (Bourdieu, 2001b: 215). Aproximando-se de seu ex-orientador Raymond Aron, de quem tanto divergira, e que já havia apontado os equívocos geradores de ortodoxia no pensamento de Marx (Aron, 1987), Bourdieu ressaltará que os marxistas denominados estruturalistas “ignoram paradoxalmente a *estrutura* dos sistemas simbólicos” (Bourdieu, 2006b: 210).

O ceticismo é a melhor das impressões que tem Bourdieu em relação ao que é a panacéia marxista definitiva para os males da dominação simbólica, a saber, a súbita tomada de consciência do proletariado ou de qualquer segmento, de uma forma ou de outra espoliado. Esta solução fácil não abarcaria a complexidade que enxerga Bourdieu no poder simbólico e seus miméticos mecanismos de atuação, que terminam por depositar no *habitus* do dominado a naturalidade de sua submissão. O que é por vezes produto de intrincados e atávicos processos históricos não pode guardar superações repentinas calcadas tão somente na recuperação instantânea de uma consciência redentora<sup>5</sup>. Desta forma, seria de supor que o *habitus*, como produto do social introjetado no corpo biológico, não tivesse importância maior do que a de uma pré-disposição facilmente posta de lado pelas deliberações da vontade. Pelas lentes do

---

<sup>5</sup> “É inteiramente ilusório acreditar que a violência simbólica possa ser vencida apenas com as armas da consciência e da vontade: as condições de sua eficácia estão inscritas de modo durável nos corpos sob a forma de disposições as quais, sobretudo no caso das relações de parentesco e das relações sociais concebidas segundo tal modelo, se exprimem e são vividas na lógica do sentimento ou do dever, muitas vezes confundidos na experiência do respeito, da dedicação afetiva ou do amor, podendo sobreviver muito tempo ao desaparecimento de suas condições sociais de produção” (Bourdieu, 2001b: 218-219).

marxismo, recheadas de uma ilusão escolástica, segundo Bourdieu, é de se pensar que as formas de poder simbólico só ocorrem porque a resistência à submissão, empedernidamente sopitada nas consciências individuais, não foi ainda despertada pelo condão do discurso ideológico – em suas variações marxistas, evidentemente.

O quase fantasmagórico termo reprodução foi peça importante para algumas das mais difundidas distorções sobre a leitura bourdieusiana do campo escolar. Interpretações oblíquas conduziram os textos de Bourdieu a uma aproximação artificial, e quiçá fajuta, com a idéia de que as finalidades do sistema escolar, tanto genericamente quanto no caso francês - que de fato foi objeto dos estudos de Bourdieu - seriam tão somente a de frear o livre desenvolvimento dos indivíduos através de um sistema de ensino enviesado, doutrinário e carola.

O outro flanco analítico que Bourdieu desejou trazer a lume, ofuscado, segundo ele, diante de certos voluntarismos de algumas leituras marxistas, dá conta de uma outra vertente semântica de reprodução. A visão histórica do autor versou sempre que a instituição escolar, tomada historicamente, não guardaria semelhanças reais com a percepção “mutilada, absurda, ‘slogанизada’” (Bourdieu, 2004c: 62) normalmente feita a partir da palavra reprodução. Haveria aí, ao contrário da visão tacanha que só enxerga uma estrutura a serviço da repetição das posições no campo, uma crença por parte do autor, de que são justamente as próprias contradições específicas do modo de reprodução com componente escolar as maiores plataformas de transformação das sociedades modernas.

Indubitavelmente, porém, toda a produção de Bourdieu em meados dos anos sessenta esteve impregnada de uma ligeira tendência marxiana – “essa é sem dúvida a época em que eu mais li Marx, até mesmo a pesquisa de Lênin sobre a Rússia” (Idem, 2004c: 19) -, talvez mesmo a contragosto, já que na busca de uma organização metodológica compatível com suas intenções teóricas à época, o autor estudava a noção marxista de autonomia relativa, estabelecendo um vínculo com as pesquisas sobre o campo artístico que acabaram por resultar no livro *Un art moyen*, de 1965. A bem da verdade, em nenhum momento dos trabalhos de Bourdieu o legado de Marx foi completamente defenestrado.

Pode-se ainda mais revirar a obra marxiana com vistas a encontrar algumas semelhanças nas atribuições maiores dadas pelo próprio Marx a sua sociologia e os escopos com os quais Bourdieu norteou seu fazer científico. Nos trabalhos de ambos é guardado à

controversa entidade do Estado um certo papel primordial. Aquele que foi para Marx, conforme definição clássica, o “comitê executivo da burguesia” assume nos estudos acerca do universo simbólico bourdieusianos uma aparição discreta e até circunspecta, embora indiscutivelmente importante. A posição de centralidade do estado na regulação da vida coletiva nas sociedades contemporâneas e em algumas das pretéritas, o alavanca a um posto privilegiado de transmissão, produção e reprodução dos símbolos. Mais do que isso: em Bourdieu, o estado guarda para si alguma exclusividade na concessão de uma modalidade simbólica de capital, se afirmando como o verdadeiro “banco central do capital simbólico” (Bourdieu, 2001b: 292; Bourdieu, 2004c: 165; Bourdieu, 2006b: 276). Cabe ainda aqui outro trecho, bastante similar, extraído de uma conferência na Holanda:

“O Estado é resultado de um processo de concentração de diferentes tipos de capital [...] constitui o Estado como detentor de uma espécie de metacapital, com poder sobre os outros tipos de capital e sobre seus detentores.” (Bourdieu, 2005b: 99)

Uma leitura à luz de marxismo de longos momentos ou mesmo de livros inteiros de Bourdieu experimentará em algum trecho de seu percurso uma colisão decerto letal com a rejeição intrínseca na sua obra às soluções apregoadas por Marx para problemas tanto sociais quanto sociológicos. Por mais que existentes e insofismáveis, os vínculos e aproximações existentes entre as duas obras não têm o poder de credenciar Bourdieu como um marxista. O que poderia ser denominado de lógica interna da obra de Bourdieu não comporta nem parte das saídas aventadas pelo marxismo. No que concerne aos elementos simbólicos e os cerceamentos que em diversas ocasiões impõem aos indivíduos por eles influenciados, são igualmente primárias as propostas pretensamente resolutivas do marxismo.

Bourdieu também se distancia de algumas das categorias marxistas comumente ligadas à luta de classes: falsa consciência, alienação, mistificação, etc. Para ele, a dominação se exerce sempre mediante violência, seja ela brutalmente física ou disfarçadamente simbólica, seja mediante coação física sobre os corpos, seja através da coação espiritual, sobre as consciências (Bourdieu, 2001b: 203). A influência da noção de classes sociais, advinda de Marx, pode ser residualmente detectada na própria concepção de Bourdieu a respeito da idéia

de campo. Porém, esta contribuição marxiana a um tópico tão basilar da sociologia de Bourdieu não infirma a declarada insatisfação do autor com a teoria de classes de Marx, que se por um lado é pioneira e portadora de alguns pontos dignos de reconhecimento, por outro, incorre em reducionismos e falhas graves (Bourdieu, 2004c: 66).

A noção elaborada por Marx concernente às condicionantes que proporcionam a hegemonia da classe dominante guarda semelhanças com o que Bourdieu designou como os fatores simbólicos favoráveis a certos grupos sociais. Assim como Marx asseverou que a ideologia dominante será sempre a ideologia da classe dominante, Bourdieu quis demonstrar que os detentores do poder simbólico aperfeiçoam-se na tarefa de manter o conforto que suas posições de supremacia lhes facultam. Não se pode mascarar ainda o fato de que toda uma tarefa primordial para sociologia de Bourdieu, a vivissecção das formas de dominação, sobretudo as de origem simbólica, nas quais tanto se esmerou, é um trabalho profundamente herdeiro da tradição marxista.

Para suplantar o que a equação marxiana de duas variáveis denominou classe e ideologia, a sociologia de Bourdieu acrescenta o espaço do campo e o fator do *habitus*. Junto a estes dois componentes, insira-se ainda o poder de fogo do capital simbólico. A idéia de campo se propõe superar a noção estanque de classe social, oferecendo às análises das sociedades um compartimento mais fluido e condizente com a constante movimentação dos agentes, e não endossando a idéia marxista que crê apenas em mudanças e deslocamentos em bloco na estrutura social (Bourdieu, 2006b: 152-153). Já com a noção de *habitus* pretendeu Bourdieu apreender nuances que o conceito de ideologia de Marx, por seus limites estreitos, jamais pôde contemplar. Este modelo analítico pode ser completado levando em conta o papel do capital simbólico, ou seja, uma espécie de estatura média a partir da qual os agentes se relacionam no campo. É este ingrediente que visa equacionar a porção de bens imateriais (honra, reconhecimento, legitimidade, poder, etc.) com que os agentes demarcam seus espaços no campo social. Na tradição marxista, pelo o que consta a Bourdieu, este elemento esteve sempre apequenado sob a única idéia então relevada, a de capital econômico.

Bourdieu enxergou na tradição marxista uma atenção excessivamente dispensada apenas aos aspectos mais “políticos” dos sistemas simbólicos, o que acabou permitindo que fossem ignoradas sua disposição lógica e sua função gnoseológica (Bourdieu, 2006b: 10),

essenciais à atuação dos símbolos. A corrente tributária de Marx e Engels farejou a significância dos símbolos apenas na trilha que pareceu desaguar nas causas da dominação exercida pelos grupamentos sociais mais abastados em relação aos setores mais pobres. Dito de outro modo, a tendência do marxismo foi a de sempre só trazer à arena central de discussões os aspectos que justificassem e respondessem alguns dos porquês daquela que foi para os marxistas a conjuntura *sine qua non* do capitalismo, a saber, a condição subjugadora da burguesia frente ao proletariado.

A rejeição quase figadal de Bourdieu ao marxismo esteve tanto na certeza de que o reducionismo a uma única visão – ou ainda mais agravado, a uma ideologia –, em todas as esferas da vida, não tem outro efeito que não o progressivo embotamento e a irremediável carolice, que em ciência se traduzem tanto no engessamento completo do vigor analítico-interpretativo; quanto no esvaziar da compreensão epistemológica que acredita na força gerativa da ciência a partir de um constante exercício de questionamento e discussão junto aos modelos canônicos. Nesse sentido, exclusivamente, Bourdieu mostra-se mais alinhado a Max Weber, que pregara como cláusula pétrea do fazer científico a idéia, tomada como um trabalho de Sísifo do cientista, de que todas contribuições deveriam ter como meta o fato de serem ultrapassadas em “dez, vinte ou cinquenta anos” (Weber *apud* Alexander, 1999: 26). Mormente no terreno das ciências, a devoção a algum modelo ou esquema seria a pá de cal na inventividade ou mesmo na sagacidade intelectual que, somadas ao rigor metodológico, levam adiante o avanço científico.

Renegar o marxismo, é crucial ressaltar, nunca significou para Bourdieu deitar fora toda a obra do próprio Marx. Há inclusive passagens em que o autor se admite tributário de trabalhos e designações sociológicas primeiramente apontadas pelo pensador alemão. Bourdieu considerou salutar revisitar Marx e sua idéia de classe social, uma vez que mesmo estreita e não plenamente satisfatória aos objetivos alargados de uma taxonomia social, esta noção foi das mais edificantes para toda a sociologia posterior. Além do mais, sua visão contrária às patrulhas marxistas, no que tange ao fazer científico, era embebida numa idéia já detectada em Marx – o mesmo que em seu leito de morte esconjurou alguns dos *soi-disant*

marxistas, vociferando a frase clássica “Eu próprio não sou marxista”<sup>6</sup> (Aron, 2003) – e não apenas em Weber, de que as doutrinas acumuladas ajudam a ciência na medida em que servem a ela não de fêretro, mas de trampolim para os cientistas:

“Marx reivindicou suficientemente o título de cientista para que a única homenagem a lhe ser feita seja a de se usar o que ele fez e o que outros fizeram com o que ele fez para superar o que ele acreditou ter feito” (Bourdieu, 2004c: 66).

Tenha aqui, talvez, alguma validade a idéia com que o patricio de Bourdieu, Jacques Derrida explicou uma certa onipresença de vertentes marxistas e marxianas nas ciências humanas. Por certo em Bourdieu, o sobrepujamento da teoria marxiana foi sempre um caminho que deveria ser trilhado pela sociologia sem grandes hesitações, pesares ou reticências. O sociólogo fez questão ainda de se opor à famosa afirmação de Sartre de que não haveria um grande horizonte nas ciências humanas para além do marxismo<sup>7</sup>. Mas a constante atuação do que Derrida designara “espectros de Marx” (Derrida, 1994) em alguma medida solapou o dar de ombros com que Bourdieu às vezes reagia às constantes aproximações que se tentou estabelecer entre a sua obra e a teoria marxiana. A relevância que Derrida deu à idéia está já naquela que foi a primeira frase de *O Manifesto do Partido Comunista*, na qual Marx e Engels tentavam mostrar o avanço progressivo dos discursos e idéias do comunismo: “Um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo”.

Pode-se inferir com alguma dose de especulação que talvez houvesse certa decepção com interpretações equivocadas na frase em que Bourdieu relembra o infortúnio de não ser sempre completamente compreendido; preocupação esta sempre tão habitual, na opinião do autor (Bourdieu, 2005a: 37). “Na verdade, tenho o sentimento de ter sido bastante mal compreendido”, dirá o sociólogo francês em suas meditações à luz de Pascal (Bourdieu,

---

<sup>6</sup> A afirmação já foi largamente invocada pelos defensores do Marx cientista, numa tentativa de diferenciá-lo do Marx de rígidos contornos ideológicos. Esta afirmação de Marx, entoada num evidente caráter confessional, foi primeiramente passada adiante por seu parceiro Friedrich Engels a Paul Lafargue, numa correspondência em Folkstone, datada de 27 de agosto de 1890 (Aron, 2003).

<sup>7</sup> Em entrevista de 1983 concedida a J. Heilbron e B. Maso, Bourdieu foi enfático: “A frase de Sartre segundo a qual o marxismo é a filosofia insuperável do nosso tempo com certeza não é a mais inteligente de um homem de resto muito inteligente” (Bourdieu, 2004c: 66).

2001b: 17). Embora bastante velada em outra afirmação de caráter confessional, não é ilegítimo pensar que resida aí, de maneira críptica, uma estocada ferrenha nas leituras distorcidas e desautorizadas - todas elas, sejam marxistas ou não: “sabe-se que sempre se está sujeito a ver a sócio-análise transforma-se em sociodrama” (Bourdieu, 2004c: 12).

Com efeito, os espectros de Marx que tanto espreitaram a obra de Bourdieu, que deles se esquivava com o propósito de emplacar uma sociologia imunizada contra servilismos ideológicos, obtiveram a relevância tão incômoda por razões que certamente extravasam os limites do campo sociológico.

É certo que a bipolarização do quadro político mundial, no auge da guerra fria, estendeu sua influência à sociologia, cria científica dos debates políticos (Hobsbawm, 1995). Há que ser levada em conta ainda, na França natal de Bourdieu, a notória influência esquerdista com ramificações atuantes inclusive no seio da vida acadêmica nacional. A explicação para as tentativas constantes de rotular a sociologia de Pierre Bourdieu como próxima ou não do marxismo remonta ainda à presença de um certo *ethos* contestatório francês que, desde a queda da Bastilha, encontrou guarida maior na esquerda, direcionando em diversos momentos a vida política do país. Tanto instantes prosaicos como passagens históricas da vida francesa, por vezes ressaltaram a onipresença de vieses ideológicos em maior ou menor medida oriundos do marxismo. Fatos como o Maio de 68 e as atividades de *La vieille taupe*<sup>8</sup> só reforçam a certeza da atuação de visões de mundo vindas da esquerda como balizas freqüentes da tomada de posições político-ideológicas, sobretudo nos anos 50, 60, 70, período em que o ainda não tão prestigiado sociólogo Pierre Bourdieu galgava rumo a um posto de destaque no campo científico.

O marxismo, na militância e na cátedra, recebeu um novo empuxo com a aceitação progressiva dos trabalhos de Marx no melhor lugar da tradição das ciências sociais. A colocação de Marx no panteão da sociologia esteve sempre muito ao largo de ser uma questão pacífica. Mesmo assim, uma valorização dos seus trabalhos, ainda que contida, nunca deixou

---

<sup>8</sup> Inicialmente uma livraria de extrema-esquerda em Paris, localizada na rua *des Fossés Saint-Jacques*, *La vieille Taupe* tornou-se, a partir de sua abertura por Pierre Guillaume em 1965, um centro congregante de setores da esquerda não apenas francesa como também européia. Através de publicações, atos e expoentes diversos, o movimento que tem nome inspirado na “velha toupeira” que, numa metáfora famosa de Marx, solaparia subterraneamente as estruturas do capitalismo, permanece em atuação intermitente até a década de 1990, pautando de maneiras diversas o debate o político francês e europeu.

de ser uma realidade no campo científico europeu. Entretanto, nos Estados Unidos, essa posição de Marx em um patamar equivalente ao do legado de Weber e Durkheim foi produto de lentas inversões no curso natural da sociologia norte-americana. Para tanto, foi preciso uma crescente deposição da primazia funcionalista no cerne das ciências sociais estado-unidenses. Talcott Parsons, que durante muito tempo foi a mais expressiva figura em um contexto de enraizamento da sociologia nas universidades americanas, preteriu Marx sistematicamente de seus estudos sobre os clássicos. Só no início dos anos sessenta é que tendências renovadoras e revisionistas tomam um fôlego maior e começam a ganhar mais destaque (Alexander, 1999). Neste momento, também na Europa, as obras caudatárias do pensamento de Marx sofrem uma sensível inflação de seus prestígios no campo científico, o que só reforçou tentativas de enquadrar o então neófito Pierre Bourdieu entre os seguidores do marxismo. Ademais, as incontáveis revisões sofridas por Marx só sustentam a idéia de Miceli de que a teoria marxista, à maneira do cadáver de Polinices, resta insepulta na tradição das ciências sociais (Miceli, 2004: XXXIV).

A crítica ao stalinismo - inclusive em seu modelo francês<sup>9</sup> -, antes feita com um recato imposto pelas patrulhas ideológicas em atuação, quando não esmagada pela opressão vinda dos limites da praça vermelha, foi paulatinamente adquirindo espaço e visibilidade em meados dos anos cinquenta, fazendo reacender o papel um pouco apagado do marxismo, e trazendo junto consigo, inclusive, uma revalorização dos textos já tão achincalhados de Marx. Até então, as leituras enviesadas pelo comunismo soviético haviam se esmerado em deturpações diversas do pensamento marxiano (Fromm, 1970: 48). Neste período, no fluxo corrente, emergem os trabalhos de Louis Althusser, com um destaque para sua teoria do corte epistemológico, cuja espinha dorsal é uma exaltação de um marxismo destituído de crítica

---

<sup>9</sup> Discussões sobre a existência de um stalinismo francês estão traçadas em Jean-Pierre Vernant, que depois de mais de quarenta anos de filiação às hostes político-partidárias do comunismo, adquirira o hábito de afirmar que “onde o bolchevismo passou, o marxismo não brotará mais” (Vernant, 2002: 470). O historiador versado na Grécia clássica debate a questão do stalinismo na França a partir, justamente, de Bourdieu, seu colega de cátedra no *Collège de France*, por considera-lo o autor do enfoque “mais interessante” sobre o assunto. Bourdieu, por sua vez, numa breve referência a Vernant, menciona os “olhos esbugalhados” (Bourdieu, 2005a: 132) do historiador, sentado na platéia de ouvintes do *Leçons sur la leçon*, o discurso de assunção da cadeira de sociologia no *Collège*.

(Pinheiro, 1993)<sup>10</sup>. Althusser advogava com o seu corte epistemológico o estabelecimento de uma linha divisória entre o Marx pueril, imaturo e ideológico dos escritos de sua juventude, e o Marx cientista, de longas barbas brancas e intelectualmente maturado.

A influência de Althusser se espalha por toda a Europa e mesmo muito além dela, firmando-se como nova retomada marxista. Sobretudo na França. Datam dessa época também alguns dos vestígios mais evidentes de Marx nos trabalhos de Bourdieu. E é também sob a inspiração althusseriana da noção de aparelhos ideológicos do Estado que Bourdieu empreende alguns dos seus primeiros estudos sociológicos, cristalizados principalmente em *Les Héritiers* (2006a) e *La Reproduction*, publicados, respectivamente, em 1964 e 1970.

Retomando com outros fins parte da premissa contida na idéia de corte epistemológico, pode-se inferir que os possíveis laivos marxistas existentes, sobretudo nestes primeiros trabalhos de Bourdieu obedeçam talvez à lógica segundo qual às obras primeiras de cada autor devem ser dedicadas doses maiores de tolerância quanto a distorções teóricas e possíveis incoerências explicativas, já que foi o próprio sociólogo francês quem se encarregou de renegar o adjetivo – ou a pecha - de marxista algumas vezes relacionado ao seu nome.

No sentido de aplacar de vez alguma tentativa de leitura marxista destes primeiros trabalhos de Bourdieu, se lhe fosse quem sabe facultada alguma oportunidade de fazê-lo, o autor recorreria talvez ao expediente que seu orientador Raymond Aron advogava para a obra

---

<sup>10</sup> Independentemente da pureza de suas convicções marxistas, Louis Althusser atua como um intelectual de renome em um contexto de uma quase divinização da figura de Stálin dentre os meios partidários alinhados com Moscou. A visão de Althusser sobre o stalinismo, por mais que parcial, em razão de seus vínculos e pessoais e estatutários com o partido comunista francês, não permitiu ao autor negacear distorções do regime de Josef Stálin. É Jean-Pierre Vernant, historiador e antropólogo militante do PC, quem garante ter confidenciado a Althusser sua decepção com os rumos ditados pelo kremlin: “Lembro-me, de volta de uma daquelas viagens, ter dito a Althusser: ‘Viajei para muitos países, mas o mais reacionário que vi é certamente a União Soviética!’”. Com efeito, fiquei muito decepcionado ao descobrir como era a vida social lá: o peso das relações hierárquicas, o tratamento reservado às minorias nacionais, a virulência do chauvinismo e do anti-semitismo me deixaram estupefato” (Vernant, 2002: 468).

do jovem Karl Marx, qual seja o de deixá-la por conta da implacável “crítica roedora dos ratos”<sup>11</sup> (Aron, 1987: 132; Boudon & Bourricaud, 2000: 323).

---

<sup>11</sup> O expediente aludido por Aron era o próprio meio através do qual Marx demonstrou desejar ver sua obra juvenil analisada. A afirmação ocorreu após as dificuldades de Marx e Engels em encontrar, na Bélgica, um editor disposto a publicar *A ideologia alemã*. A citação é de Secco (2002): “o manuscrito, que constava de dois grossos volumes em oitavo, havia chegado há muito ao lugar em que seria editado, na Westfália, quando recebemos a notícia de que novas circunstâncias impediam a impressão da obra. Em vista disso, entregamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos” (Marx *apud*. Secco, 2002). Raymond Aron cita Marx com sutis diferenças: “Decidimos desenvolver nossas idéias em comum, opondo-as à ideologia alemã. No fundo, pretendíamos fazer nosso exame de consciência filosófica. Executamos nosso projeto sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. O manuscrito, dois grossos volumes in-oitavo, estava, desde muito tempo, nas mãos de um editor da Westfália, quando nos informaram que uma alteração de circunstâncias não permitiria mais a impressão. Havíamos atingido o objetivo principal: a boa compreensão de nós mesmos. Foi com prazer que abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos” (Marx *apud*. Aron, 1987: 191).

#### **4. O paralelo plausível: semelhanças e convergências nas sociologias de Pierre Bourdieu e Émile Durkheim**

*A noção de habitus permite fugir a essa alternativa mortal e, ao mesmo tempo, superar a oposição entre o realismo, para o qual só existe o indivíduo (ou o grupo como conjunto de indivíduos), e o nominalismo radical, para o qual as 'realidades sociais' não passam de palavras. E logra tal resultado sem hipostasiar o social numa entidade como a 'consciência coletiva' durkheimiana, solução falsa de um problema verdadeiro: é em cada agente, logo em estado individuado, que existem disposições supra-individuais capazes de funcionar de maneira orquestrada, ou melhor, coletiva (como já se viu, a noção de habitus permite dar conta de processos sociais coletivos e dotados de uma espécie de finalidade objetiva – como a tendência dos grupos dominantes a assegurar sua própria perpetuação – sem recorrer nem a coletivos personificados aptos a formular seus próprios objetivos, nem à agregação mecânica das ações racionais dos agentes individuais, tampouco a uma consciência ou a uma vontade central, capaz de se impor por intermédio de uma disciplina).*

Pierre Bourdieu (2001b: 191)

Seções pontuais tanto quanto passagens paradigmáticas da sociologia bourdieusiana encontram firmes lastros na sólida tradição francesa. Indubitavelmente, o autor constrói uma

produção teórica dialógica com expoentes diversos das ciências humanas, sejam eles de sua predileção ou não. Indo além, pode-se afirmar também que o autor estabelece interação especial com alguns de seus compatriotas (Ortiz, 2003: 13).

Durkheim é notavelmente uma presença constante na obra de Bourdieu. As duas trajetórias, a começar, estiveram pontilhadas por revistas sociológicas criadas pelos próprios autores, e que foram, em seus respectivos momentos, veículos fundamentais à difusão da sociologia no contexto francês e europeu. Bourdieu, a partir de 1975, publicou *Acte de la recherche em sciences sociales*. Assim como Durkheim havia concluído o projeto de *L'Année sociologique*, neste caso em um panorama local no qual ainda engatinhava a sociologia. Um outro tópico comum entre Bourdieu e um dos pais fundadores da sociologia, Émile Durkheim, é talvez, a exterioridade de alguns dos pontos centrais de sua teoria. Se em Bourdieu, as relações objetivas internas no campo são, por mais que estejam interiorizadas através do *habitus*, externas aos indivíduos, uma vez que estes não têm controle sobre sua atuação; em Durkheim, a similitude se instaura se tomada a definição de seu objeto sociológico por excelência, o fato social, por ele definido como:

“Toda maneira de agir fixa ou não suscetível de exercer sobre o individuo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral numa extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter” (Durkheim, 2002: 40).

Toda a obra durkheimiana está profundamente permeada pela presença dos mecanismos teóricos forjados pelo autor com o propósito de destrinchar os pormenores das formas de organização social. Em sua tese de doutoramento, *A divisão do trabalho social*, o autor expõe os tipos polares de sociedades. Nas sociedades avançadas, crivadas pela acentuada divisão do trabalho social, imperam formas sólidas de associação entre os indivíduos, configurando o que é por ele designado como um tipo de solidariedade orgânica. Como antípodas a esta, há as organizações sociais de tipologia primária, nas quais a divisão do trabalho se dá de maneira pouco plural e diferenciada, prevalecendo entre os membros deste grupo uma forma mecânica de solidariedade. A alta individualidade nos primeiros casos se contrapõe à quase nulidade existencial dos indivíduos nas sociedades arcaicas.

A antítese com a solidariedade mecânica na *Gesellschaft* e a solidariedade orgânica da *Gemeinschaft* do célebre modelo de Ferdinand Tönnies é certamente calculada e proposital. O enfoque durkheimiano é ainda mais inovador se pensada a extrapolação que faz o autor para os domínios da economia política. Em seu viés holista, Durkheim impele a sociologia a realizar aquele que foi um propósito assumido e deliberado em todos os trabalhos de Marx, sobretudo em *O Capital*, o de oferecer uma contribuição ainda mais vigorosa e iconoclasta do que a lufada de oxigenação que recebeu a teoria econômica a partir dos escritos de Adam Smith e David Ricardo<sup>12</sup>. A atribuição à divisão do trabalho de um papel formador de um novo tipo de solidariedade desloca para alhures o eixo economicista que enxergava apenas nas variações do mercado as motivações e transformações no mundo do trabalho social (Pizzorno, 2005).

Esta relação de duplicidade do modelo de Durkheim, que estabelece um vínculo indecomponível entre os graus de divisão do trabalho social e as formas de solidariedade numa dada sociedade, encontra um paralelo bastante próximo com a estrutura igualmente bifurcada que embasa o arcabouço gnosiológico do pensamento de Pierre Bourdieu. Enquanto em Durkheim, a análise de uma esfera social não prescinde jamais deste modelo que casa divisão do trabalho e solidariedade, é igualmente verdade afirmar que, à luz de Bourdieu, a interpretação sociológica tanto das ações individuais quanto das atuações coletivas não se concretizará sem uma hábil urdidura entre os conceitos de *habitus* e campo.

Já na *Divisão do trabalho social* e em suas preocupações subseqüentes, Durkheim tentará empregar sua idéia de consciência coletiva a fim de resolver os questionamentos por ele mesmo postos à sua sociologia, nos quais buscava apreender como o que haveria de mais íntimo e exclusivo aos indivíduos era permeável às influências da sociedade. A descrição dos propósitos de Durkheim feita por Steven Lukes (2005), já apontado como o autor da mais vivaz análise sobre a produção durkheimiana (Alexander, 1999: 69), vale igualmente para o que propunha Bourdieu com a investigação sobre *habitus* e campo:

---

<sup>12</sup> As convicções comunistas de Marx fizeram dele um crítico mordaz de toda a armação pregressa da tradição econômica. Embora reconhecedor das inovações de Smith e Ricardo, Marx não pôde ver em seus trabalhos mais do que teorizações *ad hoc* da ascendente classe burguesa. Entretanto, o pensador alemão não só se imaginou como um seguidor da economia política por eles revigorada, como também rechaçou, tachando de emergência de uma “economia vulgar” o movimento, dentre teóricos da ciência econômica, que procurou revogar e negar a importância do legado dos clássicos. Ver Paula (2005).

“Ele desejava estudar como os indivíduos se vinculam às sociedades e são controlados por elas, como as crenças e sentimentos coletivos são inculcados, como mudam, como afetam e são afetados por outros aspectos da vida social, e como são mantidos e reforçados” (Lukes, 2005: 18).

O que tencionou Bourdieu agrupando alguns conceitos e formas investigativas numa duplicidade epistemológica na sua sociologia não deve, pela rarefação com que aparece, ser justificado como uma herança durkheimiana. É certo que a sociologia de Durkheim se anuncia como uma fonte incomparavelmente pródiga de modelos e esquemas dicotômicos: Sociologia/psicologia, social/individual, sagrado/profano, normal/patológico e etc. são exemplos claros. A acentuação das modalidades de classificação que primam por duas divisões escalonadas e observadas em conjunto imporá à leitura sociológica, à luz de Durkheim, também um rol de avaliações e pesquisa igualmente binário, o que o autor tratará de contemplar criando, e colocando em prática, com seu método comparativo.

Entretanto, o modelo dicotômico das idéias de *habitus/campo* e *capital/poder* simbólicos em Bourdieu, até pelas especificidades com que devem ser vistas as obras dos dois autores, não merece ser debitado como ressonância do durkheimiano “temperamento fundamentalmente dicotomizador” (Idem, 2005: 46-47).

#### **4.1. Dissonantes convergências: o simbólico-religioso, o social-individual e o método**

Bourdieu lançará mão em sua obra de vários construtos e modelos tendo sempre por pano de fundo uma preocupação obsedante: as formas de atuação da miríade de repertórios simbólicos por sobre os indivíduos e as sociedades. Nesse sentido, torna-se imperativo o estabelecimento possível - e talvez desejável - de uma colateralidade entre Pierre Bourdieu e Émile Durkheim. Neste segundo, há uma preocupação por vezes também quase obsessiva com os reais mecanismos integradores de uma dada estrutura social (Boudon & Bourricaud, 2000). Infere-se daí uma semelhança breve com o devotamento com que Bourdieu se ocupou do tema das raízes e estruturas edificantes do *habitus* por dentro seu respectivo campo.

O autor de *O Suicídio* já escancara em seus primeiros escritos o que seria um arcabouço nuclear de suas motivações intelectuais, permeadas sempre pela confecção de modelos teóricos e metodológicos que corroborem o que já se apresenta como sua premissa, a idéia de uma irrefreável sujeição do indivíduo à sociedade.

O próprio encadeamento cronológico da obra de Durkheim oferece possibilidades de apreensão das preocupações momentâneas do autor. A impressão que fica é a de que Durkheim tenha idealizado meticulosamente uma ligação de sentido e complementaridade entre seus trabalhos. Em 1893, *A Divisão do Trabalho Social* (1999) procurou abarcar e compreender os objetos de sua sociologia. Já em 1895, seu *As Regras do Método Sociológico* (2002) é um compêndio sobre seu método comparativo, e já um esboço do trato sociológico que Durkheim pretendia dar às suas questões. Tudo isso serviu de ensejo para que em *O Suicídio* (2003), também em 1895, o sociólogo escancarasse na prática científica as características da nova ciência. Ao adentrar numa seara tida como inapreensível a uma ciência que tenha a sociedade como objeto central, o autor inova por revelar o que há de social na ação derradeira do suicida. Na lógica seqüencial da obra de Durkheim, a este livro é dado o papel de obra madura, que já vem à tona lastrada por uma demonstração pormenorizada de sua metodologia, e um prévio arrazoado de suas bases. Ainda mais adiante, quando a revista *L'Année Sociologique* é por ele criada, em 1898, Durkheim desfruta de um certo prestígio já auferido no meio acadêmico europeu, como também tem as noções basilares de seu pensamento já devidamente sedimentadas. O alvo da revista era, portanto, dar guarida e continuidade a novos pesquisadores que se dedicassem à infante sociologia (Ortiz, 2002).

Já o que em Bourdieu foi alçado à condição de um pontapé inicial para um trabalho sociológico sensato é uma relativa equidistância entre indivíduo e sociedade na escala de perspectivas analíticas. A consubstanciação desta perspectiva se dá pela correlação entre *habitus* e campo. Na relação epistemológica indivíduo e sociedade, a desproporção entre os dois pratos da balança – como a existente em Durkheim e em outros expoentes das ciências sociais – foi uma tentação à qual Bourdieu não pretendeu sucumbir. Neste átimo, o propósito do autor distancia-se de Durkheim e se aproxima da visão de outro patrício seu, Edgar Morin, para quem além das duas instâncias supracitadas, deve ser acrescentada também a concepção de espécie:

“On ne peut absolutiser l’individu et en faire la fin suprême de cette boucle; on ne le peut non plus de la société ou de l’espèce. Au niveau anthropologique, la société vit pour l’individu, lequel vit pour la société; la société et l’individu vivent pour l’espèce, qui vit pour l’individu et la société. Chacun de ces termes est à la fois moyen et fin: c’est la culture et la société qui permettent l’accomplissement des individus, et ce sont les interactions entre individus qui permettent la perpétuation de la culture et l’auto-organisation de la société” (Morin, 2000: 25).

Este eixo analítico proposto por Bourdieu não foi parte de uma inovação metodológica *ex nihilo*, mas um desdobramento direto da própria concepção gerativa dos elementos e fatos sociais, que para o autor, são produtos em igual medida tanto do social quanto do individual. Morin focaliza os dois pólos como simbióticos e complementares entre si, exprimindo o que é também uma verdade para a sociologia bourdieusiana:

“La complexité humaine ne saurait être comprise dissociée de ces éléments qui la constituent: tout développement vraiment humain signifie développement conjoint des autonomies individuelles, des participations communautaires et du sentiment d’appartenance à l’espèce humaine” (Idem, *Ibidem* :25).

Este, que pode ser encarado nos dias atuais como um trecho residual das discussões sociológicas, não ocupou local de grande destaque dentre as preocupações de Bourdieu. Em sua sociologia resplandece evidente o quanto o que pôde soar para alguns como uma posição sibilina, para o autor teve o peso de uma interpretação natural dos fatos sociais. Optar entre indivíduo ou sociedade na questão metodológica nunca foi um nó górdio para os trabalhos do autor. É principalmente na sociologia de Durkheim que este questionamento – acerca do qual este sociólogo sempre fez questão de se mostrar irretorquivelmente muito resoluto - é levado à centralidade da epistemologia.

Bourdieu norteará seu pensamento para longe desta tendência que pode resvalar para uma enredadora e reducionista designação da competência sociológica, embora, ressalve-se, já

tenha desde o início se inserido num contexto intelectual muito menos refém da dicotomia indivíduo e sociedade. Em medida alguma, Bourdieu se aproxima de Durkheim na postura de um quase desprezo relegado ao indivíduo frente à robustez da coletividade.

Mas como fica claro em *La distinction – critique sociale du jugement* (1979), Bourdieu enfatiza também os laços mutuamente alimentadores da relação indivíduo e sociedade, correlacionando melhor as atuações do *habitus* e do campo. Com efeito, a premissa de Bourdieu tem um pé na proposta deslindada por Durkheim em *O Suicídio*, onde são destacadas as influências eminentemente sociais na atitude que a priori guardaria motivações apenas individuais (Loyola, 2002). Tida por muitos como sua obra maior, *La distinction* é uma tomada do que há de social em outro ingrediente de limites aparentemente restritos à esfera pessoal, o gosto. Este terá, conforme trata o autor, uma mediação constante pela forma com que o *habitus* de uma classe ou grupo social se desenvolve e se posiciona numa localidade social, isto é, no campo. Focalizando-o em seu devido lugar na biografia do autor, *La distinction* é ainda uma demonstração de que aquela cadência entre livros subseqüentes não foi uma exclusividade durkheimiana. Haja vista que este livro, o mais portentoso esforço ao redor da idéia de *habitus*, publicado em 1979, terá algumas de suas premissas só complementadas por *Le sens pratique*, de 1980.

É fundamental ter em mente que a rigidez do esquema sociológico bipolarizado que Durkheim estabelece foi muito mais do que o fruto de uma teimosia ou capricho intelectual. Talvez o modelo nem sequer revele com tanta exatidão a maneira como Durkheim enxergou tal relação. A tensão entre indivíduo e sociedade, exacerbada como o foi, faz todo o sentido em um contexto de tentativa de estabelecimento de limites a uma ciência incipiente<sup>13</sup>. À época de Durkheim, optar por um enfoque na coletividade, fazendo com que a sociologia se afastasse o máximo possível da perspectiva do indivíduo, significava também definir seu campo de atuação em oposição ao da fronteira psicologia (Ortiz, 2002: 96). Antes de declarar que os fenômenos sociais eram *sui generis* e, portanto, indomáveis pelos métodos da psicologia,

---

<sup>13</sup> Steven Lukes (2005), mesmo analisando-a em seu contexto, considera um exagero equivocado de Durkheim o estabelecimento de uma antinomia tão rígida e reificada entre social e individual: “Durkheim estava equivocado em acreditar que seu ataque ao individualismo metodológico e sua defesa da explicação sociológica exigiam que defendesse essa forma extrema de realismo social e sustentasse que os fatos sociais eram *sui generis*, com substrato próprio” (Idem., 34).

havia também uma arguta percepção sobre o estado do campo científico europeu. Apequenar a sociologia como uma espécie de adendo em termos da psicologia, seria insistir em mais do mesmo. Só por isso Durkheim se firma, desde o primeiro instante, como o inimigo número um do individualismo metodológico em sociologia (Homans, 1999).

A publicação em psicologia *L'Année Psychologique* sai ao público três anos antes de sua homônima e correlata *L'Année Sociologique*, fundada por Durkheim em 1898. Em um momento de declarada busca por auto-afirmação epistemológica, reconhecer que poderia haver espaços de interseção entre as duas ciências ressoaria como tibieza de convicções para quem assim o proclamasse. As porfias com aquele que foi, no domínio intelectual, a personalidade mais antitética à sua, Gabriel Tarde, se deram em um exercício através do qual Durkheim pretendia, desbaratando o enfoque individualista de seu oponente, demonstrar a primazia da sociedade sobre o indivíduo. Caso sobressaísse a escolha pela perspectiva do sujeito, estabelecendo um ponto de convergência com a psicologia, ao invés de se mostrar ligeiramente infenso a ela, estariam arroladas as condições para o surgimento de uma espécie de zona litigiosa dos limites científicos nas ciências humanas<sup>14</sup>.

Paralelamente, o exemplo estado-unidense do outro lado do Atlântico, revelava uma facilidade inicial ao estabelecimento da sociologia. Em 1895, é fundado o periódico *American Journal of Sociology* na Universidade de Chicago, prenunciando o ambiente favorável que possibilitaria ali uma manifestação copiosa e arrojada da ciência de Durkheim. As diferenças entre as sociologias do velho e do novo continente não são nada silenciosas. Diferentemente da situação européia na qual singrava Durkheim, a sociologia norte-americana desfrutava de um campo onde a batalha pela institucionalização era incrivelmente menos cruenta. O contexto dos Estados Unidos foi sendo favoravelmente constituído ainda em razão de um sensível aporte não apenas das organizações oriundas da iniciativa privada, como a Fundação Ford<sup>15</sup>, mas também pelas mãos abertas da máquina pública estatal, que, naquele país, nunca

---

<sup>14</sup> Renato Ortiz ressaltará que Durkheim dera valor a Comte e Saint-Simon justamente pela capacidade desses dois autores de congregar objetos de estudos e de, principalmente, lançarem mão das estratégias necessárias no sentido de afirmar um novo campo de estudo (Ortiz, 2002: 97).

<sup>15</sup> Ao comentar o contexto das ciências sociais na França, naquele que é o mais autobiográfico dos livros de Bourdieu, *Esboço de auto-análise*, o autor critica Paul Lazarsfeld - que junto com Parsons e Merton formava a "triade capitolina" (2005a: 99) da sociologia norte-americana - e sua pretensão de atuar como um baluarte exemplar do fazer sociológico. A crítica sobra ainda para a Fundação Ford:

negou veementemente as subvenções instadas pela sociologia. Segundo Hans Joas o panorama na América abria espaços e possibilidades para sociologia local: “Ali, a sociologia não precisou lutar pela sua existência contra o poder das disciplinas mais antigas, especialmente a economia política, mas conseguiu, sob condições melhores que em qualquer outra parte, dar-lhes a máxima atenção intelectual e demarcar sua própria área em relação a elas” (Joas, 1999: 146).

Depois de se valer do predecessor exemplo durkheimiano de buscar na esfera individual o que nela houver de sociológico, a complementação que Bourdieu certamente faria em *O Suicídio* seria no sentido de incorporar nas variáveis analíticas das quais Durkheim se utiliza o componente aclarador do capital simbólico. Este instrumental responderia à maioria dos manejos e desdobramentos que faz Durkheim com a intenção de compreender como, entre os indivíduos menos portadores de honrarias, nobilitação e graus diversos de distinções sociais, o suicídio é um ardil mais propenso a ser utilizado. A justificativa de Bourdieu seria equivalente à de Durkheim, que já enuncia a recorrência ao suicídio como inversamente proporcional à importância socialmente reconhecida do indivíduo cometedor de tal ato; assim como dialoga com os ingredientes simbólicos das distinções sociais exatamente a fim de demonstrar a estufa de proteção de que estão munidos aqueles que auferiram uma maior carga de reconhecimentos diante da sociedade.

A auto-imolação, na leitura que faz Durkheim, torna-se em suma num clamor, levado às últimas conseqüências, por uma consagração não auferida em vida, e que reclama em última instância por reconhecimento – por parte dos demais membros da sociedade. A noção de capital simbólico é o conceito que em Bourdieu abarca muito da essência do que em *O Suicídio* estão demonstrados sob as variáveis do sexo, clima, religião, crises políticas, estados civis, períodos de guerra, etc.

---

“No começo dos anos 60, apesar dos chamados semanais dos emissários do mestre então num país de missão, eu me recusara terminantemente a assistir às preleções oferecidas por Paul Lazarsfeld, na Sorbonne, diante da sociologia francesa inteira ali reunida, porque tudo aquilo me soou muito mais como uma cerimônia coletiva de submissão do que como mero empreendimento técnico de formação ou de reciclagem científica. O que não me impedia, ao contrário, de trabalhar (...) para apropriar-me de todo o aparelhamento técnico, análise multifatorial ou classes latentes, que pudesse oferecer o antigo socialista austríaco ora convertido em porta-voz de um imperialismo científico agindo sob a chancela da Fundação Ford e do Congresso para a liberdade da cultura” (Idem, 2005a: 99-100).

Pode se dizer ainda que a constância verificada pelo autor nas taxas de suicídio, em agrupamentos sociais os mais diversos, assim por ele denominada como “correntes suicidogêneas”, adquire razão de ser, na avaliação bourdieusiana, justamente na onipresença do universo simbólico e nos diferentes graus de distribuição de capital promovida pelos indivíduos, em todas as sociedades.

Ocorre em Bourdieu um quase alinhamento com a tarefa marxiana de tentativa de detecção dos elementos constitutivos dos aparelhos de dominação ideológica, por entre o emaranhado do universo simbólico social. A descrição de Bakhtin (1999) bem valeria para o viés bourdieusiano:

"(...) A realidade ideológica é uma superestrutura situada imediatamente acima da base econômica. A consciência individual não é o arquiteto dessa superestrutura ideológica, mas apenas um inquilino do edifício social dos signos ideológicos. (...) A consciência individual é um fato sócio-ideológico" (Bakhtin, 1999: 35-6).

À guisa de uma tentativa de estabelecimento de certa colateralidade com Bourdieu e a forma com que se ocupa do universo simbólico, é realizável invocar também a valorosa figura de Walter Benjamin. Este que para Hannah Arendt deve ser considerado como “provavelmente o mais singular marxista” já produzido pela Escola de Frankfurt (Arendt, 1987: 141), manteve sempre seu foco analítico nos detalhes simbólicos. Sua obsessão por minúcias era parte crucial de seu projeto intelectual de “capturar o retrato da história nas representações mais insignificantes da realidade, por assim dizer em suas raspas” (Benjamin *apud* Idem, 1987).

Esta idiossincrasia meticulosa de Benjamim está embasada naquilo que seu compatriota a quem tantos ensaios críticos dedicou, Goethe, designara *Urphänomen*, fenômeno arquetípico que atuaria como uma espécie de encruzilhada semiológica para onde convergiriam idéia, coisa, experiência, palavra e aparência de um objeto.

*Mutatis mutandis*, a invocação de Walter Benjamim pode ser justificada já que a sociologia bourdieusiana com sua apreensão da atuação do capital simbólico e da força operativa do poder igualmente simbólico para a partir daí obter uma percepção única sobre os

mecanismos que recobrem as esferas sociais, guarda em si uma similitude, embora difusa e opaca, com a pertinácia benjaminiana de captura de um sentido nas tais “raspas da realidade”.

Novamente em Durkheim, pode-se afirmar que seu questionamento sobre a natureza dos laços sociais dará sempre a tônica das empreitadas sociológicas do autor. Uma das grandes obras de Émile, *As formas elementares da vida religiosa*, trata eminentemente dos aspectos simbólicos de integração social. A religião é concebida por este autor como um fenômeno que, não obstante suas manifestações particulares, é de essência universal. Sua importância se escora na visão de que a esfera religiosa parece “mais apta que outra qualquer para fazer entender a natureza religiosa do homem, isto é, para nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade” (Durkheim, 1996: VI). Para apreender sua natureza, ele escolhe, pois, para analisar, a forma de religião que, dentro da perspectiva evolucionista a qual reiteradamente recorre desde *A divisão do trabalho social*, parece-lhe a menos complexa, a saber, o totemismo australiano, concebido como “forma elementar da vida religiosa” por excelência. Não são raros os críticos que enxergam em Durkheim um autor com uma visível silhueta evolucionista *à la Darwin*<sup>16</sup>. Sem esse estratagema, entretanto, não se vê como é possível declarar uma religião mais simples ou elementar do que outra. Tendo decidido que o totemismo australiano representa essa forma mais primária, Durkheim passa para uma definição de religião, chegando à seguinte delimitação:

---

<sup>16</sup> Uma certa dose de evolucionismo pode ter despontado, em graus diferentes, na trinca de clássicos da sociologia. Na lavra de Weber, foi Parsons quem quis demonstrar a presença de uma visão evolucionista (Alexander, 1999: 60). Já a possível aproximação com Darwin que tem sido por vezes apontada nos textos durkheimianos pode ser comparada à importância que também Marx conferiu ao cientista inglês. Sabe-se que o autor de *O Capital* viu em *A origem das espécies* uma obra surpreendentemente grandiosa, incluindo Darwin na lista de notáveis que receberam, para divulgação, um exemplar de seu livro. Marx buscou ainda um relacionamento com o inglês, pleiteando inclusive a ele dedicar o segundo volume de *O Capital*. Ao que Darwin recusou invocando “os sentimentos religiosos” de sua família (Darwin *apud*. Secco, 2002: 10), talvez pela prudência de não querer tisonar sua sisudez vitoriana com qualquer proximidade com o já polêmico comunista alemão. O livro é por fim dedicado a Wilhelm Wolff (Marx, 2006). Estas aproximações com Darwin ventiladas por Marx são certamente produto de algum sentimento de coleguismo e afinidade que acometeu o pensador alemão. Marx, que viveu sempre sob o fogo cerrado dos seus incontáveis oponentes por onde quer que tenha passado, se viu momentaneamente, quando da publicação de *A origem das espécies*, na mesma trincheira iconoclasta de Darwin. A impressão de Marx ao ler a obra máxima de Charles Darwin foi de que havia ali um prolongamento da reviravolta que ele próprio pretendeu levar adiante na economia política. Embora o cientista inglês tenha se esquivado da aproximação, é certo que Marx levou ao tûmulo a convicção acerca das afinidades e semelhanças entre os dois trabalhos. Foi seu parceiro Engels, que, em 1883, na fala elegiaca proferida no sepultamento de Marx, afirmou que “assim como Darwin descobrira a lei de evolução na natureza orgânica, Marx descobriu a lei de evolução na história humana” (Engels *apud* Mayer, 1987: 274).

“uma religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem. O segundo elemento que participa assim de nossa definição não é menos essencial que o primeiro, pois, ao mostrar que a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja, ele faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva” (Idem, *Ibid.*: 32).

Durkheim por si mesmo se apressará em elidir quaisquer maus entendidos, afirmando que elencar de maneira pejorativa o totemismo australiano é um recurso cientificamente ingênuo, além de inócuo. Esta retratação foi muito menos lembrada do que os escritos anteriores, que certamente o motivaram a pronunciá-la. Diz ele: “nada nos autoriza a pensar que a moral dos povos ditos inferiores seja inferior à nossa. Não vejo sequer como poderíamos compara-las estabelecendo entre elas um espécie de hierarquia. A verdade é que elas são incomparáveis” (Durkheim *apud* Ortiz, 2002: 133-134). Desta maneira, o sociólogo francês retira do debate científico a questão enganosa da evolução moral das sociedades. Com o mesmo golpe e intensidade, Durkheim procura reduzir à nulidade os estudiosos que no fim do século XIX e início do XX, ainda no período áureo das colonizações européias, buscavam estudar populações e culturas já tidas como inferiores a fim de justificar a exploração sofrida por elas.

Se definida pela crença em deus transcendente ou pela crença no sobrenatural, a religião deixa de ser um fenômeno universal, pois não se pode negar a existência de numerosas religiões que não implicam nem necessariamente Deuses transcendentos, tampouco forças sobrenaturais (Giddens, 2005: 158). Aliás, a noção de sobrenatural envolve a de natureza, e o antagonismo dos fatos naturais que correspondem a formas particulares de religião.

Trata-se, portanto de explicar por que as sociedades são levadas a conceber essa força anônima e difusa, cujo leque simbólico é considerado sagrado. Para Durkheim, uma só interpretação é possível, pois a única força real que transcende os indivíduos e assume, para eles, a forma desta força anônima e difusa é a própria sociedade: “a causa objetiva, universal e

eterna das sensações *sui generis* que compõem a experiência religiosa é a sociedade” (Durkheim,1996: 461)<sup>17</sup>. A sociologia da religião de Durkheim conta ainda com uma capacidade própria do autor de intuir o sentido psicológico e cultural do comportamento ritualístico na sociedade aborígine australiana (Alexander, 1999).

Em suma, *As formas elementares da vida religiosa* são estudos agrupados de práticas e crenças religiosas aborígines que, respeitadas as diferenças cruciais, servem de espelho para a prática religiosa em geral. A partir de sua própria taxonomia, Durkheim explica, separa em classificações distintas, e sobretudo interpreta certos tipos de religiosidade sem, contudo, deixar de lado o modelo esquemático pontuado pela dicotomia sagrado/profano. É estabelecida uma vinculação direta entre o profano e a vida individual, bem como do sagrado à vida em sociedade, removendo assim alguns possíveis obstáculos para que os intérpretes da obra durkheimiana tenham um elemento a mais a fim de perceber as reais preferências do autor no que tange à distinção indivíduo/sociedade.

A temática do simbólico e sagrado da religião, que de fato representou o cume da maturidade do Durkheim cientista, acabou ganhando ares de um “testamento científico” do autor (Merquior, 1991: 58). Mas apesar da crítica funcionalista que via em *As formas elementares da vida religiosa* um desvio idealista, quiçá uma manobra diversionista acerca da questão da solidariedade (Alexander, 1999: 59), esta inserção pelo campo religioso – que é o “coração do empreendimento durkheimiano”, conforme certa vez tachou Bourdieu (Bourdieu, 2001b: 162) - tem para Durkheim a importância de um mergulho no que considerava, com o reforço do trocadilho, a alma da vida em sociedade. Imbuído da pertinácia de um convicto crente na força (sobre)natural das entidades religiosas, ele procura mostrar que a religião representa a própria sociedade idealizada, refletindo suas aspirações, inquietudes, frustrações, atributos e qualidades. Nos domínios radicalmente antagônicos do sagrado e do profano se

---

<sup>17</sup> Por certo, uma frase de Durkheim ressaltada por Raymond Aron, só fomenta uma noção de antagonismo entre religião e sociedade. Disse ele: “Entre Deus e a sociedade, é preciso escolher” (Durkheim *apud* Aron, 1987: 379). Por mais que nos trabalhos de Durkheim esteja sempre repetida à exaustão a idéia de que o culto da sociedade prestado às divindades não é mais do que uma oblação a si mesma, esta afirmação pescada por Aron parece solapar a visão de que o sagrado é um espelho da sociedade que o cultua. Mesmo que seja tomada fora de seu contexto, a afirmação ressoa inconveniente ao restante da obra durkheimiana. Talvez seja também por isso que Aron a considere um reles sofisma (Idem, 1897: 364).

arvoram os verdadeiros liames da vida em sociedade, o que, na sua perspectiva assumidamente holista, confere à religião um *status* único de amálgama social.

Toda esta importância concedida aos elementos simbólicos do corpo social aproximará Durkheim da perspectiva bourdieusiana de destrinçar os ramos basilares da cultura nas sociedades. Embora se possa dizer que Bourdieu, quanto à atenção que dispensa à sociologia da religião, está mais próximo, dentre os clássicos, da posição de Marx (para quem a sociologia da religião nunca alcançou o mesmo patamar detectado em Weber e Durkheim), será inverídico afirmar, todavia, que sua simbologia não subsuma a esfera religiosa.

Os estudos durkheimianos sobre religião foram molas propulsoras a todo um rol de estudos acerca do universo simbólico, variante ou não dos ritos religiosos. A inovação do autor, prontamente abraçada pela Antropologia como o foi, fomentou uma enormidade de visões que pescam nas simbologias sociais os mais relevantes aspectos da vida em sociedade. Este fato não pôde nunca ser olvidado por gerações inteiras de antropólogos. Desde Marcel Mauss - que muito mais do que laços de afinidade, ostentou laços de sangue com o autor, sendo sobrinho de Durkheim e um dos maiores propagadores de sua obra -, com seu *Sociologia e Antropologia* (Mauss, 2003), que já no título casa as duas ciências irmãs, os estudos etnográficos ocorrem sempre sob o selo do percurso durkheimiano. Émile Durkheim, nos dias atuais, resta ainda como a mais sólida ponte entre a Sociologia e a Antropologia.

Há ainda um filão que quis ver na incursão de Durkheim pelo terreno religioso razões menos originadas de uma proposição científica, e mais próximas de uma tentativa pessoal de aplacar os conflitos surgidos em seu seio familiar (Ortiz, 2002: 131). Toda esta tarefa desenvolvida pelo cientista não teria tido origem senão nos íntimos recônditos do homem Durkheim. De aparente cepa freudiana, a tese não ganhou muitos adeptos. O argumento é de que antes da opção pela sociologia, o autor deixara para trás os estudos preparatórios para o rabinato, o que teria suscitado ruzgas entre ele e seu pai, em proporções talvez só comparáveis às que seu colega de ofício Max Weber também vivenciou com seu genitor (Weber, 2003).

Aquele que já se anuncia como o mote de *Formas elementares da vida religiosa*, a saber, a assertiva que prega não haver religiões falsas, posto que “Todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana” (Durkheim, 1996: VII) vem perfeitamente a calhar com o assentimento que

demonstra Bourdieu em relação à localização histórica que é mister fazer para que qualquer análise sociológica adquira real status de científica. Bourdieu, todavia, vai além da preocupação durkheimiana. Ressaltando-se as “condições dadas de existência humana”, o sociólogo tem como tarefa situar temporalmente seu objeto de estudo, o que significaria dizer que mergulhar à cata dos elementos simbólicos sem levar em conta os anteparos situacionais, econômicos, culturais e históricos que lhes deram sustento não é escopo da sociologia, e, sim, na melhor das hipóteses, amadorismo especulativo.

Destarte, Bourdieu retoma o que é por vezes objeto de um debate acalorado nas ciências sociais em geral, reacendendo o problema – por certo já existente quando Durkheim tentava fazer engatinhar a ciência da sociedade - da temporalidade e da reconstrução histórica. É nesse sentido que o autor, renegando certos anacronismos arraigados, procura esconjurar o que chama de “filosofia das formas simbólicas” argumentando ser preciso:

“uma *antropologia diferencial das formas simbólicas*, ou, dito de outra maneira, prolongar a análise durkheimiana da gênese social das ‘formas de pensamento’ por uma análise das variações das disposições cognitivas em relação ao mundo conforme as condições sociais e as situações históricas”  
(Bourdieu, 2001b: 27, grifos do autor).

A especificidade da orientação de Bourdieu reside num certo ponto crucial de investigar para muito além do que unicamente os limites dos sistemas simbólicos. No estudo do que comumente está abrigado no conceito de cultura, Durkheim buscou sempre investigar o que ali existia de elementos simbólicos, bem como suas especificidades e origens. Seu interesse se norteou por uma perspectiva que tomava os bens simbólicos como meros componentes da linguagem, da comunicação e do rol de constituintes míticos e ideológicos da sociedade em questão. O que há em seus trabalhos é uma sociologia do que considerou serem as verdadeiras balizas sociais, para, a partir de então, traçar os perfis aproximados do corpo social.

Em Bourdieu, no entanto, ocorre um acentuado alargamento de perspectiva, uma vez que este interesse sociológico vai à cata não apenas do *como* os bens simbólicos delimitam as fronteiras sociais, mas procura antes de tudo desnudar os meandros da cultura que são

instrumentos de uma ordem social, ou em que medida o sistema de símbolos atua na proclamação e na legitimação de uma estrutura dominante. Neste recorte se poderá concluir incontestavelmente que Bourdieu está mais para herdeiro de uma tradição que encontra em Marx e Weber seus patronos primeiros do que propriamente para um seguidor do flanco sociológico aberto por Durkheim.

O próprio *leitmotiv* de toda a vida intelectual e pessoal de Émile Durkheim, a criação e institucionalização de uma ciência do social, já permite subentender uma noção de que os simbolismos, como atributos caros à condição humana, não comportariam uma interpretação fortuita ou diletante, sendo portanto uma necessidade imperiosa fixar modelos científicos que lhes abarcassem. Às estruturas - sejam elas estruturantes, como em Bourdieu ou estruturadas, como em Durkheim - operantes nas mentalidades coletivas ou individuais devem ser dirigidas a mesma atenção e interesse que se dispensaria aos aspectos exteriores da vida social. Salvo quando não se dispensar mais àqueles do que a estes.

Esse papel de destaque aos sistemas simbólicos, que tanto aguçou Durkheim e encontrou algum reforço em Bourdieu, obteve um compartimento específico na nascente ciência da sociedade (Durkheim, 2002). Os aspectos simbólicos e os sociais se mostravam encargos gigantescos às incumbências das ciências naturais, o que aos olhos de Durkheim e de alguns de seus contemporâneos, subsidiava o surgimento de uma ciência específica. Seu modelo, entretanto, em parte pelo positivismo de Durkheim, foi o das ciências naturais<sup>18</sup>.

Quase que corroborando, mesmo sem dizê-lo, um posicionamento bastante durkheimiano, Mikhail Bakhtin (1999) afirma:

"é impossível reduzir o funcionamento da consciência a  
alguns processos que se desenvolvem no interior do campo fechado de um

---

<sup>18</sup> As influências dos modelos extraídos das ciências naturais estão presentes em toda a obra de Durkheim. Para uma demonstração da influência da termodinâmica e da eletricidade não apenas nos preceitos científicos do autor, mas inclusive em seu traço argumentativo e em sua peculiar maneira discursiva, ver Lukes (2005). Renato Ortiz, *en passant*, também aborda a temática (2002: 113). Outra visão similar à idéia durkheimiana de casar as ciências da natureza com as da sociedade está em Carl Hempel (1969). O positivismo lógico do filósofo alemão – que sempre preferiu ser classificado como um “empirista lógico” - afirma que as leis gerais têm, na história e nas ciências sociais, funções perfeitamente análogas, e que os pressupostos científicos que norteiam as ciências sociais serão aplicáveis às ciências da natureza (Hempel, 1969).

organismo vivo. Os processos que, no essencial, determinam o conteúdo do psiquismo desenvolvem-se não no organismo, mas fora dele, ainda que o organismo individual participe deles. O psiquismo subjetivo do homem não constitui um objeto de análise para as ciências naturais, como se tratasse de uma coisa ou de um processo natural. O psiquismo subjetivo é o objeto de uma análise ideológica, de onde se depreende uma interpretação sócio-ideológica". (Bakhtin, 1999: 48).

Para Bourdieu, entretanto, o positivismo que tanto apascentou os questionamentos científicos de Durkheim, é característico das ciências exatas. Uma vez que os fatos sociais têm, também, um caráter de subjetividade e abstração, a observação será tanto mais produtiva quanto melhor articulada é a reflexão lógica que a antecede e mais sistemática for a teoria que predetermina os dados pertinentes e os significantes subjetivos (Bourdieu et alii., 2004a: 16). Convicção que não o impedirá de seguir à risca e fielmente os métodos estatísticos básicos de levantamento e de análise do social.

Contra o positivismo e sua idéia de que a observação será tão mais científica na medida em que a consistência e a sistematicidade dos métodos dos quais se vale permitirem, Bourdieu nutriu a noção de que, em sendo o objeto de estudo um ente falante e pensante, sua tendência será a de tirar a objetividade da investigação. Além de que a pesquisa "espontânea", no sentido positivista do termo, tende a obscurecer o fato social.

Ainda na seara metodológica, há severos denominadores comuns em Durkheim e Bourdieu. *Ofício de sociólogo* pode ser encarado como uma extensão da idéia da qual Durkheim foi o primeiro e maior entusiasta, a de que os fatos sociais devem ser construídos pelo pesquisador para se tornarem estritamente sociológicos. Àquilo que representou o *habitus* na sociologia de Bourdieu, é guardada uma analogia bastante próxima em Durkheim, tanto no caráter metodológico quanto no biográfico. Bourdieu, que suscitou a noção de *habitus* na encruzilhada entre determinismo social e individualismo metodológico, pode encontrar uma origem correlata para a sociologia do conhecimento advogada por Durkheim, que tentava igualmente depor uma célebre antítese na filosofia. Em *As formas elementares da vida*

*religiosa* (Durkheim, 2002), Durkheim quis demonstrar que o núcleo mais primitivo da religião pariu mais do que a base originária de regras morais e religiosas, deixando reveladas inclusive as origens do próprio pensamento primitivo (Aron, 1987). A trajetória que percorreu Bourdieu na edificação do *habitus*, debulhando o determinismo social e o individualismo metodológico na sociologia, Durkheim havia percorrido anos antes, na sua sociologia do conhecimento, superando a oposição entre empirismo e apriorismo.

#### **4.2. Dois *habitus* políticos**

A trajetória política que tanto Bourdieu quanto Durkheim deram às suas vidas e aos seus trabalhos, quando invocada, parece servir de tema afastador entre os dois autores. Por um lado, é sempre lembrada a sociologia politizada que Bourdieu produziu nos últimos anos de sua vida e que se inicia com a publicação de *A miséria do mundo* (2003b), em 1993, embora em todos os instantes de sua trajetória intelectual se perceba claramente a tendência a revelar as formas veladas de dominação, violência ou subjugação. Por outro, cristalizada e incólume a algumas revisões, se encontra a idéia de que Durkheim passou ao largo de questões políticas. Comumente, os trabalhos durkheimianos são localizados em um espaço sociológico conservador ou mesmo apolítico.

A pecha de conservadorismo recaída sobre Durkheim vem de sua identificação com Comte, Saint-Simon e alguns dos opositores a um certo desarranjo que teria assolado a França depois dos acontecimentos de 1789. Ela existe ainda em razão de uma comparação feita com outro pensador de peso na tradição sociológica, Karl Marx, cujo envolvimento político estrondoso já de início não deveria ser tomado como parâmetro. Já a visão que detecta em Durkheim um suposto distanciamento completo de questões políticas de seu tempo aparenta padecer de algum raquitismo lógico. Se submetida a um exame detalhado, esta visão mostra ter fundamentos bastante claudicantes.

De presto, a adoção de Durkheim pelos funcionalistas reforçou a idéia de que o pensador francês arquitetou uma sociologia conservadora. As teorizações tanto de Malinowski e Radcliffe-Brown quanto de Talcott Parsons e Robert Merton foram todas

herdeiras a seu modo do pensamento durkheimiano. A centralidade da questão da ordem social em todo o pensamento funcionalista, e a pronta utilização desta sociologia por governos e organismos com interesses declarados valida em parte a idéia corrente de que esta escola não flerta com algum interesse pela mudança social (Martins, 1994: 81-91). Muitas vezes vistas como opostas ao pensamento de influência marxista, que tanto ocupou o debate nas ciências sociais, as teorizações funcionalistas acabaram sendo relegadas a um espectro sociológico mais à direita, e estenderam a impressão de conservadorismo aos trabalhos dos quais foram tributárias, a saber, a sociologia de Émile Durkheim.

Apesar de sua recusa em acatar a maioria dos pontos constantes da agenda dos que se diziam os revolucionários de seu tempo, a silhueta de Durkheim caía muito bem no manequim de um grande reformador. Seu reformismo, entretanto, abnegou o receituário que só enxergava a transformação social a *coup de force*. O apego da obra para com as potencialidades da força moral serve de espelho para as convicções políticas de seu autor. Ora, por mais que à primeira vista Durkheim pareça um nefelibata, excessivamente crédulo em relação à força das idéias, e dotado de uma certa “ingenuidade professoral” (Aron, 1987: 288), a moral que ele queria fazer irromper teria a função de remediar os males da sociedade moderna.

Os efeitos da guerra Franco-prussiana, sobretudo a derrota francesa que infelicitou o momento emblemático do primeiro século de existência da República, calaram fundo no brio dos contemporâneos de Durkheim. Dados os conflitos incandescentes de 1870-1871 (Winock, 2006: 631-667), os anos subseqüentes foram redirecionados rumo a um debate que repercutiu notavelmente na sociologia. Retornando ao período imediatamente posterior ao triunfo da Revolução Francesa, encontrar-se-á um país que lida mal com a ressaca deixada pela subversão de suas estruturas. Nos primeiros dez anos, rocambolescos e confusos (Hobsbawm, 2000), embora cruciais para o sucesso ou o fracasso daquilo que se iniciou com a queda da Bastilha, a percepção sobre a profundidade das mudanças era ainda muito dúbia. É um tanto alegórica e ingênua a idéia de que toda a França tenha dormido, em 13 de julho de 1789, na Idade moderna, para ser acordada subitamente, dois dias depois, na Idade contemporânea, sem que um momento deixasse marcas profundas no outro. Deve ser lembrada também a confusão que se deu em razão da coexistência, nos mesmos espaços e territórios, de arranjos pré e pós-revolucionários. Estruturas e diretivas diretamente eivadas do que então houve de mais

moderno, do iluminismo à noção de *droit de l'Homme et du Citoyen*, brigavam por espaços com elementos arraigadamente conservadores, como o “direito divino” da monarquia e o poder eclesiástico. A longa persistência do *Ancien Régime* (Mayer, 1987) se faz visível desde a vigência da monarquia até 1792, três anos após a deflagração de 1789 (Hobsbawm, 2000: 84), até às atuações contra-revolucionárias do movimento *chouannerie*<sup>19</sup>.

Todo esse quadro sibilino, repercutido indefinidamente, confirmou em alguns dos intelectuais franceses, ao longo do século de XIX, a sensação de uma incompletude dos avanços desencadeados a partir de 1789. Foi justamente a tragédia nacional de 1870-1871 que ressoou a Durkheim e aos liberais de seu tempo como a oportunidade histórica de aparar as arestas deixadas inacabadas por Robespierre e seus correligionários<sup>20</sup> (Giddens, 1998). Eis o lado reformista de Durkheim.

Sem que se resvale para a busca insensata de significações subliminares, é possível encontrar nas entrelinhas de *A Divisão do Trabalho Social* (1999 [1893]) um tom carregado de impressões sobre que caminhos deveriam ser escolhidos para que uma sociedade, sobretudo a francesa, se visse livre das agruras da anomia. A solidificação da solidariedade orgânica, alicerçando a coesão social, foi algo que Durkheim desejou ver a sua volta, e não apenas como um ponto hipostasiado de sua teoria. Destarte, o autor não chegou a abrir mão por completo das funcionalidades práticas que seu trabalho poderia apresentar. Tampouco quis se desligar da possibilidade de, na sua posição de intelectual estudioso das questões sociais, influir e iluminar os nortes da sociedade de seu tempo. Os primeiros passos dados pela sociologia de Durkheim foram justamente com o escopo deliberado de precisar e problematizar as condições favoráveis às mudanças sociais (Pizzorno, 2005: 97-98).

---

<sup>19</sup> Dentre os anos de 1791 a 1799, o movimento *chouannerie* se espalhou pelo oeste da França em um dos maiores esforços contra-revolucionários, enfatizando os valores da monarquia, da Igreja e das instituições francesas pré-1789. O nome do movimento, precursor em técnicas de guerrilha e emblemático das oposições entre campo e cidade no quadro social francês, foi extraído da alcunha *Chouan*, pela qual respondia um de seus líderes, Jean Cottureau.

<sup>20</sup> No lado oposto ao da trincheira francesa da guerra franco-prussiana, na Alemanha de Max Weber, os reflexos do conflito também não foram nada silenciosos. É no relato pouco ou nada repreensível de Marianne Weber que são narrados alguns dos estardalhaçantes efeitos da disputa no então jovem Max Weber. Na casa dos avós, onde também “experimentaria o início da Guerra Mundial”, Weber se impressionaria com a causa alemã de 1870, em um singular contexto político-social que, em que pesem seus seis anos de idade, daria “forma à sua vida” (Weber, 2003: 49-50).

Em Bourdieu, aparentam estar menos livres de nuances e imprecisões os posicionamentos políticos. Os debates e aparições em redes de televisão e rádio, a exposição mais crua ao foco das objetivas, além de seus comunicados e intervenções nos últimos anos de sua vida falam todos eles por si só. Bourdieu deixou-se revelar como portador de um *habitus* francamente mais político do que o de Durkheim. A afirmação de seu lado mais aristotélico, no melhor sentido de animal político por excelência, se dá no período em que já está definitivamente cimentado seu espaço no campo sociológico. *Contrafogos* (Bourdieu, 1998) e *Contrafogos 2* (Bourdieu, 2001a) são os mais emblemáticos exemplos de publicações que não escondem seus desideratos políticos. Ambos os livros são reuniões de textos convergentes em um aspecto: a intervenção sociológica contra o inimigo comum, então o tentacular neoliberalismo.

A política exercida, acompanhada ou mesmo relegada na vida destes cidadãos sociólogos apenas ecoa o que já é a tônica em seus respectivos trabalhos: a sociologia de Durkheim emprestou pouca atenção aos meandros circunscritos apenas à política; a de Bourdieu, deles sempre se ocupou. As disputas por espaço entre os agentes, a busca pela legitimidade de representar e ser representado, a inserção de temáticas nos discursos e debates, associadas sempre ao ingrediente crucial do poder, são reflexos de que a atividade política *stricto sensu* deteve atenção constante na pauta sociológica bourdieusiana (Bourdieu, 2006b: 163-207)<sup>21</sup>. A tentativa bourdieusiana de radiografar todas as formas de dominações e coerções, que no plano do militante se traduz na identificação com a vontade dos dominados em libertar-se das amarras (Castel, 2005), não pode ser desvinculada do alvo sociológico de Durkheim (Peters, 2006: 137), que primeiro ressaltou o caráter cientificamente crucial da coerção. Na outra ponta, cumpre lembrar que a incursão feita por Durkheim em grandes temas trazia, só acessoriamente, questões no centro do debate político francês e europeu. Isso, contudo, não invalida a constatação de que os elementos mais perfunctórios e prosaicos da atividade política não tenham adquirido tanta importância na obra coletiva do autor.

Boa parte das idéias encerradas em *A divisão do trabalho social* foram recapituladas com uma roupagem política dada pelo próprio Durkheim. O episódio do *affaire Dreyfus*,

---

<sup>21</sup> Sobre os efeitos dos trabalhos da sociologia de Bourdieu repercutidos na Ciência política, ver Zimmermann (2005).

arquetípico do anti-semitismo que mergulharia a Europa em duas Grandes Guerras no então infante século XX, serviu de oportunidade para que Durkheim inserisse sua posição na contenda sócio-política francesa, assumindo uma defesa intransigente de preceitos já advogados anteriormente. Na ocasião, Durkheim externa o que latejara em trabalhos anteriores, a defesa da importância do individualismo, que já havia sido apontado como um produto benfazejo das sociedades modernas, com predomínio da solidariedade orgânica. O autor manifestou no artigo *L'individualisme et les intellectuels*, publicado na *Revue Bleue*, a necessidade do individualismo moral, que seria o mais frutífero legado da Revolução Francesa. Durkheim, portanto, crava sua contribuição ao debate do caso Dreyfus, sobre o qual são “enxertadas todas as paixões da hora” (Winock, 1998: 8), justamente no momento em que a noção de intervenção pública e a própria idéia de intelectual são sedimentadas na França. Nesse ato de expressão, havia também um desejo de calcificar as mudanças sociais deflagradas a partir do levante de 1789. Durkheim desassombra-se politicamente no mesmo instante em que Zola e seu *J'accuse...!* inauguram a idéia de intelectual engajado. É lícito inferir, portanto, que nos discursos inflamados de Sartre aos operários, bem como no *habitus* politizado de Bourdieu, talvez haja menos de Émile Zola do que de Émile Durkheim<sup>22</sup>.

No terreno mais biográfico, pode ser incauto menosprezar o faro político de Durkheim, mesmo que os fulcros de sua obra talvez apontem nesta direção. No momento em que a luta pela institucionalização da sociologia esbarrava também em preconceitos e descréditos da *intelligentsia* francesa para com as aspirações verdadeiramente científicas do novo campo de estudo, os posicionamentos moderados de Durkheim serviram para arrefecer boa parte das opiniões que viam na candidata a nova ciência nódoas de socialismo ou comunismo, cujo espectro, como dissera Marx um pouco antes, rondava a Europa. A defesa sociológica do republicanismo somada ao liberalismo político de Durkheim constituíram um ótimo cartão de visitas à ascendente ciência da sociedade. Nem a larga influência do socialismo em seu pensamento, que seu sobrinho Marcel Mauss insistiu em demonstrar (Pizzorno, 2005: 57),

---

<sup>22</sup> Falando sobre a autonomia do campo intelectual e literário, o próprio Bourdieu elenca Sartre e Émile Zola como arquétipos da intelectualidade engajada: “De um lado, num extremo, com a função de *expert*, ou de técnico, que oferece seus serviços simbólicos aos dominantes (a produção cultural também possui seus técnicos, como os operários do teatro burguês e os fazedores de literatura industrial), e de outro, no outro extremo, o papel, conquistado por meio da autonomia e garantido pela própria autonomia do campo, para intervir no terreno da política, conforme o modelo de Zola e Sartre” (Bourdieu, 2004c: 175).

maculou sua condição de cientista comedido (Aron, 1987: 345-359). Quando assume sua vaga na Sorbonne em 1902, seus cursos de pedagogia são recheados de discussões sobre a necessidade de transformação do sistema educacional de toda a França (Giddens, 1998: 110). Uma das intenções do autor era de também fomentar, dentre seus alunos, uma mentalidade inovadora e sensível às necessidades de transformação da velha ordem (Ortiz, 2002: 118).

Visto por esse ângulo, não é errôneo supor que Durkheim tenha sabido manobrar muito bem os efeitos das questões políticas nas possibilidades de desenvolvimento da sociologia. Bourdieu, ao contrário, percorre o caminho inverso, valendo-se de sua posição de destaque e respeitabilidade já amealhada no campo científico, para então se embrenhar em questões e querelas políticas.

#### **4.3. Afinidades eletivas**

É bastante palatável a idéia de que Bourdieu tomou emprestado de Durkheim mais do que nódoas do seu pensamento. Antes e acima de tudo, as influências estariam em um estado de espírito e na sua própria concepção de sociologia (Bonnewitz, 2003). Entretanto, os avizinhamentos conspícuos entre os trabalhos de Pierre Bourdieu e Émile Durkheim poderão induzir a uma leitura que estreita os laços entre os autores quase na mesma proporção em que oferece o risco de estreitar também a visão analítica de quem se debruça sobre os dois sociólogos. Negar as sobejas nuances cromáticas, históricas, estilísticas e sobretudo sociológicas entre os dois autores é submetê-los à inclemência de uma pasteurização desprovida do que eles próprios chamariam de *raison d'être*.

Seria ainda na melhor das hipóteses uma demonstração gratuita de cabotância se ao cabo desta breve interpretação feita de Bourdieu, em paralelo com Durkheim, fosse aqui invocada a idéia, já rota e desbotada, de que o primeiro foi inegavelmente um discípulo do segundo. A palidez dos traçados e conotações dogmáticos em Bourdieu já se encarrega de desautorizar a afirmação. Entretanto, ainda assim seria de uma pobreza dickensoniana

qualquer análise que reputasse aos caprichos do acaso algumas aproximações de Bourdieu com o que foi asseverado pelo patrono da sociologia Émile Durkheim.

Por certo, uma saída um pouco tangencial para o imbróglio talvez esteja na aplicação da idéia tida como goetheana - embora anterior ao escritor alemão - de afinidades eletivas (*Wahlverwandschaften*). Em suas acepções primárias o termo tanto remonta aos domínios da química, designando a destruição de um composto para a formação de novas combinações, quanto abrange a simples associação e parentesco entre idéias (Löwy, 1989; Paula, 2005). Em se tratando da relação entre Bourdieu e Durkheim, os dois possíveis acolhimentos do termo têm lá suas validades.

#### **4.4. Apêndice: o exemplo rousseauiano**

Se em Bourdieu, a idéia da desigualdade entre os indivíduos de uma mesma coletividade pode estar recheada de significações simbólicas de naturezas distintas, para Rousseau (2005) o que interessa como causas de um distanciamento das posições entre os sujeitos são as origens morais e políticas das desigualdades. O Homem Natural (*Idem*, 2005) estaria inteiramente livre para uma existência feliz e farta de soluções para suas reais necessidades. Entretanto, ressaltará o filósofo contratualista, ele incorre no erro crasso de experimentar a vida em sociedade, seja por comodidade ou pelo exercício de sua “perfectibilidade”, característica humana que conduziria os sujeitos, invariavelmente, a uma tentativa de aperfeiçoamento de suas condições.

Participando de um concurso da academia de Dijon, que incitava reflexões sobre as desigualdades entre os homens, e utilizando como exemplo o estudo sobre a origem da linguagem, Jean-Jacques Rousseau, figura sutilmente cara a Bourdieu, tenta demonstrar a falta de ligação entre o homem natural e o homem social. Termina afirmando que a passagem justamente do homem natural ao homem social, que é a origem das desigualdades, não pode ser

obra do próprio homem, mas sim de algum fator externo, subsidiando, à revelia, as bases de uma perspectiva objetivista da interpretação sociológica.

Em suas análises sobre a condição humana, o filósofo iluminista afirma que os homens agrupados ainda sem nenhuma lei ou líder têm como único juiz a sua própria consciência, e que quando cada qual é juiz à sua maneira, ocorre o início do estado de guerra de todos contra todos. Paralelamente há o surgimento da agricultura e a metalurgia, evento ao qual Rousseau nomeia de "a grande Revolução" (Idem, *ibidem*). Com estes eventos surge a divisão do trabalho, a noção de propriedade se enraíza e passam a existir homens ricos e homens pobres, que dependerão doravante uns dos outros. É dentro desta situação caótica que os indivíduos resolvem estabelecer leis para se protegerem; uns para salvaguardarem suas propriedades e outros para protegerem a si mesmos das arbitrariedades dos mais poderosos. Segundo Jean Jacques o homem natural é bom, e no isolamento se iguala a todo e qualquer outro homem. Ainda conforme esta idéia clássica é só a partir do momento que resolve viver em sociedade que as desigualdades aparecem, posicionamento filosófico que por sinal serviu tanto para enlevar doutrinas voluntaristas quanto para impulsionar algumas escolas literárias, alicerçando desde o lema *Fugere urbem* do Arcadismo até o sloganizado "bom selvagem" do Romantismo.

Para o filósofo patricio de Bourdieu, o grande desencadeador de todas as formas de desigualdade entre os indivíduos é em suma o aparecimento da propriedade que divide os homens entre as categorias de ricos e pobres, bem como o surgimento de governos que, no exercício de suas funções, os divide entre governantes (poderosos) e governados (fracos); além do acontecimento sacralizador da diferenciação absoluta entre os indivíduos: o surgimento de estados despóticos que opõe num antagonismo desumano – apesar, é claro, de humanamente forjado -, senhores e escravos.

*Prima facie*, tal visão não deixa nada a dever com o posicionamento marxiano sobre a condição humana no que diz respeito à vida em sociedade. Ambos os autores compartilham uma postura negativista diante os efeitos da sociedade sobre o indivíduo. Nos dois casos, as visões se esgueiram de um fatalismo puro e simples apontando apenas soluções e saídas drásticas. Para Marx, o homem imerso numa vivência em sociedade, em especial o homem da

sociedade capitalista, está destituído de sua condição de ser pleno. O capital por si só mutilaria as reais possibilidades de uma existência liberta por parte dos indivíduos<sup>23</sup>.

A despeito dos inúmeros aspectos que o vinculam de uma maneira geral e sólida à sociologia moderna, não é exagero ressaltar que o ponto alto da obra de Rousseau é um trecho de sua sociologia política, qual seja, o ponto concernente às condições de legitimidade das instituições políticas. Estas foram, inclusive, objetos de intensas e por vezes acaloradas preocupações intelectuais e militantes de Pierre Bourdieu.

As afinidades intelectuais são ainda pretextos para afeições pessoais entre os dois autores, de Bourdieu para com Rousseau, evidentemente. Em várias ocasiões, Bourdieu se referiu a Jean-Jacques Rousseau como símbolo de uma intelectualidade nata: de aprendiz de relojoeiro em Genebra, ele revolucionou a literatura social, inventando novos conceitos em filosofia política. Sendo o único escritor clássico francês (apesar da origem suíça, trata-se de uma personagem de língua francesa e ligado a este país) que não teve origem burguesa ou aristocrata, ele foi subestimado e rejeitado por todos os membros da *intelligentsia* da época, somente a duras penas escalando os degraus do campo intelectual, sem se utilizar de um sobrenome nobiliárquico que lhe abrisse portas. Rousseau, ademais, criou um modo de intervenção do filósofo no mundo social, pelo combate contra “as desigualdades entre os homens”.

O veio político deste insigne iluminista pode talvez ter servido de fonte inspiradora a muitas das intervenções públicas e políticas que Bourdieu protagonizou, sobretudo na fase final de sua vida. Pierre Bourdieu, o filho de camponeses de Béarn, bem poderia ser um

---

<sup>23</sup> Algumas semelhanças entre Marx e Rousseau vão muito além das mencionadas. A concepção do filósofo francês acerca do que chama de estado de natureza não destoa bastante da visão marxiana sobre o socialismo (Boudon & Bourricaud, 2000). Para aquele, entretanto, o estado de natureza tem a conotação metateórica de um quase tipo ideal weberiano, isto é, um estado sem representações reais ou exemplos históricos que o justifiquem, mas somente exercendo um papel explicativo, complementar. Em Marx, o ideal do comunismo é não só desejável, como também antevisto como certo, engendrando justamente uma liberdade similar àquela do homem em estado natural de Rousseau, conforme nos diz a célebre passagem de *A Ideologia Alemã*: “Na sociedade comunista, em que cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada, a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria para mim a possibilidade de fazer hoje uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após as refeições, a meu bel-prazer, sem nunca me tornar exclusivamente caçador, pescador ou crítico”. (Marx & Engels, 2002: 28-9).

arquetípico representante do “bom selvagem” rousseuiano. Avesso às pusilanimidades da metrópole, refratário às convenções fúteis, e crítico mordaz da cegueira de certos ideologismos e idiosincrasias estereis, o homem e o intelectual Pierre Bourdieu nunca negaram que sua origem interiorana, em muito distante do *modus vivendi* parisiense, era um operante elemento diferenciador em suas condutas. O que talvez poderia, para o bem e para o mal, ser tachado de uma certa idiosincrasia provinciana, o autor situa como um quase *ethos* – mais especificamente um *habitus*<sup>24</sup> - atribuível à sua condição de nascido no sudoeste da França:

“O fato de ser provinciano, de ter vindo de uma pequena cidade do interior, de ser mal integrado ao mundo parisiense, ao mesmo tempo por escolha e por destino, tem muita importância. [...] Em meu caso, é um pouco assim: sou de Béarn e há muitas pessoas de Béarn. Isso significa que há uma disposição ligada a uma trajetória, um estilo, uma maneira de falar, um tom de voz” (Bourdieu, 2002: 17-18).

---

<sup>24</sup> Em outra passagem em tom bastante autobiográfico, Bourdieu comenta outra descoberta a respeito do seu *habitus* particular, imbuído de uma certa dose de determinismo: “Sobretudo talvez pelo olhar dos outros, descobri aos poucos as particularidades de meu *habitus*, as quais, a exemplo de certa propensão ao orgulho e à ostentação masculinos, um gosto pronunciado pela querela, quase sempre um pouco encenada, a tendência a indignar-se ‘por ninharias’, hoje me parecem estar ligadas às particularidades culturais de minha região de origem, que fui percebendo e compreendendo melhor por analogia com o que lia a respeito do ‘temperamento’ de minorias culturais ou lingüísticas, como os irlandeses” (Bourdieu, 2005a: 113).

## 5. O paralelo possível: Pierre Bourdieu e Norbert Elias

*Que vão embora, se têm fome de metafísica e sede de disciplina! Estamos na França e não na Alemanha.*

Émile Zola, em 1871 (apud Winock, 2006: 732)

*O processo de civilização individual conseguido (...) se traduz pela formação (...) de um mecanismo de hábitos que funcionam de maneira adequada.*

Norbert Elias (apud Kaufmann, 2003:134)

### 5.1. A Franco-germanidade do *habitus*

Embora fosse Bourdieu um auto-intitulado herdeiro da atávica tradição francesa nas ciências humanas em geral, e nas sociais em particular, é forçoso ressaltar a eloquência das proximidades e semelhanças com Norbert Elias. Este autor teve indubitavelmente relevo na sua formação. Imprescindível rememorar ainda que ambos têm em suas respectivas obras um especial zelo com o descortino do que se poderia chamar de um léxico simbólico em diversas sociedades e períodos históricos.

Situados na tradição sociológica, Elias e Bourdieu partilham uma visão relacional dos grupamentos sociais, que busca superar a dicotomia entre indivíduo e sociedade<sup>25</sup>. Ambos os autores se valem de um conceito de *habitus* com grandes semelhanças, conferindo igualmente

---

<sup>25</sup> O debate entre indivíduo e sociedade, em outros tempos pedra de toque das ciências sociais – e do qual toda a obra de Durkheim é um ramo tributário e uma prova viva -, é especialmente relevante e caro a Norbert Elias. O sociólogo alemão é mais um estudioso que se debruça sobre a questão, tentando superar o empobrecimento gerado em razão de uma acirrada disputa sobre a validade da dicotomia. Sua argumentação gira em torno de uma tentativa de resguardar unidades analiticamente inseparáveis. Segundo ele, “Ninguém duvida de que os indivíduos formam a sociedade ou que toda sociedade é de indivíduos” (Elias, 1994b: 09). Então como separar, de maneira analítica elementos que estão espistemo e umbilicalmente ligados? Sinteticamente, a pertinência da temática acerca da relação indivíduo e sociedade, como reforça Elias, está na promoção de um esforço sem o qual seguiríamos concebendo a pessoa, nós mesmos, “como um eu destituído de um nós” (Idem, 1994b, p. 09).

um papel relevante à sociabilidade, ao estado e às suas instituições na coação ou modelagem dos comportamentos sociais, o que os faz conceder grande importância também ao modo como os usos do corpo são talhados – e/ou tolhidos - pelo social. Este espaço simbólico é detectado para os autores como um terreno minado de contendas e conflitos, à semelhança de um verdadeiro campo de forças. Algumas das percepções sociológicas sinonímicas entre os dois autores estão em perfeita consonância com a própria formação intelectual de ambos, mergulhados nas influências das respectivas tradições humanistas de seus países de origem. Ademais, não há como não reconhecer que Elias e Bourdieu trafegaram por áreas congêneres na sociologia, com direito a diagnósticos comuns e divergências esporádicas, tratando desde a temática do poder à questão dos grupos sociais, e passando até pela pouco visitada sociologia do esporte.

Em *Envolvimento e alienação* (1998), seu livro mais dedicado à sociologia do conhecimento, Norbert Elias anuncia um passo epistemológico bastante próximo dos rumos seguidos por Bourdieu. O sociólogo alemão retoma a inserção dos próprios intelectuais como objetos da análise sociológica, reaviando um tópico onipresente na obra bourdieusiana. Ao encarar a pesquisa em Ciências Sociais como uma atividade que reclama uma atenção também voltada aos próprios produtores da ciência, Elias valida a idéia de que os pesquisadores, a despeito do que suas posições de observadores externos possam aparentar, estão também submetidos a diversos meios e pressões sociais. Este filão que aos olhos contemporâneos não parece soar tão inovador, vale lembrar, foi fruto de francas mudanças de direcionamento na epistemologia, que em graus razoavelmente equivalentes foi acrescida de contribuições de Elias e Bourdieu.

Os envolvimento e as alienações a que estão sujeitos os pesquisadores e seus trabalhos são arquetípicos de posturas dos cientistas diante da pesquisa e de seus objetos. Além disso, eles selam ainda um par de posicionamentos sintetizadores de muitas das feições adquiridas pela ciência. Metaforicamente ou não, neste eixo estão contidos tanto a recusa durkheimiana às pré-noções, no alvorecer da sociologia, quanto o engajamento político que marcou Bourdieu e tantos outros. A premissa ponderada com relação às circunstâncias delimitadoras da produção do conhecimento pavimenta o caminho de Elias no sentido de uma compreensão sociológica que entrelaça diferentes eventos sociais.

O tratamento mais minucioso voltado à dicotomia indivíduo/sociedade se deu em *A sociedade dos indivíduos* (1994b), quando então Elias externa a estrutura fundamental de sua compreensão sociológica, a idéia de interdependência. Norbert Elias logrou silenciar boa parte da celeuma em torno da falsa antinomia entre os dois pontos ao reduzir indivíduo e sociedade ao que realmente são para a análise sociológica: duas instâncias mutuamente complementares da vida social, sem que haja entre os dois pólos a necessidade de uma clara oposição. É interessante destacar aí a semelhança da opção de Elias com a saída aduzida por Bourdieu, que, por sinal, foi voltada para o mesmo problema.

Com a estipulação de elos de interdependência entre as estruturas sociais, a perspectiva do sociólogo alemão traz à luz uma intrincada trama de acontecimentos sociais de origens díspares, mas com numerosos elementos em comum. Elias prefere o termo “configuração” para designar os variados liames entre indivíduos, cuja manifestação através de laços pessoais e institucionais cinge de ponta a ponta as organizações sociais. Assim sendo, a temática tanto do indivíduo quanto da sociedade são esvaziadas em suas condições de divergência e disparidade em relação à outra, para assumirem uma forma fundida, na qual ambos os aspectos devem ser contemplados e assimilados em conjunto. Conforme exemplo célebre sobre a dependência recíproca dos indivíduos, através do qual Elias analisa a corte de Luis XIV, fica evidente que mesmo o Rei-Sol que no auge de seu despotismo proclamava “L'État c'est moi”, não podia dar vazão a todas suas vontades, já que sua rede de interdependência entre os nobres que se refestelavam no palácio de Versalhes sofreria as rachaduras por uma conduta imprudente do monarca (Elias, 2001).

O estudo sobre a sociedade de corte, fruto da tese de habilitação apresentada à Universidade de Frankfurt, em 1933, e depois editado em 1969 como *Die höfische Gesellschaft* acaba impondo uma lógica investigativa que guiará Elias no estudo subsequente sobre o processo civilizacional. O método então posto à prova era o de deslindar uma análise detalhada de alguns eventos sociais, tomando questões históricas como enclaves ao enfoque sociológico. Rigorosamente, o que Elias visou realizar foi emprestar aos temas microsociológicos uma importância equivalente aos aspectos macrosociológicos. Este expediente não foi, inclusive, nada estranho à obra de Bourdieu.

A partir daí, Bourdieu deve ao sociólogo alemão um uso consistente do conceito de *habitus*, o qual já havia sido utilizado por outros tantos autores. Essa utilização por Elias ocorre logo na sua obra principal, editada em 1939, mas apenas difundida para um público mais amplo das ciências sociais a partir do início da década de 1970<sup>26</sup>. Este texto constitui-se de uma história do processo civilizacional desde os fins da Idade Média à época contemporânea (Elias, 1993; Elias 1994a)<sup>27</sup>. Elias compreendeu tal percurso da história ocidental como consistindo na passagem de sociedades marcadas por uma maior liberdade ao nível dos “instintos” a sociedades em que as pulsões estão submetidas a um processo rigoroso de autocontrole. Este condicionamento das pulsões é uma constatação de Norbert Elias que revela ainda uma nesga de certa influência behaviorista no autor. A idéia de um adestramento do animal homem, incorporando recatos e pudores e se destituindo aos poucos de uma necessidade de extravagância das pulsões e gestos, por sua vez, tem lastros em Freud e Nietzsche (Idem, *Ibidem.*: 214-251)<sup>28</sup>.

A breve feição behaviorista de Elias faz supor uma semelhança, mesmo que opaca, com o behaviorismo social, à maneira do simbólico-interacionista George Herbert Mead. Ambos os autores externam uma visão que encontra uma guinada histórico-social no afloramento das individualidades dos agentes, que em sociedades arcaicas encontravam-se premidos pelo peso excessivo da coletividade. Indiscutivelmente basilar na teoria

---

<sup>26</sup> Como produto de um exilado, o Norbert Elias ainda longe da fama que o consagrou, esta obra foi publicada na Suíça por uma editora alemã também no exílio, em dois tomos, com o título *Über den Prozess der Zivilisation* [Sobre o processo de civilização], tendo passado praticamente despercebida. Foi reeditada em alemão ([1969]), francês ([1973-75]) e inglês ([1978-82]). Para um breve relato das edições mais importantes da obra, ressaltando os diferentes prefácios escritos por Elias, ver Goudsblom (2001).

<sup>27</sup> Mesmo sendo a singular análise sociológica eliasiana o resultado do esforço de um alemão em estreita sintonia com a tradição humanista de sua terra natal, a evasão do autor da Alemanha, que se tornava avessa à presença judaica, o pôs em confronto com outras teorias e perspectivas epistemológicas dentro das ciências sociais. Não é de se estranhar que o longo período passado por Elias na Inglaterra tenha acrescentado no autor uma peculiaridade investigativa quanto à história talvez só mais evidente entre historiadores súditos da Rainha, tais como Eric J. Hobsbawm e Edward P. Thompson. A despeito do marxismo que une estes dois historiadores (Burke, 2002: 12), Elias empreende uma análise sócio-histórica inovadora, como também o fora a historiografia inglesa. Em verdade, a “economia psíquica” que Elias acaba traçando com o conceito de *habitus* à frente guarda semelhanças com o que Thompson realmente pretendeu com sua idéia de “economia moral” (C.f. Thompson, 1998). A propósito de Bourdieu, aliás, Jacques Revel reforça uma convergência entre o sociólogo francês, o alemão, e o historiador inglês: “A partir de então, não é de admirar que encontramos Bourdieu entre os historiadores, cuja importância estávamos descobrindo, como Edward P. Thompson e Norbert Elias, atentos como ele à construção das posições e das atribuições sociais” (Revel, 2005: 109).

<sup>28</sup> Sobre diversas semelhanças entre a sociologia de Elias e a filosofia de Nietzsche, e dos dois com Max Weber, ver Blondel (2001).

durkheimiana (Durkheim, 1999), que mesmo com sua fé no determinismo social soube premiar o individualismo como a tônica da modernidade, tal visão sobre a mudança dos hábitos comportamentais, norteadora só em parte a análise de Elias, esteve evidente em escritos meadianos:

“Uma das diferenças entre uma sociedade humana primitiva e uma civilizada é que na sociedade primitiva a identidade individual é determinada, em relação a seu pensamento e comportamento, de uma maneira muito mais ampla pelo padrão geral da atividade social organizada desenvolvida pelo respectivo grupo social do que é o caso na sociedade civilizada. Em outras palavras, a sociedade humana primitiva oferece muito menos espaço para a individualidade – para o pensamento e o comportamento original, único ou criativo por parte da identidade individual dentro dela – do que a sociedade civilizada. De fato, a evolução da sociedade civilizada a partir da primitiva se deve em grande parte à liberação social progressiva da identidade individual e de seu comportamento, às modificações e refinamentos do processo social que resultaram daí e que foram possibilitados por essa liberação” (Mead *apud* Honneth, 2003: 144).

Os percalços, por assim dizer, dos bons modos até que fossem assimilados por diversas sociedades não foram desprezíveis. Não é menos verdade afirmar, portanto, que Elias bem ressalta o aspecto gradual e gradativo da chamada “curva da civilização” (Ribeiro, 1994: 11).

No entanto em seus trabalhos transparece uma quase sedução através da qual Elias se deixa arrebatado pelas transformações históricas. O próprio termo “evolução” com que Elias nomeia a trajetória por ele descrita traz em seu bojo uma carga semântica que pode revelar as suas preferências e convicções, denotando um possível enlevo do autor com relação à temática. É válido lembrar que esta escolha se dá em um período no qual a significância de “evolução” não tinha sido ainda acrescida por completo de seu caráter indiscutivelmente controverso nos dias atuais. Foi na segunda metade do século XX que as ciências sociais, com especial destaque para Antropologia, se intensificaram na desconstrução e relativização (Damatta, 1987) de termos e conceitos antes tidos como livres de ideologizações e interpretações contraditórias. Entretanto, a agudeza intelectual de Elias torna igualmente

plausível supor que a opção pelo vocábulo não tenha sido feita pelo autor de maneira ingenuamente imprudente e desavisada.

Esta possível interpretação positiva acerca das mudanças históricas, sociais e comportamentais dos agentes, em Elias, merece ser contrastada com outra vertente de igual repercussão nas ciências humanas. Membro que foi da Escola de Frankfurt, Herbert Marcuse - assim como Norbert Elias - bebeu da fonte freudiana. Mas o produto de seus trabalhos filosóficos acabou adquirindo relevância por uma visão quase furibunda no tocante às convenções e aos comedimentos comportamentais da sociedade moderna (Marcuse, 1981).

Seu *Eros e Civilização* firmou-se como um libelo contra o cerceamento das pulsões a que estão, progressiva e irremediavelmente, submetidos os indivíduos. Por sinal, a sorte deste trabalho de Marcuse foi similar à que teve a sociologia de Harold Garfinkel, que ao lançar as bases de sua etnometodologia, viu também sua obra ser abraçada pelo ativismo universitário norte-americano da década de 1960 (Haguette, 2005: 52)<sup>29</sup>. Embora admita que as próprias realizações da civilização repressiva pareçam fomentar as precondições para a abolição da repressão e a contígua transformação da sociedade, o diagnóstico do texto de Marcuse é de que parte significativa do que Freud designara como “mal-estar na civilização” pode ser diretamente atribuída à miríade de opressões diuturnamente sofridas pelos indivíduos.

Além de Freud, as influências do pensamento de Marcuse são Marx e Heidegger, sem destoar em muito da base filosófica dos demais frankfurtianos (Giddens, 1998). Se é verdade que a modernidade possibilitou o individualismo, a antropologia filosófica de Marcuse se esforçou em demonstrar que a cultura de massa abrandou em excesso tudo que havia de contestador na assim chamada alta cultura. Aquilo que é por ele designado como processo de “dessublimação repressiva” visou entender a condição de uma espécie de “liberdade assistida” a que estavam submetidos os indivíduos na sociedade moderna. *Eros e Civilização*, “a mais incisiva crítica” do autor a Marx (Berman, 2001: 167), e pivô de rugas entre Marcuse, Horkheimer e Erich Fromm, foi um dos mais áureos momentos da produção dos alemães do

---

<sup>29</sup> A etnometodologia do ex-aluno de Parsons em Harvard, Harold Garfinkel, pode ser comparada também com o modelo sociológico bourdieusiano. O relacionamento entre as duas pode ser aclarado, segundo Michel de Fornel, para quem “devemos ressaltar o aspecto um pouco paradoxal da posição de Bourdieu, pois, paralelamente a uma crítica severa, ele também foi um dos primeiros, se não o primeiro, a citar os *Studies in Ethnomethodology* [...], e que ele não cessará de dialogar com essa perspectiva, conforme mostra sua crítica atenuada, numa de suas últimas obras, dos trabalhos dessa corrente sobre a ciência” (Fornel, 2005: 223).

*Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social). Não só aviva a produção da Teoria Crítica, que vinha sendo aos poucos vitimada tanto pelo exílio quanto pela penúria de seus seguidores, como também defronta mais fragorosamente os frankfurtianos com pontos angulosos da teoria freudiana. A despeito da idéia, vastamente aceita, de que outro texto de Marcuse, *O homem unidimensional*, de 1964, é o que melhor compreende a cosmovisão do autor (Alexander, 1999: 51; Giddens, 1998: 264), *Eros e a Civilização* foi o que se firmou como o ápice da produção do filósofo. O livro é também uma refutação de Marcuse à impossibilidade de existência de uma sociedade não recalcada e um ataque filosófico aos píncaros da opressão nos quais teria desaguado a modernidade (Wiggershaus, 2002: 535). Neste argumento, jaz uma demonstração dos desserviços prestados pela assimilação de modos e pudores, cuja trajetória havia sido descrita por Elias. Descontados alguns dos exageros feitos pela interpretação *beatnik*, no calor dos movimentos contra-culturais dos anos sessenta, a perspectiva de Marcuse deve ser cotejada com a análise diacrônica de Norbert Elias.

O viés pelo qual envereda Elias para observar as alterações paulatinas das sociedades européias e a idéia de um *habitus* como uma “segunda natureza” dos indivíduos deixam transparecer a proximidade conceitual com Bourdieu, para quem este *habitus* é:

“produto de um trabalho social de nomeação e de inculcação ao término do qual uma identidade social instituída por uma dessas 'linhas de demarcação mística', conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se em uma natureza biológica e se torna um *habitus*, lei social incorporada”. (Bourdieu, 2003a: 64).

Para Bourdieu, o motivo que impede o *habitus* de ser contabilizado como um elemento consciente e facilmente calculável é sua operação num nível infraconsciente. Daí a designação conforme uma segunda natureza (nomeação a rigor própria de Elias), só parcialmente autônoma. Seu princípio é o de um conhecimento sem consciência, ou de uma intencionalidade desprovida de intenção (Bourdieu, 2004c: 22).

Assim como para Bourdieu, em Elias, uma maior liberdade emotiva pode encontrar-se nas atitudes no tocante ao corpo, à sexualidade e à agressividade. Todavia, as atitudes individuais são condicionadas, tolhidas, cerceadas pela sua inserção em teias de relações de interdependência, as quais Elias designa como figurações sociais<sup>30</sup>. E, de modo primordial, pela interferência do estado. O relacionamento dos agentes com suas próprias pulsões e posturas corporais, através do conceito de *habitus*, confere a Elias uma possibilidade investigativa que o distancia da forma com que também Bourdieu usou o conceito. No estudo das particularidades adquiridas nos processos de socialização, Elias inova ao afugentar aquela que ainda era a tônica em seu tempo, a análise de mudança social focada nas estruturas objetivas. Lançando mão da influência de Freud, o sociólogo alemão tratou de situar a modernização das sociedades em um ponto distante da ênfase na infra-estrutura econômica, logrando alinhavar, assim, de um lado as mentalidades individuais transformadas por processos de racionalização, e de outro, os diferentes dispositivos sociais, que não os econômicos (Burguière, 2001: 104). Eis aí um dos feitos maiores da sua economia psíquica (Coury, 2001; Neiburg, 2001: 48).

Na narrativa histórica de Elias, vê-se que na Idade Média as unidades de dominação, os diferentes senhorios feudais, promovem acentuadas disputas entre si, o que assegurará que só muito lentamente se atinja a unificação estatal. Nesta época, a agressividade revela-se um comportamento funcionalmente adequado a quem tem de atacar e defender-se em termos físicos e territoriais. Apesar das afinidades com o francófono Bourdieu, Elias não se furta à continuidade da tradição sociológica alemã, que tem em Max Weber seu patrono, uma vez que a idéia do *legitime Gewaltmonopols* (Weber, 2003: 63-66) desfruta de salutar importância em suas discussões sobre o comedimento da violência<sup>31</sup>. Com a centralização crescente do estado,

---

<sup>30</sup> Interdependências e figurações sociais são ainda idéias epistemologicamente centrais para o projeto do autor de lançar luzes sobre a trama da sociabilidade entre os indivíduos (Cf. Miceli, 2001: 125-126).

<sup>31</sup> Se puxarmos o fio de meada que aproxima Norbert Elias de Max Weber, duas explicações relativas aos círculos de influência da sociologia alemã se apresentam. A primeira, mais indireta, se refere às francas e nada imperceptíveis semelhanças que Elias manteve com Georg Simmel (Cf. Waizbort, 2001), freqüentador assíduo da casa de Weber quando este lecionou em Heidelberg (Roth, 2003: XXI) e, portanto, um possível elo entre o autor de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* e o sociólogo de Breslau. A influência de Simmel sobre Weber se deixa revelar ainda numa anotação que este fizera no exemplar de *schopenhauer und Nietzsche*, no qual Simmel diz: “A sociedade reside em última análise naquilo que o indivíduo faz”. Logo abaixo deste trecho, Weber anotou: “Muito certo, Cf. Bismarck” (Giddens, 2005: 257). Uma segunda hipótese cava explicações no

que reserva para si o monopólio da violência física (Weber, 1999), ocorre a interdição desses tipos de comportamentos. A palavra civilização, - e alguns dos seus correlatos semânticos e quiçá sociais, tais como *polido*, *polidez*, *civilizado* - designam o controle, inicialmente imposto e só posteriormente interiorizado, desses comportamentos. Aos olhos de Bourdieu, é nesse instante que começa também a trajetória que renderá ao Estado um outro monopólio igualmente crucial, o da violência simbólica legítima (Bourdieu, 2001b: 227; Bourdieu, 2004c: 165; Bourdieu, 2006b: 146; *Ibid.*, 236; *Ibid.*, 275).

Elias demonstra como o polimento das maneiras – atitudes corporais, modos de estar à mesa, gestualidades, adequação da linguagem – primeiro cultivado pelas elites, e nomeadamente pela aristocracia de corte, vai se transformar finalmente num *habitus* psíquico autocontrolado, adequado ao funcionamento de uma sociedade cada vez menos leniente com o descontrole das pulsões, e paulatinamente mais refratária aos indivíduos desatentos às boas maneiras, já que, a começar, os agentes se encontram progressivamente mais interdependentes (Elias, 1993: 193- 209). A condição de adversário, partilhada entre os indivíduos e aceita como prerrogativa para os relacionamentos, irá ceder perante a de parceiro, uma vez que a delimitação de um espaço nacional único obriga o estabelecimento de inter-relações bem mais amplas do que as de uma vivência intramuros em um senhorio feudal qualquer.

A constrição puramente física de que tanto nos fala Elias dá guarida a outra forma de violência muito mais cara a Bourdieu, a simbólica. A demonstração - inquebrantavelmente tributária da visão weberiana -, que faz Elias do progressivo monopólio da violência física, exercido a duras penas pelo estado, é reforçada em Bourdieu pelo posto, ao longo dos tempos igualmente amealhado pelo estado, de legítimo detentor do monopólio da violência simbólica.

Fica demonstrado que a passagem ao estado absolutista implica uma reorganização total das relações humanas, e, por conseguinte, das disposições que compõem os *habitus*. A centralização de mecanismos de controle social nos domínios do Estado estenderá uma cadeia de transformações nos esquemas e arranjos comportamentais dos indivíduos *per se*. Elias tem a constituição dos Estados nacionais na conta de verdadeiros desencadeadores do processo que faz emergir uma necessidade de autocontrole por parte dos indivíduos, uma vez que é a

---

fato de que o irmão mais novo de Max Weber, Alfred Weber, foi o orientador de Elias, a partir de 1925, também na Universidade de Heidelberg.

monopolização dos constrangimentos físicos que exigirá uma conduta “civilizada” do homem médio. Aí viceja o germen originário do mecanismo de autocontrole individual permanente, cujo funcionamento, com o passar do tempo, se tornará em parte automático (Idem, *Ibidem*).

As progressivas diferenciações que a vasta pesquisa de Elias buscou apreender são transformações paulatinas nos *habitus* nacionais e de classe. As inovações nos preceitos comportamentais e as mudanças dos hábitos à mesa, sobretudo, são a evolução em marcha, desencadeada um tanto quanto à revelia dos seus agentes, e rumada para uma rejeição substancial da violência física e simbólica gratuitas. As mudanças espelham ainda grandes gestos no sentido de uma instauração e melhor delimitação do capital simbólico de certos grupos sociais.

A intolerância crescente com relação às maneiras impolidas, que começa a se enraizar nos círculos sociais mais refinados, é aos poucos o soerguer de distinções sociais que demarcarão os espaços sociais caros e exclusivos a determinados grupos ou classes, ou seja, campos aos quais só terão livre acesso os indivíduos portadores dos *habitus* compatíveis.

Não há dúvida ainda, casando a leitura que faz Elias com a interpretação bourdieusiana, de que a repugnância à exibição das armas nos momentos de maior convivência entre os indivíduos, assim como a rejeição aos hábitos de comer de boca aberta, escarrar, cuspir, emitir gases à mesa ou na presença de outrem, além de outras tantas recomendações nas quais são pródigas as cartilhas de boas maneiras analisadas por Elias, são comportamentos objetivos de uma transmutação social que visa criar ambientes de sociabilidade mais refinados e livres de aguçadas tensões simbólicas.

Estas mudanças nos estratos superiores do quadro social, irradiadas principalmente a partir das sociedades de corte (Elias, 2001), tinham em mente, à época, o estabelecimento de uma radical oposição aos modos e à rudeza dos gentios. Nos códigos de boas maneiras que grassavam pela Europa nos idos dos séculos XVI, XVII e XVIII, talvez as mais emblemáticas das recomendações, devidamente encaixadas como arquétipos da violência simbólica, são as referentes aos constrangimentos gerados em razão de uma exposição excessiva à mesa das armas e das facas de corte. Aos poucos, torna-se um desagrado entregar a faca ao conviva sem que se volte a ponta para si, já que oferecer o cabo à mão de quem manejará a faca é um gesto

de perfeita ocultação do que poderia soar simbolicamente agressivo e violento<sup>32</sup>. Nestas minúcias comportamentais, gestuais e simbólicas, Elias verá a ascensão de um novo *habitus*; Bourdieu, por sua vez, acrescentaria ser um exemplo pronto e acabado de um reconhecimento dos pormenores de uma variação simbólica da violência, assim como um surgimento de prerrogativas recém-adquiridas que comporão um novo capital simbólico.

Quando publicado em 1939 graças à ajuda de uma bolsa concedida por uma fundação judaica de emigrados (Garrigou & Lacroix, 2001: XVIII), *O processo civilizador*, que só atinge proeminência anos depois de seu lançamento, já continha os fundamentos do pensamento social de Elias, demonstrando sua preocupação com o “caráter nacional” – a Alemanha é já contrastada com a França e, em menor grau, com a Inglaterra, o que ecoou na obra do sociólogo como um interesse sobre as particularidades nacionais que haviam sido o fermento dos nacionalismos que compuseram o período entre-guerras. Em cada um dos países desenvolvem-se configurações próprias em termos de relações sociais, que enlaçam o estado, as classes sociais e que se refletem na passagem processual e paulatina de um estado mais bárbaro a um mais civilizado em matéria de relações sociais - o que é, por sinal, o mote desta

---

<sup>32</sup> Toda a discussão em *O Processo civilizador* está de alguma maneira ligada à perspectiva que dota o decurso civilizacional de uma progressiva moderação em relação à tolerância com a violência. A visão de Elias, por mais que se atenha a uma demonstração de como os *habitus* individuais participaram de um longo trajeto histórico, acabou se firmando como emblemática de uma linhagem com alguns laivos teleológicos e que aposta na franca deposição da violência como opção a tiracolo na resolução dos conflitos. Esta visão, vastamente celebrada nas ciências sociais desde que Elias irrompeu de anônimo a paradigmático, não está, entretanto, totalmente imune a críticas. O polonês Zygmunt Bauman investe contra esta visão de Elias rechaçando o “mito etiológico” da humanidade progressivamente se livrando da barbárie pressocial:

“De modo geral a opinião leiga ressent-se de todo desafio ao mito. Sua resistência é sustentada, além disso, por uma ampla coalizão de opiniões douradas e respeitáveis que inclui autoridades tão poderosas como a ‘visão *whig*’ da história como sendo a luta vitoriosa entre razão e superstição; a visão weberiana da racionalização como um movimento rumo à obtenção de mais com menos esforço; a promessa psicanalítica de desmascarar, acuar e domar o animal que existe no homem; a grandiosa profecia de vida feita por Marx, com a sociedade vindo a ter o pleno controle da espécie humana uma vez livre dos atuais e debilitantes paroquialismos; o retrato que Elias faz da história recente como sendo aquela que elimina a violência da vida diária; e, acima de tudo, o coro de especialistas que nos garantem que os problemas humanos são questão de políticas erradas e que as políticas certas significam eliminação de problemas. Por trás da aliança resiste o moderno Estado ‘jardineiro’, que vê a sociedade sob seu comando como objeto de planejamento, cultivo e extirpação de ervas daninhas” (Bauman, 1998: 31).

Ponto central de seu livro, o argumento histórico de Bauman, desconcertante para boa parte dos adeptos da crença na escalada humana rumo ao progresso, é o holocausto. Embora se possa até apontar algumas fissuras na visão de Elias, ou, sobretudo divergências quanto ao seu diagnóstico sociológico, o que não é palusível em hipótese alguma é aventar qualquer ignorância ou complacência do sociólogo alemão sobre o holocausto, já que ele próprio fora um expatriado vitimado pelo nazismo.

obra. Conforme ressalta Elias, na França, tal processo havia se consolidado, na medida em que o poder do estado absolutista levava ao monopólio da violência física, ao controle do belicismo aristocrático, e a uma difusão iniciada a partir da corte, das maneiras civilizadas. A ausência de barreiras rígidas entre a nobreza guerreira e a burguesia, evidenciada pelo aparecimento da própria nobreza de toga, permitiu difundir os modos civilizados para além dos círculos restritos e herméticos das elites: a elocução e uma dicção próprias, bem como a tonalidade da fala que condiciona o sotaque, a importância atribuída à cortesia, a construção de modelos de civilidade, a preocupação com as boas maneiras, o afloramento de uma sensibilidade foram todos, segundo Elias, elaborações da sociedade de corte, bem antes mesmo de se integrarem ao caráter nacional.

Nas fronteiras vizinhas, na Alemanha, o contrário se sucedia. Devido à multiplicidade de soberanias, às abismais barreiras existentes entre a aristocracia e a classe média, não só as maneiras das cortes senhoriais – onde se falava francês<sup>33</sup> – não penetravam em meios sociais mais amplos, como também se criou e generalizou uma forte oposição entre os modos da aristocracia, tidos como frívolos e superficiais, em contraposição aos hábitos da classe média, reduto dos intelectuais. Ao passo que o termo civilização designaria, para os franceses – e em menor medida, para os ingleses – a um só tempo realizações diversas (econômicas, políticas, culturais), comportamentos e posturas, na Alemanha, o conceito de “civilização” representaria, em fins do século XVIII, os ideários de superficialidade e futilidade, características da sociedade de corte, segundo a *intelligentsia* germânica de classe média. Para este estrato social, o que evocava profundidade, caráter e conhecimento – virtudes que se auto-atribuíam – era simbolizado por conceitos como o de *Bildung* (formação; autoconstrução) e o de *Kultur* (cultura)<sup>34</sup>. Transparece a impressão de que o apego alemão às idéias de *Kultur* e *Bildung* não

---

<sup>33</sup> É sabida a larga influência da língua francesa por toda a Europa, sendo até meados do século XIX o idioma preferencialmente falado entre os mais altos estratos sociais, sobretudo na nobreza. Em Dostoievski, no romance *Um Jogador* (2004) há um claro exemplo da fluência e naturalidade com que a língua francófona era utilizada. Neste caso, não na Alemanha, mas muito além, na Rússia czarista. Tratando de outro assunto, Bourdieu faz inclusive uma alusão a este texto do escritor russo retomando o deslumbramento causado pela roleta, que varia do mais alto ao menor dos patamares conforme a sorte do jogador. A metáfora vale aí para lembrar que o mundo social, entremeadado por rígidas estruturas, com agentes em posições específicas, não tem de maneira alguma a mesma oscilação (Bourdieu, 2001b: 262).

<sup>34</sup> Acerca da profundidade e especificidade do conceito de *Kultur* há ainda um esclarecedor artigo de Jessé Souza (2000), que toma a peculiaridade deste termo alemão não só na acepção de Norbert Elias, mas também a partir de Kant, Hegel, Gadamer e outros, visitando, inclusive, seus ecos em Habermas e Weber. Ainda sobre a idéia, a

se dá por qualquer possível pendor germânico à cientificidade ou ao beletismo. Antes de tudo, os membros da *intelligentsia* alemã, que diferentemente dos seus congêneres franceses estavam alijados dos círculos da corte, forjam “conceitos que divergem frontalmente dos modelos da classe alta, e desta maneira lutam em território politicamente neutro todas as batalhas que não podem travar no plano político e social porque as instituições lhes negam instrumentos e mesmo alvos” (Elias, 1994a: 55). Fernand Braudel, o historiador inicialmente crítico aos trabalhos de Bourdieu na Argélia (Bourdieu, 2005a: 63), contribui neste quesito ao demonstrar a trajetória da definição de civilização e sua forma de serpentear a idéia de cultura. O historiador reitera que, sobretudo na Alemanha, o conceito estabelece-se com uma acepção bem próxima da noção local de *Bildung* (Braudel, 2004: 26).

Com o tempo, a antítese predominantemente social e cultural transformar-se-ia, para os alemães, em caracterização eminentemente nacional, num exercício de auto-ovação: os franceses seriam superficiais, e os alemães, os seus antípodas. Neste estudo, Norbert Elias exterioriza sua visão de que o desenvolvimento do processo civilizador fora truncado na Alemanha. No país de Goethe, devido à debilidade do estado nacional – só implantado tardiamente a partir de finais do século XIX – e ao fato de este ter surgido como um produto da guerra, tendo como corolário uma manutenção do poder e do prestígio da pomposa aristocracia militar, o recurso à violência física – e simbólica, emendaria Bourdieu – continuaria a ser um modo de decisão dos conflitos sempre a tiracolo.

## 5.2. O singular caso alemão

Já sua obra mais metalingüística, *Os Alemães – A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, é dedicada a uma explicação sociológica e histórico-filosófica do nazismo. Tem-se aí de forma bem mais visível e explícita uma certa intertextualidade com Bourdieu; o que figura como ponte entre o pensamento dos dois autores é justamente o comum conceito de *habitus* – já mencionado no subtítulo dado por Elias. No âmbito da sua perspectiva sobre o processo de civilização, o surgimento do nacional-socialismo é tido como

---

peculiaridade do termo Kultur torna-se visível já pelo fato emblemático de que o austríaco Sigmund Freud se reportava à palavra para se referir à civilização, ao contrário de Elias, que sempre utilizou primordialmente o vocábulo *Zivilisation* (Corry, 2001: 125).

uma irrupção da barbárie. Barbárie esta explicável, em parte, pela conjuntura específica que vê o nascimento e o triunfo desse movimento. Entre os seus elementos principais, contam-se: a derrota fragorosa e a humilhação alemã na Primeira Grande Guerra, de 1914-18, que punham um ponto final em algumas décadas de prosperidade nos planos militares e econômicos daquele país, e atingiam sua própria dimensão territorial, então reduzida; a crise econômica dos anos 20; o ebulitivo aguçar dos conflitos sociais; e a instabilidade política que acompanhou desde o início o regime democrático da controversa República de Weimar<sup>35</sup>.

No entanto, para compreender devidamente a sociogênese do nazismo e o seu extremismo será preciso, na interpretação de Elias, ir muito mais longe. Terá de se ter em conta a especificidade histórica alemã. Como elemento fundamental dessa unicidade, assinala-se reiteradamente o fato de a Alemanha ter sido por muito tempo uma nação cindida, debilitada, só tardiamente unificada (o Império alemão dos Hohenzollern data de 1870), e convertida num estado poderoso. Acrescente-se aí um regime incrustado no vale do período entre guerras, em um momento de parca afirmação identitária, a saber, a República de Weimar<sup>36</sup>, repleta de contradições em sua feição “socializante e burguesa, permissiva e opressiva” (Pontes, 1987: 5).

Este Império será, entretanto, um gigante amedrontado cujas elites letradas são intensamente nacionalistas e acreditam que os alemães são os legítimos representantes de uma raça superior, os arianos. A estes fatores agregam-se os que decorrem de uma história social peculiar e de uma relação específica com as instituições estatais que moldaram o *habitus* nacional.

Qual Bourdieu no célebre *La Distinction*, que mergulha nos elementos definidores e caracterizadores de uma classe ou um grupo social - tomando-se no caso a sociedade francesa -, a fim de precisar as instâncias delimitadoras dos diferentes núcleos do universo social, Elias

---

<sup>35</sup> Para tal, ver Almeida (1982): *A República de Weimar e a ascensão (sic) do nazismo*. Para uma visão mais ampla e arazoada do período weimairiano, há ainda o excelente texto de Dymetman, que trata do singular momento alemão a partir de uma leitura de duas figuras emblematicamente adstringentes em relação às particularidades desse contexto, Carl Schmit e Walter Benjamin. Ver Dymetman (2002).

<sup>36</sup> No universo ficcional alemão, o romance da sumidade literária que é Thomas Mann, “Carlota em Weimar” (2000), serve de ponto de análise da República do entre-guerras. Fantasticamente, a intertextualidade é a riqueza desta fina peça de ficção, na qual a protagonista de Mann vai à cidade de Goethe conhecer mais sobre o autor que a consagrara, quando a retratou como a amada do jovem Werther no clássico romance romântico, lançado em Leipzig em 1774, *Die Leiden des jungen Werthers*.

retoma em *Os Alemães...* parte do caminho analítico trilhado em *O processo civilizador*. Naquele exemplo, Bourdieu vai se embrenhar no universo dos *habitus* das classes para, a partir de então, dos simbolismos a elas imanentes, apreender sua lógica interna, em um exercício de topologia social que visa dar conta da “dialética de pretensão e distinção que está no princípio das transformações incessantes do gosto” (Bourdieu, 1979: 200). Por sua vez, Elias se vale do mesmo método ao tratar do *habitus* de sua terra natal.

O sociólogo alemão dá uma grande importância na sua análise ao exame da instituição do combate singular – o duelo, “esta instituição comum na Europa” (Elias, 1997: 30) – a propósito da modelação desse *habitus* nacional. Atentemos às suas palavras:

“Em outros países perdeu cada vez mais seu significado com a ascensão da classe média. Mas na Alemanha o duelo desenvolveu-se numa direção quase oposta. Com a adoção de modelos aristocráticos em círculos da classe média depois de 1871, e possivelmente já antes disso, o duelo tornou-se uma instituição potente e muito difundida mesmo entre estudantes não-aristocráticos”. (Idem, *Ibidem*: 30).

Paradigmático da opção pelo conflito, o duelo constituía, em seu entender, uma sobrevivência do código de honra da casta guerreira que persistira entre a aristocracia alemã e o corpo dos oficiais do exército no século XIX. O duelo se difunde sendo praticado à margem da lei, que o proibia, mas lenientemente o tolerava. Para Elias, essa persistência prestigiosa devia-se quer à debilidade relativa do estado, um regime que não conseguiu arrogar para si completamente o monopólio do exercício legítimo da violência física, quer ao fato da unificação alemã ter sido levada adiante sob a liderança de um estado aristocrático-militarista, a Prússia, o que só acarretou a admiração nacionalista à “elite do poder”. Assim, uma característica do *habitus* de uma classe específica, o duelo, impôs-se a outros grupos sociais, e foi adotado no século XIX tanto por uma classe média alta que esteve subordinada até tarde aos ditames da espada do meio aristocrático-militar, quanto pelas fraternidades estudantis universitárias, os “próprios expoentes da cultura do duelo” (*Idem. Ibidem*, p:30), que por sinal

se agrupariam anos depois, imbuídos da mesma agressividade, sob as *Freikorps*, com o propósito de assassinar os “inimigos da pátria”, dentre eles Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo (Neiburg, 2001: 56). Nestes grupos, o duelo obteve o caráter de um verdadeiro *rito de instituição* – para utilizar uma expressão cara a Bourdieu –, praticado com tamanho fervor, a tal ponto que capitular diante de um desafio significava não poder pertencer a determinados círculos sociais. Este código duelístico exaltava o sacrifício corpóreo e sancionava o uso da força e da perícia físicas, ensinando o desprezo pelo corpo do outro e banalizando a vida do oponente. Via um *habitus* nacional, legitimava-se, então, a violência sobre o mais fraco.

A opção eliasiana pelo duelo está na sua condição de metonímia das realidades alemãs. Este expediente bélico não poderá, segundo Elias, ser revelador de outra coisa senão justamente da propensão germânica à disputa combativa, ao embate físico, à resolução violenta dos conflitos entre os indivíduos. Ou nas palavras do próprio autor: “Escolhi o duelo como um símbolo de uma síndrome cultural específica. É um símbolo de uma determinada atitude humana, um incentivo socialmente regulado à violência”<sup>37</sup> (Elias, 1997: 30).

Num esforço de colarmos em Bourdieu algumas explicações ao seu modo para estas questões suscitadas por Elias, seria possível argumentar que esta disposição tácita e por tantas vezes, em especial no nazismo, bastante explícita para a violência, é certamente produto de um coletivo exercício de introjeção de um capital simbólico nacional recheado de agressividade. Ao contrário do que se poderia esperar, quem sabe invocando a sábia benevolência dos povos, na Alemanha a violência não se molda como parte de um capital social e simbólico negativo, mas para a surpresa da História, este *Gewaltigegeist* nacional, numa degenerescência do *Volkegeist* tradicional, e gestado nas sucessões de guerras, tornou-se, antes mesmo do advento do nacional-socialismo hitlerista, um apanágio social comumente ovacionado por muitos setores da sociedade alemã.

Merece algum alento ainda a idéia, subjacente às demonstrações de formação do *habitus* francês, minuciada em *O processo civilizador*, que remonta o belicismo alemão a uma necessidade nacional daquele povo em se opor diametralmente às idéias de seus inimigos

---

<sup>37</sup> Na introdução de *Os Alemães*, Elias menciona ainda o curioso fato, restrito à sua vida pessoal e suficientemente revelador de nuances culturais, de que dois dos seus professores do último ano de seu curso universitário traziam no rosto permanentes cicatrizes de duelo (Elias, 1997: 30).

franceses, que se vangloriavam de suas *finesse e subtilité*. Já na *Realpolitik* de que lançara mão Bismarck com finalidade deliberada de provocar a guerra Franco-Prussiana (Kent, 1982), pá de cal nas inimizades entre os dois países, transparecia evidente a hostilidade com o *habitus* francês. Nas palavras do próprio Bourdieu, reafirmando Elias, está a constatação sobre a deliberada oposição alemã em relação aos franceses:

“comme le montre très clairement Norbert Elias, les intellectuels bourgeois ont été beaucoup plus tôt et beaucoup plus complètement intrégré au monde de la cour en France qu'en Allemagne; les conventions de style et les formes de civilité qui dominent le système scolaire et tous ceux qu'il façonne, avec en particulier l'attention apportée au langage et à la bienséance intellectuelle, trouvaient dans le cas de la France, leur origine à l'intérieur de la société de cour cependant qu'en Allemagne, l'intelligentsia, tout spécialement universitaire, se constituait contre la cour et les modèles français qu'elle importait, résumant sa vision de la 'mondanité' dans l'opposition entre la 'Civilisation', marquée par la légèreté et la superficialité, et la 'Culture', définie par le sérieux, la profondeur, la sincérité” (Bourdieu, 1979: 80).

No concerto das nações européias, a rivalidade entre os franceses e alemães, nem um pouco aplacada pelas águas caudalosas daquele que Victor Hugo via como o elo entre os dois povos, o rio Reno<sup>38</sup> que os divide geograficamente, impôs aos compatriotas de Elias a formação de um caráter nacional oposto ao dos franceses já sedimentado, uma vez que a instauração da Primeira República no calor do iluminismo – ou *Aufklärung*, como preferiria Elias – se dá quase mais de um século antes da unificação alemã. Lucien Febvre rememora em

---

<sup>38</sup> O poeta maior francês, Victor Hugo, bem mais do que um admirador das belezas do rio Reno, impelido que foi por seus sentimentos de convicto baluarte do Romantismo, portou-se também como um entusiasta das possibilidades econômicas e diplomáticas a serem exploradas a partir do rio fronteiro entre os franceses e alemães. Eleito deputado na Segunda República, em 1848, propõe inclusive a paz entre seus conterrâneos e os germânicos através de uma concessão de saída ao mar à Berlim em troca de direitos sobre a margem esquerda do Reno. No diário que faz da viagem através das margens do Rio Reno, *Le Rhin, lettres à um ami*, escreve:

“Il y a toute l'histoire de l'Europe (...) dans ce fleuve des guerriers et des penseurs, dans cette vague superbe qui fait bondir la France, dans ce murmure profond qui fait rêver l'Allemagne. *Le Rhin réunit tout.*” (Hugo, 1997).

Também o co-fundador da inovadora revista *Annales*, o historiador Lucien Febvre (2000) fez do rio Reno o fio da meada através do qual abordou história franco-alemã.

seu ensaio sobre o rio Reno como no final do século XVIII, período sobre o qual Elias se detém, surge o mito da germanidade criadora da Idade Média, com sua feudalidade e arte gótica, assim como é montada a idéia de uma Alemanha modernizadora, palco da Reforma Luterana e da tipografia de Gutemberg. O historiador ressalta o quanto os criadores da nova cultura alemã, na competição ideológica com os franceses, “cozeram e recozeram seu ideal especificamente alemão no fogo de um ódio feroz contra essa França que havia semeado em terras germânicas alguns dos fundamentos mais firmes sobre os quais, audaciosos arquitetos, eles edificaram sua própria obra” (Febvre, 2000: 204).

A busca por um gênero nacional alemão antitético em relação ao francês faz grande sentido se pensado o significado simbólico contido no fato hipotético de haver uma germanidade a partir da francofilia. Conforme atestaria Bourdieu, a assimilação de uma cultura alóctone como padrão a ser seguido é o prenúncio de uma férrea dominação simbólica. Afora as insondáveis vicissitudes históricas e culturais que moldam, à revelia dos povos, a identidade nacional, calcinando uma série de disposições comuns nos *habitus* de todo um contingente de indivíduos, no que de fato competia aos domínios da sociedade alemã, cumpria deliberar uma cultura em oposição aos modos franceses. Na formação do *habitus* alemão, o *volkgeist* que Herder tanto invocara acabaria por conduzir o país a um distanciamento do modelo francês.

Curioso lembrar ainda que o duelo ressaltado por Elias e seu conteúdo simbólico não flertam em nada com as características de seu equivalente no esporte, a esgrima. O jogo de armas brancas, conforme visto por Bourdieu em *La Distinction* é egresso da elite francesa, provindo de uma prática da nobreza e que inspira modelos de comportamento compatíveis com o comedimento, a frugalidade, e a etiqueta. Nesse sentido, as dessemelhanças com a representação do duelo na sociedade alemã são gritantes. Para esgrimir o que se requer é uma certa leveza corporal e um gosto requintado. Já no duelo descrito por Elias o que se impõe é um instinto de sobrevivência através da força bruta.

No capítulo *Les univers de possibles stylistiques* (Bourdieu, 1979: 230 – 248), a esgrima é qualificada por Bourdieu como uma prática esportiva institucionalizada, comumente praticada em espaços apropriados, se destacando entre seus adeptos preferenciais pessoas ligadas a atividades liberais, o que faz transparecer ao menos um ponto de contato e um de

distanciamento com o duelo, tal qual analisado por Elias. Se aquele é típico de ambientes específicos, este se dá em áreas amplas, espaços abertos combinados aleatoriamente entre os partícipes ou desafiantes. Ambas as práticas estão ligadas a estratos sociais medianos. Para todos os efeitos, porém, tanto na ponta do florete ou do sabre quanto no ferir de morte ao oponente, o que verdadeiramente está em jogo é a afirmação de um *habitus*<sup>39</sup>.

Os anos a fio em que a sociedade alemã esteve sob a farda - e por que não o fardo - de uma aristocracia belicista não só ensinaram o elemento da violência física com alguma naturalidade, como asseguraram a introjeção de uma familiaridade com a hierarquia, a desigualdade de postos e posições entre os indivíduos, fossem eles militares ou não. Nesta familiaridade esteve o trunfo do oficialato nazista.

As condições políticas da Alemanha já haviam sido inclusive objeto tanto dos questionamentos de Weber, que vociferou contra a estrutura latifundiária dos *Junkers* a leste do Elba; quanto de diversas críticas lamuriosas de Karl Marx, que descrevia a capacidade da burguesia alemã em conduzir as rédeas do capitalismo. Nunca foi segredo o fato de que o pensador alemão se sentia muito mais em casa sob as luzes de Paris ou dentre os livros da *British Library* de Londres do que em sua própria terra natal. Os reveses do quadro político e social alemão cimentaram no autor do *Manifesto do Partido Comunista* a certeza de que os germânicos estavam sabidamente na retaguarda da História<sup>40</sup>.

Émile Durkheim, também ele, em 1915, naquele que foi seu último artigo publicado em vida, já chamava atenção para a crescente onda totalitária que varria a Alemanha. Antes disso, a situação alemã do final do século XIX, por mais que longe do desejável, não era de

---

<sup>39</sup> Curiosamente, em uma das duas únicas citações que faz de Elias em um dos seus livros mais críticos da razão e da prática filosófica, Bourdieu, distinguindo o filósofo do não-filósofo, relembra o sociólogo alemão mencionando justamente a esgrima: “Nessa linha, segundo observa Norbert Elias, assim como o nobre permanece nobre mesmo que seja medíocre esgrimista (ao passo que o melhor esgrimista nem por isso é nobre), o ‘filósofo’ se distingue dos não-filósofos por uma diferença de essência (...)” (Bourdieu, 2001b: 49).

<sup>40</sup> Marx se ocupou muito mais dos exemplos provindos dos palcos da Revolução Industrial e da Revolução Francesa do que propriamente dos eventos de sua Alemanha natal. Em sua obra maior, *O capital*, o aviso já está em suas primeiras páginas, no prefácio à primeira edição, de 1867: “Nesta obra, o que tenho de pesquisar é o modo de produção capitalista e as correspondentes relações de produção e de circulação. Até agora, a Inglaterra é o campo clássico dessa produção. Este o motivo por que a tomei como principal ilustração de minha explanação teórica” (Marx, 2006: 16; Marx, 1971: 12). A explicação vem seguida de uma alfinetada em seus patricios: “Se o leitor alemão, farisaicamente, encolher os ombros diante da situação dos trabalhadores ingleses, na indústria e na agricultura, ou se, na Alemanha, sinto-me forçado a adverti-lo: ‘*De te fabula narratur!*’ [A história é a teu respeito!]” (Op. cit.: 16; Marx, 1971: 12).

todo modo estéril. Consta que foi depois das influências recebidas numa viagem à Alemanha, para onde partira para estudar com Wilhelm Wundt, que Durkheim se declara decidido a fundar uma nova ciência. Houve quem inclusive dissesse que o sociólogo francês, ao querer delimitar a ciência da sociedade, incorria num germanismo ou em uma emulação barata do que faziam os patrícios de Weber (Ortiz, 2002: 89). O artigo derradeiro do autor, *L'Allemagne au-dessus de tout*, foi uma manifestação inflamada de um intelectual cuja nacionalidade ressoava como um ponto negativo para a difusão de suas críticas dentre o estado maior alemão. Durkheim criticava certos pontos do pensamento social alemão, à época encarnados sobretudo por Heinrich von Treitschke, conviva freqüente na casa dos pais de Weber (Weber, 2003: 49), e nos quais a primazia do Estado em detrimento do povo adquiria cada vez mais o peso de uma verdade insofismável (Pizzorno, 2005). A crítica ressaltava ainda o desdém aos anseios da sociedade civil e a tendência então em crescente propagação, entre núcleos políticos e militares, de que os fins estatais, absolutos e plenos, deveriam ser satisfeitos a todo custo. Para as convicções do sociólogo francês, qualquer desejo de fortalecimento da nacionalidade de um povo era irremediavelmente falho e inconsistente se imposto goela abaixo por um Estado belicista e autocrático, e não sustentado na força da moral e legitimamente eivado da coletividade social.

Para Elias, a transformação deste *habitus* de classe, que implicava um recurso sistemático à violência, em *habitus* nacional, foi, junto com a tradição de obediência ao poder, uma das pré-condições do nazismo. Neste instante se vislumbra um horizonte explicativo para o intento inicial do livro de detectar as razões do vicejo do nazismo no solo alemão. As conclusões do autor são taxativas: “Se perguntarmos como Hitler foi possível, não podemos deixar de concluir que a propagação de modelos de violência socialmente sancionados e da desigualdade social estão entre os requisitos preliminares do seu advento” (*Idem. Ibid.*,:30).

Esta perseguição empreendida por Elias a fim de esclarecer a profundidade deste *ethos* nacional alemão, de cuja tradição um outro alemão, Max Weber, foi um arrimo necessário, intensifica o que foi também uma tentativa de alcançar as dimensões da formação não só de um Estado nacional, mas da cultura nativa da qual ele emana. Este foco analítico se mostrou latente já em *O Processo Civilizador* (1993; 1994a), quando o autor se detém especialmente no caso francês e no alastramento de modelos que daí se originaram para o restante da Europa.

É sabido e constantemente rememorado em Bourdieu o engajamento com que atuou, sobretudo nos últimos anos de sua vida. Como Elias, o *paysan* de Béarn não se furtou a repensar a sua França natal dentro das patologias e questões postas pela modernidade. Do caráter nacional francês, suas peculiaridades e inconsistências, o autor reiteradamente se ocupou, embora não se possa dizer que tenha sido acometido por alguma dose cavalgar de chauvinismo. Seu bombardeiro crítico esteve por diversas vezes, talvez mesmo a maioria delas, apontado para os próprios franceses. Assim como Elias no *Processo Civilizador* decompondo as minúcias dos aspectos culturais no concerto das nações europeu, Bourdieu por vezes rechaçou o que julgava exagerado e errôneo na sociedade estadunidense, e até abnegou o que creu ser um falso *ethos* da nação de Shakespeare:

“[...] os ingleses aderem em grande medida – quer dizer, bem para além dos limites da classe dominante – ao culto de uma cultura duplamente particular, enquanto burguesa e nacional, por exemplo, com o mito da *Englishness* (Anglicidade), entendido como o conjunto das qualidades indefiníveis e inimitáveis (para os não ingleses), como as da *reasonableness, moderation, hostility to ideology, quirkiness, eccentricity.*” (Bourdieu, 2005b: 106).

No quesito tocante ao legado dos dois autores, tem de ser incluído o lançar de luzes com que lidaram com a questão da dimensão simbólica das estruturas sociais: como nenhum outro antropólogo soube fazer, Elias e Bourdieu, sociólogos de formação, reavivaram as ciências humanas quanto aos significados tacitamente expressos nas penumbras da sociedade. Para muito além da simples comunhão existente em Norbert Elias e Pierre Bourdieu do conceito de *habitus*, bem como a vitalidade única que ambos os autores emprestaram a este termo, há ainda outros intercâmbios possíveis entre as duas obras. À semelhança de Bourdieu, Elias esteve sempre em busca dos elos conectivos entre os indivíduos e os ditames sociais que os impeliam a atuar de tal ou qual maneira, dentro da esfera social. Por caminhos e perspectivas distintas, cabe lembrar, ambos escarafuncharam os meandros das consciências individuais a partir do que estas têm de comprado da coletividade social.

Elias e Bourdieu já se apresentam como paradigmas de um fazer sociológico moderno, embora o exame detalhado de suas obras tenha ainda pela frente um longo tempo de

maturação. As afinidades entre eles são muitas. Com um forte sentimento de *outsider* por onde passou (Elias, 2000), judeu excluído da cidadania nacional alemã e membro de um coletivo objeto de etnocídio, o primeiro<sup>41</sup>; provinciano e de origens humildes, parcialmente deslocado na Paris em que escolheu viver, e atento às discriminações sociais, o segundo. Indiferentemente dos possíveis fracassos de tentativas como esta de aproximação entre as obras de Norbert Elias e Pierre Bourdieu, não será possível afirmar, entretanto, que suas biografias já não tenham disso se encarregado.

---

<sup>41</sup> Elias teve o dissabor de poder bramar-se como um conhecedor a fundo das atrocidades nazistas. Sua ascendência judia foi o suficiente para que sua família encontrasse a morte em campos de concentração. A respeito disso, a dedicatória de *O Processo Civilizador* é dolorosamente tocante, seguida de um irresponsável ponto de interrogação: “Dedicado à memória de meus pais / Hermann Elias, falecido em Breslau em 1940, e / Sophia Elias, morta em Auschwitz, 1941 (?)” (Elias, 1994a).

## 6. A gênese bourdieusiana do *habitus*

*Enorme questão a do hábito! Problema central em redor do qual se ordenou o pensamento francês, de Maine de Biran a Ravaisson, de Ravaisson a Boutroux, a Bérghson, a Édouard le Roy, problema ao qual, antes deles, um Lamarck e, antes de um Lamarck, um Malebranche, um Pascal, um Descartes tinham prestado a mais viva atenção: foi sobre o problema do hábito e por ele que se iniciou a renovação metafísica da nossa época.*

Jacques Chevalier em 1929 (apud Kaufmaan, 2001: 116)

O inexpugnável legado durkheimiano, somado ao seu engatinhar científico na Argélia, então zona conflagrada por disputas de poder - simbólico e não simbólico - (Bourdieu, 2005a) e a experiência da etnografia talharam Pierre Bourdieu para um mergulho profundo no universo simbólico da vida social. Daí advêm as noções de poder, capital e violência simbólicos (Bourdieu, 2006b; Bourdieu, 2004c: 149-168), que sempre ocuparam especial espaço na sociologia do autor. Cumpre instar, entretanto, que todo este lado bourdieusiano, tão prontamente associado à sua propalada sociologia, só se mostrou metodologicamente viável e cientificamente sustentado, inclusive para o próprio autor, em razão das idéias basilares de *habitus* e campo. Ademais, não se incorre em exagero algum quando se localiza as noções auto-complementares de *habitus* e campo como os maiores legados dos trabalhos de Pierre Bourdieu à posterioridade sociológica (Ortiz, 2002).

A própria publicação do livro *Ofício de sociólogo – metodologia da pesquisa na sociologia*<sup>42</sup> (2004a), em 1968, escrito a seis mãos com Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron, e no qual já estão esgarçadas algumas das visões metodológicas do autor, serve de exemplo à preocupação diuturna de Bourdieu com os aspectos metodológicos e os efeitos insofismáveis de seus usos na pesquisa científica. Sobretudo por seu surgimento em um momento que poderia ser designado como de amadurecimento intelectual de Bourdieu, a obra serve ainda à constatação de que o grosso da produção do autor, ulterior a esta publicação, já se ergue crivada pelo filtro de sua metodologia, que neste instante começa a cimentar a noção de *habitus*.

Esta mensuração sociológica do *habitus*, sob a qual estão circunscritos quase todos os trabalhos do autor, foi de fato a maior obstinação intelectual da sociologia de Pierre Bourdieu. Deste ponto, constata-se facilmente que o autor jamais se desvinculou, por mais longe que seus interesses investigativos o tenham levado. O modelo que sempre alicerçou as investidas científicas de Bourdieu traçou uma correlação direta entre os componentes do *habitus* e campo.

Em Bourdieu, o conceito de campo (Bourdieu, 2005b: 48 e segs; Bourdieu, 2001b: 129; Bourdieu, 2006b: 59 e segs) tem em vista garantir o lucro científico de se estabelecer o espaço de atuação dos indivíduos como um espaço de jogo interessado. Um conjunto de pressuposições teóricas embasa essa idéia. Bourdieu enxerga o espaço social como um sistema de relações objetivas, isto é, relações que existem independentemente da consciência ou vontade individuais, entre posições sociais que se definem umas em relação às outras. Negando cumplicidade com o que ele chama de erro nominalista - a crença na existência de uma posição por ela mesma - não se concebe a existência de um patrão sem um empregado, de um filho sem um pai (ou mãe), de um professor sem aluno. O espaço social constitui-se, assim, como um espaço de diferenças no qual a posição de cada um se define em relação à diferença (ou oposição) que apresenta para com outro.

---

<sup>42</sup> Originalmente com o título *Le métier de sociologue – préalables épistémologiques*, este livro foi de início traduzido para o português com o título *Profissão de sociólogo – preliminares epistemológicas*, mais fiel ao nome original. Só posteriormente, foi editado com o título atual de *Ofício de sociólogo – metodologia da pesquisa na sociologia* (2004a).

Em suas concepções primordiais, Bourdieu percebe que a estruturação das sociedades e das práticas dá-se pela dialética de um duplo processo, feito como um quase lema da sua sociologia: o de interiorização da exterioridade, e o de exteriorização da interioridade. O seu modelo de estudo questiona, desse modo, a conduta passiva do indivíduo, posto que se trata de um ator social com um papel sociológico próprio que não é necessariamente o de coadjuvante. Sob influências de Marx (capital simbólico e luta de classes), Weber (campo social como esferas de atuação), e Durkheim (princípios sociais estruturantes), entre outros, o sociólogo francês propõe a noção de *habitus* à renovação cultural e metodológica. E preocupando-se com a reprodução renovada das culturas como pólos de ação humana, escreve ele:

“É preciso abandonar todas as teorias que tornam explícita ou implicitamente a prática como uma reação mecânica, diretamente determinada pelas condições antecedentes e inteiramente redutível ao funcionamento mecânico dos esquemas preestabelecidos, ‘modos’, ‘normas’, ou ‘papéis’ [...]” (Bourdieu *apud* Ortiz, 1989b: 64)

Neste ponto que mais parece ser um ataque ao funcionalismo, a idéia de *habitus* é concebida a partir do esforço empreendido pelo autor para descrever e analisar a gênese do que se convencionou chamar, na tradição psicológica, de “personalidade” ou, de forma mais coloquial, a “natureza” que cada indivíduo possui. O interesse absolutamente sociológico de Bourdieu está em compreender como o que é corriqueiramente designado de ‘indivíduo’ é moldado pela estrutura social. A idéia aí subjacente é de que, por intermédio de inúmeras situações e vivências cotidianas as mais banais a que é exposto desde a infância, o indivíduo interioriza um conjunto de estruturas (cognitivas, mentais, morais, lingüísticas, intelectuais, sociais, históricas, etc.) que refletem inevitavelmente as condições sociais em que elas foram adquiridas pelo agente. Isto é, o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas.

A epistemologia de Pierre Bourdieu implica, antes e acima de tudo, a "objetivação do sujeito objetivante", a autoconsciência do indivíduo. Ele procurou se colocar para além dos

modelos existentes e da rigidez de qualquer esquema explicativo da vida social, entendendo que não se poderá compreender a ação social a partir tão somente do testemunho dos indivíduos e suas lembranças vacilantes, dos seus sentimentos particulares, e de suas explicações ou reações pessoais e intransferíveis. As justificativas do autor para esses distanciamentos eram de que caberia ao sociólogo o dever de procurar o que subjaz a esses fenômenos, a essas manifestações - questões só mais resolutamente decompostas com o incremento advindo da noção de *habitus*.

Esse *habitus* ganha corpo e forma conforme disposições, capacidades, propensões ou tendências de ação. Tais estruturas internalizadas transformam-se, no momento do contato do indivíduo com uma determinada conjuntura ou situação, em estruturas geradoras das práticas sociais. É como se se tornassem suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente.

*Habitus*, que foi por certo o conceito mais propagandístico da obra de Bourdieu, tem uma longa história pregressa ao próprio autor, e que remonta aos primórdios da tradição filosófica: Aristóteles, Boécio, Averroes, Tomás de Aquino, Hegel, Mauss, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, etc., são apenas alguns nomes (Bourdieu, 2004c: 22 e seguintes). A definição adotada por Bourdieu foi pensada como um quase artil para escapar do paradigma objetivista do estruturalismo sem recair na filosofia do sujeito e da consciência<sup>43</sup>. Aproxima-se, então, da noção Heideggeriana de "modo-de-ser no mundo", mas como uma dose a mais de características próprias e exclusivas. Em uma boa acepção, o *habitus* pode ser encarado como um sistema de disposições, modos de perceber, de sentir, de fazer, de pensar, que nos levam a agir de determinada forma em uma circunstância específica.

Nas palavras do maior entusiasta da noção, próprio Pierre Bourdieu, em uma das copiosas explicações sobre o conceito, o *habitus* é:

---

<sup>43</sup> Jürgen Habermas, por sua vez, também buscara uma superação plausível e criativa para a filosofia da consciência. Acaba encontrando-a não no conceito de *habitus* tal qual Bourdieu, mas no interacionismo simbólico de George Herbert Mead. Ver Haddad (2003).

“aquilo que confere às práticas a sua relativa autonomia no que diz respeito às determinações externas do presente imediato. Esta autonomia é a do passado, ordenado e atuante, que, funcionando como capital acumulado, produz história na base da história e assim assegura que a permanência no interior da mudança faça do agente individual um mundo no interior do mundo” (Bourdieu, 1989b: 56).

A postura de Bourdieu consiste em admitir que existem no mundo social estruturas objetivas que podem guiar, ou melhor, coagir a ação e a representação dos agentes sociais. No entanto, tais estruturas, por mais complexas que aparentem ser, não podem ter outra origem que não a dos próprios grupamentos sociais, já que, na compreensão do sociólogo ciente dos limites vastos de seu objeto, são todas elas socialmente forjadas, assim como os próprios esquemas de ação e pensamento.

Em todos os casos, o *habitus*, conforme a figura metafórica vastamente evocada, opera como uma mola que necessita de um gatilho externo e não pode, portanto, ser considerado isoladamente dos mundos sociais particulares, ou dos campos propriamente ditos, no interior dos quais ele evolui. Haja vista a noção inicial de campo, tida como uma espécie de “programa” a ser seguido pelo o *habitus* (Passeron, 2005). *Per se*, o *habitus* não é um ativador das ações dos indivíduos: sua atuação se encontra limitada e condicionada ao campo no qual subsiste e do qual ele exsurge e faz parte, estando, portanto, indissolúvelmente circunscrito. Numa outra alusão tipicamente bourdieusiana, o jogo do *habitus* só se inicia com as cartas dadas pelo campo.

A operação entre *habitus* e campo se resume, pois, numa via de mão dupla através da qual as duas instâncias se relacionam num diálogo mútuo e contínuo, entremeado por intervalos de uma leve preponderância de uma esfera sobre a outra. O resultado dessa influência recíproca logo está tranfigurado em seu destino final, nas ações dos agentes.

## 6.1. Reencontro com os clássicos através do conceito de *habitus*

Inicialmente, a inovação advinda com a noção de *habitus*, definitivamente reavivada com Bourdieu por mais que seu lastro seja anterior a ele, esteve na opção metodológica seguidora em parte de um flanco analítico inaugurado com mais propriedade por Max Weber. O método compreensivo weberiano teve como razão de ser uma tentativa de elevar a compreensão das ações dos indivíduos para a essência da análise sociológica. Assim sendo, caberia ao pesquisador buscar a fundo os ingredientes motivadores e impelidores da ação, sem ser preciso, entretanto, recompor situações absolutamente análogas às estudadas, já que, conforme a assertiva clássica, “não é preciso ser César para compreender César” (Weber, 1999, v. 1: 4). A fim de se livrar de um reles psicologismo<sup>44</sup>, Weber estipula rigidamente os reais limites de seus interesses, as ações sociais, compartimentadas em quatro grupos principais - racional com relação a fins, racional com relação a valores, ação tradicional e ação afetiva (Idem, 1999, v. 1: 17-19) -, bem como o que faria com as atitudes dos agentes assim designadas o fossem.

Ao compor, por exemplo, o conceito de campo, sem o qual o *habitus* teria de atuar numa espécie de vácuo social, Bourdieu dialoga com a idéia de esferas, proposta por Max Weber. Mesmo resguardando-se as devidas distinções, os trabalhos de Bourdieu são retomadas pontuais do preceito sociológico deslindado primeiramente por Weber. Nesse quesito, a influência do sociólogo alemão está menos numa tentativa deliberada de aproximação por Bourdieu do que na condição pioneira de Max Weber, que faz com que todas obras que lancem olhares especiais aos indivíduos sejam de alguma maneira dele tributárias.

Este realce da condição de agente do indivíduo não será ainda uma retomada dos axiomas do individualismo metodológico. Os eflúvios subjetivistas oriundos de Viena, que tanto permearam a escola austríaca de economia e desaguaram na ressurreição do liberalismo,

---

<sup>44</sup> Em George Homans (1999) há uma defesa intransigente da validade metodológica do que comumente é chamado na sociologia de psicologismo. Neste artigo, a intenção do autor é resgatar o behaviorismo da sua condição de pária na sociologia, característica que teria sistematicamente rondado esta vertente. Para mais, ver Homans (1999).

na feição do neoliberalismo de Hayek<sup>45</sup>, execrado por Bourdieu (Bourdieu, 1998; 2001a), diga-se de soslaio, nunca chegaram a ser uma influência direta da sociologia bourdieusiana. Reaproximando-se de Weber e também de Pareto, que primeira e ferozmente esconjuraram o monismo causal (Freitag, 1993), Bourdieu rejeita a idéia de que o fenômeno social é unicamente produto das ações individuais, e que a lógica dessas ações deve ser procurada na racionalidade dos atores. Sua percepção tem como base que a formação das idéias é um afluyente das suas condições de produção, compreendendo que os atos e os pensamentos dos agentes se dão sob formas de “constrangimentos estruturais”. Também por isso insiste que, na pesquisa, deve se manter uma incessante “vigilância epistemológica”: o cuidado permanente com as condições e os limites da validade de técnicas e conceitos. As atitudes de repensar cada operação da pesquisa, mesmo a mais rotineira e óbvia, de proceder à crítica dos princípios e à análise das hipóteses para determinar a sua origem lógica, foram condições *sine qua non* de seu fazer sociológico; condições estas tidas como partes do “treino constante da vigilância epistemológica” (Bourdieu et alii., 2004a: 14).

Uma das lógicas basilares da atuação do *habitus* é novamente um preceito que encontra vastas aplicabilidades em Weber. Bourdieu se esforçou no realce das características de rija imprevisibilidade e insondabilidade guardadas no seio do conceito de *habitus*. As condutas por ele engendradas captam possibilidades e alternativas dentro de um emaranhado rocambolesco, disforme e desconexo, a ponto de gerar uma impassibilidade quanto a rumos e opções previamente estabelecidos. Os resultados últimos e verdadeiros podem se encontrar além das percepções racionais dos agentes. O que fará com que as atitudes dos agentes caminhem de encontro ou ao encontro dos desdobramentos promovidos pelo *habitus* é parte de seu componente inescrutável. Isto implica assumir que “as condutas podem ser orientadas em relação a determinados fins sem ser conscientemente dirigidas a esses fins, dirigidas por esses fins” (Bourdieu, 2004c: 22). O *habitus*, ainda afirmará Bourdieu, é uma criação metodológica que visa justamente dar conta desse paradoxo de apreender o inapreensível.

A analogia aí despontada também provém de Weber, já que é ele quem sociologiza os desdobramentos situacionais, sociais e históricos que dão a tônica das transformações

---

<sup>45</sup> Para uma idéia breve, embora elucidativa, da importância do individualismo metodológico, sobretudo na escola austríaca de economia, ver Paula (2005).

inicialmente impensadas pelos agentes que direta e indiretamente por elas são responsáveis. Seu *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1967) é um arrazoado sobre o quão distanciadas e aleatórias em relação aos intentos iniciais dos indivíduos as ações por eles desencadeadas podem se encontrar. Em suma, Weber demonstra que o ascetismo dos primeiros e mais fervorosos protestantes, que guiaram suas vidas em consonância com os preceitos para a salvação, termina por semear o terreno para o vicejo definitivamente enraizado do capitalismo.

Bourdieu enxergaria os ardis do *habitus* em ação nesse decurso histórico dos protestantes que resultou numa cultura milimetricamente sintonizada com a idéia de capitalismo. Dessarte, assim como os levantamentos weberianos evidenciaram que o produto final e não deliberado da frugalidade e do ascetismo – características das quais Benjamin Franklin foi o expoente maior<sup>46</sup> - dos protestantes foi uma moral capitalista *ad hoc* (Weber, 2006), Bourdieu pretende fazer crer que o *habitus* será sempre um dispositivo à mercê de uma imprevisibilidade total e completa por parte de seus agentes. Insere-se aí, então, uma lição sentenciosa: não cabe ao indivíduo tentar encoleirar seu *habitus*.

De Pareto também resta a perspectiva que busca saídas na pluralidade causal dos fenômenos. Sua concepção de “determinação sistêmica” da economia, tal qual o enfoque weberiano, enxergava um conjunto integrado de variáveis sociais, políticas, geográficas, ideológicas, conjunturais e circunstanciais que teriam propiciado a alvorada do capitalismo e sua consagração como modo de produção hegemônico (Aron, 1987).

A inovação metodológica de Bourdieu, na qual há o destaque para o entrelaço entre as disposições introjetadas no indivíduo (*habitus*) e a influência do meio externo em conjunto

---

<sup>46</sup> Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber reproduz as clássicas máximas benjaminianas. Consideradas como um libelo contra o hedonismo da vida mundana, estes preceitos figuraram como verdadeiros cânones do puritanismo. Neles, há desde o clássico “time is money” até a recomendação sobre os saudáveis banhos frios que se deve tomar diariamente a fim de espantar o fantasma da indolência. Weber insistirá na importância destes exemplos pela carga ideológica ali contida: “Ninguém duvidará que é o ‘espírito do capitalismo’ que aqui se expressa de forma característica” (Weber, 1967: 30-31; Weber, 2006: 39). O sociólogo constata ali mais do que um precursor dos *business manuals* - “Es ist nicht nur ‘Geschäftsklugheit’, was da gelehrt wird” (Idem, 2006: 40) -, já que a validade destas idéias é maior do que a de uma simples cartilha de bons costumes: “Na verdade, o que é aqui pregado não é uma simples técnica de vida, mas sim uma ética peculiar, cuja infração não é tratada como uma tolice, mas como um esquecimento do dever. Esta é a essência do problema. O que é aqui preconizado não é mero bom senso comercial – o que não seria nada original – mas sim um *ethos*. Esta é a qualidade que nos interessa” (Idem, 1967: 31; Weber, 2006: 39-40).

com as disputas por espaço ali travadas (campo), merece ser evidenciada pelo seu surgimento em um momento em que o ambiente científico – o campo sociológico, especificamente – parecia menoscar qualquer viés analítico que não tomasse partido por um dos lados da antinomia entre o determinismo social e o individualismo metodológico (Loyola, 2002). Anteriormente, a querela havia se personificado na sociologia weberiana versus o paradigma durkheimiano. Uma radicalização entre os dois enfoques promoveu inclusive o surgimento de uma ideologização que, se em parte impunha severas resistências às proposições alternativas, por outro lado acelerou um parcial esgotamento de ambas as vertentes, semeando assim o terreno sociológico para que a proposta metodológica de Bourdieu vicejasse com força.

Daquela, dentre os clássicos, com quem manteve a mais controversa das relações, Karl Marx, Bourdieu toma as idéias de luta pela dominação e de "consciência de classe", empregando em parte esta última no conceito de *habitus*. Estes pontos seriam duas investidas constantes das lutas dos agentes por espaços em seus respectivos campos, assim como a atitude que era, segundo Marx, o objetivo maior do capitalismo: o acúmulo de capital. Há ainda uma noção weberiana de inestimável valor que, silenciosamente, costura toda a obra bourdieusiana. Foi principalmente a partir de Max Weber que a sociologia se viu confrontada com os limites que a ela devem ser impostos. Bourdieu quis tolher os ímpetus voluntaristas que acometem tanto as ciências quanto seus pesquisadores com base na idéia de *Vielseitigkeit*. Conforme fora utilizada por Weber, a idéia consiste numa visão sobre a pluralidade de causas e aspectos que compõem a realidade. Quando reconvertida à sociologia, esta noção força a ciência a arrostar seus limites e apreender o quão intangível pode ser a polissêmica realidade social, se rastreada por modelos prontos e acabados. Daí também a tentativa de Bourdieu de captar os indivíduos tanto como portadores de disposições autônomas, geridas pelo *habitus*, quanto como produtos do meio social onde atuam, os campos.

Buscando vestígios do espólio dos trabalhos dos *founding fathers* da ciência da sociedade, é lícito dizer que Bourdieu está metodologicamente a meio caminho entre Max Weber e Émile Durkheim. A importância da perspectiva individual (da qual o conceito de *habitus* é uma extensão) sorve goles vindos da fonte weberiana na mesma proporção em que a atenção com o meio exterior (de cuja noção de campo faz parte) se curva às bênçãos

durkheimianas. Não se poderá afirmar, de todo modo, que a sociologia bourdieusiana não é mais do que uma costela perdida do legado de Weber ou uma continuação capenga do trabalho de Durkheim. Para todos os efeitos, as inovações de perspectiva detectadas em Bourdieu são ruidosas o suficiente para livrá-lo com a devida propriedade de grandes acusações de proselitismo à causa deste ou daquele autor.

## 7. Ecos estruturalistas: tensas harmonias e sutis dissonâncias entre Bourdieu e a análise estrutural

*Les sciences de l' homme seront structuralistes ou bien elles ne seront pas.*

Claude Lévis-Strauss (apud Merquior, 1991: 53)

À medida que em Durkheim é lembrada a incrível capacidade de manusear e lidar com dicotomias, como comumente se faz, pode ser sempre contraposta a volição bourdieusiana em superá-las. Nominalismo/realismo, indivíduo/sociedade, objetivismo/subjetivismo e fenomenologia/estruturalismo foram alguns dos modelos refutados pelo autor, que deles não se desvencilhava sem antes pinçar um ponto que considerava útil ao modelo de sociologia que pretendia praticar. Reconhecê-las como artificiais foi o primeiro passo para que Bourdieu superasse os limites impostos pelas fronteiras epistemológicas que, ao seu veredicto, se encontravam muitas das vezes falseadas. Da forma genérica indivíduo/sociedade, traduzida em correntes sociológicas por determinismo social versus individualismo metodológico, assim como da exacerbação das tensões entre modelos e teorias distintos, ou mesmo a partir das suas reais diferenças seria possível fecundar novas perspectivas sociológicas. Este parece ter sido um dos grandes *insights* bourdieusianos. Pragmaticamente, a sociologia deveria seguir adiante, superando as disputas em si instaladas:

“E nunca terminaríamos de recensar os falsos problemas que se engendram na oposição entre o indivíduo-pessoa – interioridade, singularidade –

e a sociedade-coisa, exterioridade: os debates ético-políticos entre os que atribuem valor absoluto ao indivíduo, ao individual, ao individualismo, e os que conferem o primado à sociedade, ao social, ao socialismo, são o pano de fundo do debate teórico, eternamente retomado, entre um nominalismo que reduz as realidades sociais, grupos ou instituições, a artefatos teóricos sem realidade objetiva, e um realismo substancialista que reifica as abstrações” (Bourdieu, 2003d: 37-38).

O contexto dos anos de 1950 na filosofia, e por extensão em toda as ciências humanas, dado sua preponderância neste período, elenca a fenomenologia como vertente metodológica do momento. Husserl, sempre um dos autores prediletos de Bourdieu (Miceli, 2005: 13), Heidegger – autor do qual Bourdieu organizou uma ontologia política (Bourdieu, 1989a) – e, em terreno francês, Sartre e Merleau-Ponty destacam-se como os expoentes maiores e mais laureados da filosofia, enquadrados todos eles a seu modo, no grupo de seguidores da fenomenologia. Por esta perspectiva fenomenológica, ganham relevo especial os aspectos mais infinitesimais da vivência social.

A fenomenologia se concedeu a tarefa de reificar o subjetivismo em proporções nunca vistas. Esta guinada metodológica acarreta uma revalorização do sujeito, concedendo-lhe um papel central nas análises sociais. Imune às lógicas de sistematização e condicionamento, impostas pelo seu antípoda objetivista, o subjetivismo se traduz nas teorias individualistas de apreensão da realidade, ao passo que consagra o caráter independente do sujeito na ação social.

Paralelamente, Lévi-Strauss, após sua estadia na USP a partir de 1935 e seu trabalho de campo entre os Nambikuára, Bororo e Kadiwéu no Mato Grosso, ascende com seu propalado estruturalismo, desiludido com o paradigma fenomenológico-existencialista, e visando oferecer uma explicação científica no tocante às estruturas que regem as sociedades. Deste modo, sua idéia reativa o preceito objetivista, de onde descende o marxismo de Louis Althusser e no qual as estruturas são realidades dadas e incontestáveis que impõem suas lógicas de funcionamento de fora para dentro em relação aos agentes sociais. Inclusive os

menores aspectos da vida social são buscados a partir das grandes estruturas. Em suma, o estruturalismo reacende a centelha marxiana exposta no famoso aforismo de Marx, segundo o qual a anatomia do homem seria a chave para a anatomia do macaco<sup>47</sup>. Transpassando os limites da antropologia para repercutir na filosofia, sociologia e lingüística, sempre em trincheira oposta à da fenomenologia, o amplo escopo do estruturalismo foi, portanto, o de:

“mapear o mundo, lançando uma rede lógica sobre a natureza e a sociedade, construir compartimentos para cada grande departamento de cultura: este é o projeto estruturalista nas ciências sociais. Em princípio, não há limite para sua esfera de ação: tudo que se refere à cultura pode cair na mira da análise estrutural” (Merquior, 1991: 69).

Quando Bourdieu oscila entre a sociologia e a antropologia, no período em que faz as vezes de etnólogo na Argélia, analisando a fundo a sociedade cabila, já descarta o modelo estruturalista de interpretação (Bourdieu, 2005a). Seu argumento contestava a essência deste esquema de análise, para o qual a percepção dos agentes deveria ser negligenciada. A crítica evidenciada contra o estruturalismo foi do mesmo jaez àquela dirigida à corrente fenomenológica: reclamava de um excessivo enfoque aos aspectos exteriores aos agentes, em um caso; e queixava-se de um olhar desmesurado sobre as impressões particulares aos agentes, em outro.

Nem tanto ao céu, nem tanto à terra, a saída de Bourdieu, que surge com a noção de *habitus*, é em parte construída no melhor estilo da idéia lévi-straussiana de *bricolage*, por se

---

<sup>47</sup> A propósito da máxima famosa de Marx, vale lembrar que ela serve de ponte para que Alain Caillé vincule Bourdieu ao neo-marxismo, na crítica ferrenha que faz ao pensador francês:

“Toutes indiquent assez que pour Bourdieu, comme pour Marx, l’anatomie de l’homme est la clé de l’anatomie du singe et que si nous sommes mieux en mesure de comprendre sauvages et archaïques que l’inverse c’est parce que notre société se déploie tout entière sur la mise en évidence de la vérité anthropologique jusque là méconnue, celle qui sauterait aux yeux, à l’en croire, lorsque les structures claires de l’économie de l’intérêt ‘se substituent à l’instabilité de l’économie de la bonne foi’ ” (Caillé, 1987: 141-142).

tratar de um aproveitamento de todo um rol de idéias diversas. Compondo um mosaico de influências, Bourdieu absorve tanto a fenomenologia quanto parte da perspectiva objetivista, ao acoplar as predisposições dos agentes com aspectos do meio externo. Bourdieu arquitetou o *habitus* exatamente como uma ponte que ajusta as chances objetivas e as motivações subjetivas (Bonnewitz, 2003). Fez questão de registrar ainda o quão fundamentais foram as leituras de Husserl e Merleau-Ponty em sua formação de sociólogo, em um período contemporâneo às descobertas de disposições intelectuais em comum com alguns estruturalistas, sobretudo com Althusser e Foucault. É essa dupla característica do *habitus*, que acena tanto para o subjetivismo quanto para o objetivismo, o que mais dificultará as tentativas de rotular o esquema metodológico e analítico de seu mentor.

Com Claude Lévi-Strauss, entretanto, Bourdieu tem assumidamente em comum apenas a desilusão com a filosofia, que no caso do primeiro o impele à antropologia (Merquior, 1991: 56); e no do segundo, à sociologia (Bourdieu, 2001b: 54). Mesmo quando, nos seus primeiros trabalhos sobre a casa cabila, incursionou pela antropologia através da etnologia, Bourdieu já discordara do preceito advogado por Lévi-Strauss, demonstrando que, na realidade, o casamento com a prima paralela patrilinear (filha do irmão do pai) é mais exceção do que regra, ao contrário da tese do antropólogo. O arranjo estruturalista, desde a primeira hora, repercutiu como sufocante aos estudos que Bourdieu desenvolvia na Argélia. Sobre o refugio ao modelo lévi-straussiano, diz ele:

“A recusa que orientava desde muito tempo minhas escolhas intelectuais (...) enraizava-se em disposições que me levavam a manter-me à parte dos grandes ‘movimentos’ intelectuais na moda, como a forma esotérica do ‘estruturalismo’, (...) minha única participação no debate estruturalista é um texto de postura antiestruturalista bastante nítida a respeito do campo intelectual, publicado no número da revista *Les Temps modernes*. (...) e, portanto, é preciso estar mal-intencionado ou apenas mal informado, para situar-me entre os ‘estruturalistas’ (Bourdieu, 2005a: 103-104).

Não resta dúvidas quanto às vastas repercussões do estruturalismo por diversos horizontes, como podem asseverar, por exemplo, as obras de Vladimir Propp e dos lingüistas Roman Jakobson e Nicolai Trubetzkoi, para que se fique apenas no que se refere às ressonâncias da idéia estruturalista na Rússia. Vale notar ainda que a não-adesão de Bourdieu ao padrão estruturalista não significava apenas recusar mais um dos modelos disponíveis à mão nas gôndolas intelectuais das ciências humanas. A influência do estruturalismo se espraiava por toda a Europa a reboque das vastas aceitações que obtêm os trabalhos de Louis Althusser e Claude Lévi-Strauss. Exceção feita a Saussure, todos os estruturalistas de maior peso são franceses – Barthes, Lacan, Foucault, Derrida, Althusser e Lévi-Strauss, este último nascido belga, mas educado na França -, e acabam constituindo grupos de interação e influência mútua, o que também só potencializa a difusão desta vertente na França natal de Bourdieu (Giddens, 1999). Não há exagero em afirmar que, mesmo antes de Lévi-Strauss, o palco intelectual francês vinha sendo preparado para a estréia estruturalista, com o gáudio da platéia. Já nos anos 20, a inovação na historiografia promovida por Marc Bloch e Lucien Febvre (1978; 2000), ambos à frente da paradigmática revista *Annales d'Historie Économique et Sociale*, trazia em seu bojo uma preocupação cada vez menor com a perspectiva puramente *événementielle*, ou seja, a dita história factual, promovendo uma análise mais interessada nas “estruturas”, termo desde então tido como preferido entre os historiadores desta escola (Burke, 1997).

Após virar Durkheim de ponta-cabeça<sup>48</sup>, os estruturalistas acabam elegendo tacitamente seu sobrinho Marcel Mauss como uma espécie de precursor original do pensamento estrutural. No que concerne ao *habitus*, não pode ser menosprezado o fato de que Mauss (2003) primeiramente usara a idéia, bem antes de sua reformulação por Bourdieu. O emprego dado por Mauss tinha um cunho relativo às questões corporais, numa acepção bastante próxima à de Bourdieu ao traçar o *habitus* como um conjunto de disposições que

---

<sup>48</sup> Assim como Marx, no prefácio da segunda edição de *O capital*, diz ter invertido o sentido da dialética hegeliana (Marx, 2006: 28), o estruturalismo vira a sociologia durkheimiana de ponta-cabeça. Esta metáfora de Guilherme Merquior (1991) tem a intenção de demonstrar a inversão da relação mental-social: “O método de Durkheim sempre seguiu a direção do mental para o social: da crença à estrutura social [...]. Pesquisavam-se as categorias até chegar às suas bases sociais; a sociedade era o reflexo do pensamento. Com Lévi-Strauss aconteceu o contrário. No estruturalismo, o caminho é do social para o mental; das relações sociais aos constructos culturais, como sistemas de parentescos ou mitos, a estruturas intelectuais” (*Idem, Ibidem*, p. 58).

congrega inclusive as práticas gestuais e de postura, nos indivíduos. Sendo assim, Bourdieu por um ponto basilar de sua obra, vincula-se a Mauss, aquele que foi uma das maiores influências estruturalistas, antes mesmo de qualquer posterior aproximação mais direta do sociólogo com o próprio estruturalismo.

A distância que Bourdieu quis guardar da análise estrutural foi, notavelmente, em razão de resistências diversas acerca das reais capacidades explicativas deste modelo. Porém, a recusa ao que considerava uma dose hiperbólica de imobilidade vertida sobre os agentes não pressupunha uma visão de que o estruturalismo fosse um retrocesso completo na ciência. A percepção encontrada em Raymond Boudon e François Bourricaud (2000) se assemelha à crítica bourdieusiana sobre o modismo que embalou o projeto estruturalista. Para estes autores, entretanto, que tomam o modelo de Lévi-Strauss como uma quase veleidade intelectual, o estruturalismo se disseminou com maior intensidade na França graças ao vácuo deixado pelo perigo do existencialismo, nos anos de 1950. Para Boudon e Bourricaud, o estruturalismo, catapultado pelo prestígio auferido por certas descobertas na antropologia e na lingüística, só obtém sucesso porque os círculos intelectuais parisienses parecem “exercer demandas permanentes de modas filosóficas” (*Idem, Ibidem.*, 229). Esta sentença de Boudon, em que pese sua posição de baluarte do individualismo metodológico, parece ter decorrido de uma longa reflexão sobre o real significado do projeto estruturalista, cuja repercussão desmedia lhe causava estupefação nos anos sessenta, momento no qual sua obra acerca da visão estrutural se perguntava “como uma idéia assim banal pode provocar uma revolução científica e fundar a uma nova mística” (Boudon, 1974: 3).

É com o mesmo descrédito com que Lévi-Strauss se afastava do existencialismo, reputando a Sartre “uma complacência que manifesta com relação às ilusões da subjetividade” (Lévi-Strauss *apud* Merquior, 1991: 56), que a noção de *habitus* pretendeu se distanciar do estruturalismo. Neste último caso, em razão de uma negação da atribuição de sentido às ações sociais dos agentes. À luz de Bourdieu, os agentes, para subsistirem socialmente, têm de ser peças de um jogo que lhes impõe tanto obrigações quanto recompensas. Nele, alguns dos indivíduos se suporão livres ou determinados, impressões que, para o autor, estão carregadas de ingênuos determinismos. Resta como um ponto pacífico em Bourdieu a rejeição à

utilização de outro termo que não o de agentes, em detrimento da idéia de sujeito. Esta designação, hasteada à condição de cláusula pétrea da sociologia de Bourdieu, se deve, sobretudo, a pressupostos fundamentais da teoria do autor. Em primeiro lugar, os indivíduos são portadores de diretrizes geradoras e organizadoras de suas próprias práticas e ações. A representação de agentes vem imbuída de uma certeza em relação à ciência dos próprios indivíduos de que carregam em si o senso prático que lhes é próprio. Numa declaração de recalcitrância ao estruturalismo, Bourdieu sentencia:

“Eu queria reintroduzir de algum modo os agentes, que Lévi-Strauss e os estruturalistas, especialmente Althusser, tendiam a abolir, transformando-os em simples epifenômenos da estrutura. Falo em agentes e não em sujeitos. A ação não é a simples execução de uma regra, a obediência a uma regra. Os agentes sociais, tanto nas sociedades arcaicas como nas nossas, não são apenas autômatos regulados como relógios, segundo leis mecânicas que lhes escapam. Nos jogos mais complexos [...] eles investem os princípios incorporados de um *habitus* gerador” (Bourdieu, 2004c: 21).

Bourdieu repele a “ilusão objetivista” do estruturalismo (Lechte, 2006: 60) pelo banimento dos agentes da análise, fato que ocorre tanto em Lévi-Strauss quanto em Althusser, bem como na fenomenologia transcendental, que retorna à moda através de certas formas de etnometodologia (Bourdieu, 2005b: 157). É neste sentido que o raciocínio de Bourdieu mais se diferencia do estruturalismo de Lévi-Strauss. Enquanto o modelo lévi-straussiano comunga do conceito de estrutura de Saussure e apreende a lógica social como uma simples execução com características mecanicistas, para Bourdieu são as disposições, socialmente constituídas, que, exatamente por possuírem uma capacidade gerativa própria, norteiam a ação. Seu próprio entendimento acerca de estrutura é profundamente recheado de dinamismo. Por estrutura Bourdieu compreende um conjunto de relações históricas, produto e produtor de ações, que, ao mesmo instante, é condicionado e condicionante. Esta noção tem como substrato a fusão das estruturas mentais (leia-se o arcabouço cognitivo) dos agentes e as estruturas objetivas encontradas na realidade. A continuidade desta correlação de subsídio mútuo entre agentes e

estrutura engendra um movimento contínuo e perene. Seu resultado é, pois, um sistema generativo autocondicionado que busca permanentemente se reequilibrar, e que tende a se regenerar e a se reproduzir – o *habitus*.

Muito embora Bourdieu tenha esboçado fragorosamente uma rejeição às possibilidades científicas franqueadas pelo estruturalismo, a incorporação de pontos nodais desta vertente foi de uma incontestável utilidade até mesmo pra que a idéia de *habitus* permanecesse de pé. Em um aspecto meramente biográfico, Bourdieu reputa ao prestígio que Lévi-Strauss dera à etnologia o fato de ele mesmo, com uma arraigada formação de filósofo, ter se admitido e reconhecido como etnólogo (Bourdieu, 2004c: 19). Há ainda um sutil laivo de estruturalismo na interpretação de que o *habitus*, justamente por não poder solapar de todo as estruturas objetivas sob ingerência das quais se encontra, está apto a formular estratégias que permitam ao agente adotar práticas e condutas facilitadoras de seu trânsito no campo. Aí estão subliminarmente reconhecidos os cerceamentos impostos pelo edifício estrutural objetivado, para o qual os estruturalistas tanto chamaram atenção. Não se pode dizer que Bourdieu elabore sua teoria portando dívidas com o legado da análise estrutural. Todas suas resistências ao modelo estruturalista podem ser minoradas, se não rigorosamente aplacadas, pela própria designação que Bourdieu confere a seu projeto científico, reconhecendo-o, apesar das diferenças, como de uma genuína essência estruturalista:

“Se eu gostasse de rótulos, que é muito praticado no campo intelectual desde que certos filósofos introduziram nele as modas e os modelos do campo artístico, eu diria que tento elaborar um estruturalismo genético: a análise das estruturas objetivas – as estruturas dos diferentes campos – é inseparável da análise da gênese, nos indivíduos biológicos, das estruturas mentais (que são em parte produto da incorporação das estruturas sociais) e da análise da gênese das próprias estruturas sociais” (*Idem, Ibidem, p. 26*).

Por mais que se advogue a idéia de que o estruturalismo é uma tradição de pensamento morta, nas ciências sociais, tendo amargado um estrondoso fracasso diante dos objetivos pretendidos (Giddens, 1999), cabe lembrar que a retomada pontual que Bourdieu implementa livra em parte esta doutrina da rigidez que seus precursores em maior ou em menor medida lhe emprestaram. Em outra passagem, numa conferência pronunciada nos Estados Unidos, o autor novamente se alinha a uma faceta do estruturalismo:

“Se eu tivesse que caracterizar meu trabalho em duas palavras, ou seja, como se faz muito hoje em dia, se tivesse que lhe aplicar um rótulo, eu falaria de *constructivist structuralism* ou de *structuralist constructivism*, tomando a palavra ‘estruturalismo’ num sentido daquele que é dado pela tradição saussuriana e lévi-straussiana. Por estruturalismo ou estruturalista, quero dizer que existem, no próprio mundo social e não apenas nos sistemas simbólicos – linguagem, mito, etc. -, estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes, as quais são capazes de orientar ou coagir suas práticas e representações. Por construtivismo, quero dizer que há, de um lado, uma gênese social dos esquemas de percepção, pensamento e ação que são constitutivos do que chamo de *habitus* e, do outro, das estruturas sociais, em particular do que chamo de campos e grupos” (Bourdieu, 2004c: 149).

Bourdieu se vincula ao estruturalismo - depois, evidentemente, de ter “resistido com todas as forças” às suas formas “mundanas” (*Idem, Ibidem*, 18) -, não apenas através de Lévi-Strauss. Em verdade, seu elo primevo se deu a partir de Ferdinand de Saussure, que por sua vez também havia desbravado o terreno no qual medrou a antropologia de Lévi-Strauss. Antes de fazer do estruturalista uma de suas referências constantes, Bourdieu, entre 1958 e 1959, ao lecionar um curso sobre Durkheim e Saussure, mergulha a fundo na obra do lingüista. Onde infere-se que a influência desta fonte estruturalista tenha se alastrado por toda a sociologia do autor que, cabe ressaltar, neste período apenas balbuciava alguns de seus aspectos que se tornariam cardeais.

É verdade que a noção de *habitus* abnega a hipótese de um estudo sincrônico, ignorando o trajeto histórico predecessor, como fora advogado por Saussure no campo da lingüística. Ao contrário, o conceito de *habitus* leva em conta toda a tradição anterior de lutas no espaço do campo, sendo mesmo considerado com um foro de ressonância das disputas travadas por espaço, poder e reconhecimento. Não é menos importante o fato de que o sociólogo também buscava uma saída alternativa à concepção mecanicista e carregada de determinismo que a lingüística de Saussure encerrava. Seguindo apenas as trilhas dadas pelo estruturalismo, o *habitus* seria mutilado de seu aspecto estruturante, já que a análise estrutural, tal qual a desejaram Saussure e Lévi-Strauss, privilegia o *opus operatum*, isto é, prima por uma análise tão somente focada nas estruturas já estruturadas (Bourdieu, 2006b: 9).

Em Bourdieu, a relação de adesão e negação ao paradigma estruturalista, por mais que dê a impressão de ser o reflexo de uma teoria ciclotímica no trato das suas influências, acaba por atrelar definitivamente o arcabouço teórico de Saussure e Lévi-Strauss à sociologia *stricto sensu*. Dentre os efeitos nomológicos do *habitus* está também o de mover as primeiras barreiras para que o estruturalismo se ambientasse na sociologia, solapando, assim, uma idéia enraizada, bem expressa em Paul Lazarsfeld (1970: 148), de que a influência estruturalista esteve restrita apenas aos limites da antropologia, da crítica literária e da lingüística.

A conexão com o estruturalismo, pelo liame da lingüística saussuriana, foi mais do que a primeira porta de entrada de porções da antropologia estrutural para dentro de círculo de influências que delimitaram o pensamento de Pierre Bourdieu. Ela chega a prenunciar uma das matrizes fundamentais para a idéia de *habitus*. Sabe-se que ao tentar inserir no conceito de *habitus* um compartimento autônomo, portador de uma capacidade imanente de fazer escolhas, conceber estratégias, e redirecionar-se de acordo com as condições dadas pelo campo, a referência de Bourdieu foi justamente a lingüística. O modelo no qual o autor buscou refúgio foi o da idéia de gramática gerativa de Noam Chomsky. Numa solução salomônica, a analogia ao modelo de Chomsky foi uma opção por absorção de partes das prescrições do estruturalismo sem permitir, em contrapartida, que as capacidades autônomas e gerativas do *habitus* fossem obnubiladas pela inflexibilidade da armação estruturalista.

## 8. Discorrendo sobre o *habitus*: a análise discursiva como análise sociológica

*O poder quase mágico das palavras resulta do efeito que têm a objectivação e a oficialização de facto que a nomeação pública realiza à vista de todos, de subtrair ao impensado e até mesmo ao impensável a particularidade de que está na origem do particularismo.*

Pierre Bourdieu (2006b: 117)

*O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.*

Michel Foucault (2005: 10).

### 8.1. A força do discurso

No seu empenho em desenvolver uma sociologia atenta ao universo simbólico que compõe as sociedades, Bourdieu viu com temeridade o descuido com os aspectos da língua, da fala e principalmente, do discurso. Mais do que isso, a linguagem foi mesmo um “objeto privilegiado” por Bourdieu (Cot & Lautier, 1984: 72). Como que exercendo uma herança que

em parte é estruturalista, nos trabalhos do sociólogo é conferida às características do discurso uma condição equivalente à de uma janela para a apreensão do *habitus*. O discurso, nas diferentes ocasiões em que a ele se dá vazão, serviria ainda como um fecundo ponto de partida para as análises sociológicas de matizes diversos.

A conceituação do *habitus* como um grupo de disposições assimiladas a partir das quais podem ser engendradas novas estratégias para a atuação dos agentes nos campos sociais se dá nos moldes do esquema gerativo-transformacional de Noam Chomsky. A inspiração de feições chomskianas é elaborada nem tanto por uma necessidade de encontrar na lingüística elementos subsidiários da produção sociológica. Trata-se antes de tudo de escorar o *habitus* num modelo já pronto e acabado que concebe os agentes sociais como portadores de capacidades inatas de gerar novas disposições. No caso de Chomsky, novas disposições, naturalmente engendradas, e relativas à língua, à fala e à comunicação. No *habitus* de Bourdieu, visa-se detectar disposições adquiridas que balizam as atuações dos agentes no espaço social<sup>49</sup>.

Em linhas gerais, a adesão de Bourdieu ao gerativismo sela uma solução similar para inimigos comuns: Chomsky procurara superar o modelo behaviorista bloomfieldiano, assim como a Bourdieu ocorreu suplantando o excessivo objetivismo do estruturalismo. Na lingüística, Chomsky quis evidenciar que a criatividade demonstrada nos constantes manejos da língua era apriorística e não apreendida pelos agentes, como queriam Leonard Bloomfield e seu discípulo e orientador de Chomsky, Zellig Harris; na sociologia, a intenção de Bourdieu era introduzir a autonomia e a espontaneidade dos indivíduos como condição de atuação na estrutura social, sem resvalar, porém, para o reducionismo do individualismo metodológico, que se nega a considerar a coação das instâncias objetivas. Cabe salientar, entretanto, que a localização de um anteparo ao *habitus* nos domínios da lingüística se já não evidencia interesses de Bourdieu

---

<sup>49</sup> “A linguagem levanta um problema particularmente dramático para o sociólogo: ela é, com efeito, um enorme depósito de pré-construções naturalizadas, portanto, ignoradas como tal, que funcionam como instrumentos inconscientes de construção” (Bourdieu, 2006b: 39).

nas questões da língua e da comunicação, ao menos impede que se tome como meramente fortuitas as aproximações entre sua sociologia e os objetos da linguagem (Boltanski, 2005).

Além de portar-se como um interessado nas questões subliminares à comunicação, Bourdieu fez questão de apegar-se a uma idiossincrasia pela qual ele se caracterizara no tocante aos discursos: o uso aguerrido de uma linguagem técnica. O hermetismo típico no linguajar de alguns sociólogos foi encarado por Bourdieu, a um só tempo, como um exercício de correspondência ao arcabouço teórico-conceitual em questão, bem como uma tarefa de delimitação do *habitus* científico do intelectual:

“Em todo caso, não há dúvida de que não procuro discursos simples e claros e que acho perigosa a estratégia que consiste em abandonar o rigor do vocabulário técnico em favor de um estilo legível e fácil. Primeiro, porque a falsa clareza é com freqüência obra do discurso dominante, o discurso daqueles que acham que tudo é óbvio, porque tudo está bem como está. O discurso conservador é sempre pronunciado em nome do bom senso. Não é por acaso que o teatro burguês do século XIX era chamado ‘teatro do bom senso’. E o bom senso fala a linguagem simples e clara da evidência. Em seguida, porque produzir um discurso simplificado e simplificador sobre o mundo social significa inevitavelmente fornecer armas às manipulações perigosas desse mundo. Estou convicto de que, tanto por razões científicas quanto por razões políticas, é preciso assumir que o discurso pode e deve ser tão complicado quanto exige o problema tratado (ele próprio mais ou menos complicado)” (Bourdieu, 2004c: 41).

Um enfoque mais sistemático na lingüística, evidenciado desde a publicação de *Ce que parler veut dire – L'économie des échanges linguistiques*, em 1982, já havia se tornado um trajeto menos incomum ao autor desde seus contatos iniciais com a obra de Ferdinand de Saussure. Foi através dela que Bourdieu vislumbrou com maior precisão a lógica da fala e da escrita com vistas a extrair dali um substrato sociológico. Ficou patente para o autor que as

formas de discurso guardam sempre importantes cristalizações do *habitus* de quem as profere. Por estar municiado justamente com esta fórmula foi que Bourdieu direcionou seu alvo sociológico para uma tendência analítica que o notabilizou, a saber, a sociologia da sociologia: o estudo dos próprios intelectuais e produtores de ciência que, como todos os demais agentes, estão à mercê de seus *habitus* particulares bem como sob a ingerência constante de seus campos de atuação.

Um resgate das questões ligadas às formas de discurso como espelho das características dos participantes de grupos e subgrupos sociais recupera ainda o precedente marxista que visava estabelecer as noções de “classe em si” e “classe para si”. Na definição célebre de Marx, o que diferenciava um grupo de indivíduos desmobilizados de mesmo nível na escala social (“classe em si”) daqueles indivíduos socialmente semelhantes, reunidos e uniformizados em um bloco coeso, era também a forma e a tônica dos discursos. As reivindicações em uníssono traduziam as estratégias de uma unidade corporativa em busca de melhorias para si. Por outro lado, os membros de uma classe em si estariam fadados à opressão e às submissões diversas enquanto permanecessem fragmentados e distantes de um discurso único. Deste modo, tanto para Marx quanto para Bourdieu, resguardadas as devidas e abissais diferenças de perspectiva entre os autores, as idéias e pensamentos correntes de uma classe ou grupo social poderiam ter como um termômetro fiel as expressões diversas vocalizadas pelos agentes.

A temática das classes sociais, que se torna mais evidente em *La Distinction* (1979), é apreendida por Bourdieu no rastro da compreensão dos *habitus*. Merece ser lembrado que, a despeito das ingentes resistências ao modelo marxista, o enfoque e até mesmo uma delimitação das classes sociais foram tarefas sociológicas auto-impostas por Pierre Bourdieu. Mesmo que a noção de *habitus* dialogue com componentes sensivelmente mais plurais do que antítese marxista entre detentores ou não detentores dos meios de produção, isso não significa negar, nas sociedades contemporâneas, a existência de clivagens classistas. Para além da definição clássica de Marx, Bourdieu constrói o *habitus* como o rótulo que diferencia os indivíduos entre si, ao passo que os une nas mesmas agremiações:

“Uma das funções da noção de *habitus* é explicar a unidade de estilo que une as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes [...]. O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas. Assim como as posições das quais são o produto, os *habitus* são diferenciados; mas são também diferenciadores. Distintos, distinguidos, eles são também operadores de distinções: põem em prática princípios de diferenciação diferentes ou utilizam diferenciadamente os princípios de diferenciação comuns. Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas [...]; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e mau, entre o bem o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar, etc., mas elas não são as mesmas. Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro” (Bourdieu, 2005b: 21-22).

Pela concepção do *habitus* como conjunto de práticas que assoma as próprias tendências de produção de um determinado grupo de indivíduos, não é nem um pouco distorcida a idéia de que se trata de uma certa resignificação do conceito de consciência de classe. Basta lembrar que as práticas de produção e modos de vida equivalentes a um grupo socialmente coeso já pressupõem um compartilhamento de métodos, técnicas e conhecimentos comuns entre os indivíduos, além de um sentido de pertencimento e identidade (Miceli, 2004). Estas caracterizações traduzem-se exatamente no leque de disposições que compõe o *habitus*. A marca conferida pelo *habitus* possibilita a busca de elementos comuns típicos e caracterizadores de grupos sociais distintos e unívocos. Rastrear os elementos marcantes e diferenciadores foi mais uma das possibilidades sociológicas aventadas com uma imersão nos aspectos dos discursos.

Na análise das questões da fala e dos discursos, um outro fator axial em Bourdieu e também oriundo do tronco marxista foi a questão da violência simbólica e seus vestígios manifestados na comunicação dos agentes. À medida que vai sendo elaborado o conceito de violência simbólica, Bourdieu progressivamente se dá conta das revelações só auferidas por um escrutínio minucioso das formas discursivas. Nelas estão manifestadas características de relações sociais entre falantes e ouvintes, a respeito das quais a sociologia, com enfoques similares ou não, dedica a maior parte de seus trabalhos. Poder e dominação, sobretudo em Bourdieu, são ingredientes que extrapolam as formas clássicas de relações sociais, repercutindo incisivamente nos discursos. Tratando disso, afirma o autor: “O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras” (Bourdieu, 2006b: 15). Tal qual a dominação e o poder simbólicos, a violência que se manifesta através dos simbolismos não se confunde com as formas tradicionais de violência, sempre empregadas com a coação puramente física. Por violência simbólica Bourdieu pretendeu captar um contingente de maneiras de constrangimento de difícil percepção, e que agem subliminarmente.

Assumindo uma tarefa que a semiologia barthesiana arrogou para si, a sociologia de Bourdieu esteve apta a apontar nas formas de comunicação as nódoas da dominação. Mesmo não enxergando com olhos tão compreensivos os supostos fundamentos científicos da semiologia, Bourdieu teve de partilhar com Roland Barthes um propósito de investigação acerca dos signos, discursos e demais elementos de linguagem. Embora Bourdieu compreendesse que a análise da comunicação precisava ser depurada dos erros estruturalistas (Bourdieu, 2001b: 241), nos dois autores, catedráticos em diferentes épocas no *Collège de France*, residia a convicção de que por trás dos ícones lingüísticos estão traços indisfarçáveis da cultura. No caso de Bourdieu, especificamente, o interesse foi por uma via de acesso a mais às dinâmicas das relações entre os agentes.

Por este breve ombrear com a semiologia, Bourdieu tem um duplo contato com o estruturalismo; tanto o da linhagem de Barthes quanto aquele da vertente lévi-straussiana. Já havia sido intenção deste antropólogo fermentar o estruturalismo como uma aplicação

diversificada de procedimentos da lingüística, promovendo uma extensão da ciência de Saussure para dentro da raiz das ciências sociais. Com a autoridade de quem pretendia elaborar um modelo de análise objetivista válido na abordagem de todas as sociedades humanas, Lévi-Strauss creditou aos componentes da linguagem um extraordinário poder gerador e balizador de práticas sociais. Naquele que foi seu livro mais alusivo a Durkheim, *As estruturas elementares do parentesco*, de 1949, ele comparou os lingüistas aos cientistas sociais, afirmando que eles “não só aplicam os mesmos métodos, como andam a estudar as mesmas coisas” (Lévi-Strauss *apud* Giddens, 1999: 286).

*Prima facie*, causa espanto que a obra de Ferdinand de Saussure a partir de seu nicho natural, a lingüística, tenha repercutido de modo tão estrondoso nas ciências sociais, catalisando atenções inauditas aos aspectos da linguagem, e embasando toda uma teoria com escopos bem mais espalhados do que os da própria lingüística, como, por exemplo, o estruturalismo. Acrescido a isso, tem-se que Saussure não parece ter pretendido estipular minuciosamente todos os passos de sua teoria. Haja vista o fato de que sua obra mais famosa, *Curso de lingüística geral*, não foi fruto de um trabalho sistemático do autor, mas sim uma compilação de anotações de seus alunos na Universidade de Genebra. O que faz com que Saussure tenha conseguido reunir ao redor de si a sociologia de Pierre Bourdieu, a antropologia de Lévi-Strauss, a psicanálise de Jacques Lacan e a semiótica de Roland Barthes, entre tantos outros, pode ter sido um deslocamento da atenção dos pesquisadores para a idéia então inovadora “da ação humana como um sistema de significado” (Lechte, 2006: 174). Bourdieu, mesmo se nutrindo da fonte original da lingüística saussuriana, tem seu interesse pela questão dos discursos parcialmente filtrado pelas interpretações estruturalistas dadas ao lingüista.

O interesse pela questão lingüística e discursiva ou, dito de outra maneira, o interesse pelas reverberações sociais nas formas de comunicação, chega a Bourdieu, portanto, por duas fontes primárias, além da própria lingüística saussuriana: provinda da gramática gerativa chomskyana, da qual Bourdieu toma emprestado pontos fundamentais à construção da idéia de *habitus*; e da fonte estruturalista de Lévi-Strauss, que acedeu com a maior parte do legado de Saussure. É difícil precisar em que medida exata, na análise dos discursos, Bourdieu se fia ao

estruturalismo ou diretamente à lingüística de Saussure, matriz originária dos estruturalistas. Trata-se de uma fronteira tênue tanto nas ciências sociais quanto na ciranda de influências que demarcou o trabalho de Bourdieu. Suas leituras precocemente feitas de Saussure, em meados dos anos cinqüenta, foram confrontadas com a tomada de assalto que promove o estruturalismo, reacendido por Althusser, Barthes e Lévi-Strauss, nas ciências humanas, sobretudo a partir dos anos sessenta.

## **8.2. Bourdieu, Barthes e Foucault: Confluências discursivas no *Collège de France***

Inclusive quando Bourdieu se atém às dominações simbólicas, outro nome de inclinação estruturalista sobressai. Também com enfoque centrado nas malhas do discurso e no conteúdo da comunicação para além da semântica, a referência nesta empreitada se tornará claramente a filosofia de Michel Foucault. Não há como desvincular a atenção bourdieusiana ao poder simbólico e seus ecos nos discursos dos agentes do trabalho realizado pela filosofia foucaultiana. Talvez como em nenhum outro expoente das ciências humanas a questão do poder e a análise dos discursos é tão bem equalizada e dosada quanto em Foucault. Não se pode menosprezar ainda que a carreira do filósofo, arquetípica da intelectualidade francesa, repercutiu como poucas para Bourdieu, inclusive pela condição de contemporâneos partilhada entre os dois autores. Foi o próprio Bourdieu quem fez questão de salientar as semelhanças de trajetória entre ele e Foucault (Bourdieu, 2005a: 104-105).

Tomados isoladamente ou em conjunto, os discursos de admissão de Bourdieu, Foucault e Barthes no *Collège de France* consagram a preponderância da temática do discurso, independentemente das minúcias dos enfoques ou perspectivas de análise. Nos três exemplos, há um registro contumaz dos reflexos e injunções das formas de poder sobre a comunicação. É de fácil constatação que nos três pronunciamentos, entremeados de breves

relatos sobre as condições de seus respectivos campos de atuação, são sublinhadas as disposições dos autores em se eximirem e combater as formas mais furtivas do poder.

Com algum fatalismo, Barthes traduz um sentimento a um só tempo comum aos três autores, o de usar a ciência como um valioso instrumento para descortinar o poder, assim como para revelar seu mimetismo na linguagem:

“Alguns esperam de nós, intelectuais, que nos agitemos a todo momento contra o Poder; mas nossa verdadeira guerra está alhures: ela é contra os poderes, e não é um combate fácil: pois, plural no espaço social, o poder é, simetricamente, perpétuo no tempo histórico: expulso, extenuado aqui, ele reaparece ali; nunca perece; façam uma revolução para destruí-lo, ele vai imediatamente reviver, re-germinar no novo estado de coisas. A razão dessa resistência e dessa ubiqüidade é que o poder é o parasita de um organismo trans-social, ligado à história inteira do homem, e não somente à sua história política, histórica. Esse objeto em que se inscreve o poder, desde toda eternidade humana, é: a linguagem – ou, para ser mais preciso, sua expressão obrigatória: a língua” (Barthes, 2004: 11-12).

Em *A ordem do discurso* (2005), proferido em 1970<sup>50</sup>, Foucault se vale de um apurado exercício metalingüístico, tratando o discurso como a coluna mestra de sua fala. Em que pesem as raízes próprias que possuem as definições foucaultianas sobre poder e discurso, agrupadas sob a intenção do autor de realizar uma “genealogia” destes temas (Foucault, 1982), convém notar uma proximidade com a investigação do poder simbólico feita por Bourdieu. Quando se dirige à “apropriação social dos discursos”, Foucault imiscui-se no ideário hasteado por Bourdieu e Passeron em *Les héritiers* (2006a), ao caracterizar o sistema de educação como “uma maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo” (Foucault, 2005: 44).

Contrariando algumas expectativas, é justamente nos autores que se inclinaram de alguma maneira ao paradigma lévi-straussiano, que ocorre uma crítica aos princípios do estruturalismo. Em seus textos, Barthes e Foucault parecem concordar com a necessidade de superação da ótica estruturalista. Disso já davam provas as mudanças nos rumos dos dois autores em direção à linhagem pós-estruturalista, que foram sendo percorridas pelos autores em seus últimos livros. Ambos os novos catedráticos criticaram em seus discursos uma baliza inicial do estruturalismo, a divisão saussuriana entre *langue* e *parole*. Esta posição fora um pouco mais velada em Foucault, embora em Barthes tenha sido explícita, já que na fundação da sua semiótica, levada adiante quase que à maneira aguerrida de Durkheim para com a sociologia, foi preciso passar por cima da lingüística:

---

<sup>50</sup> Michel Foucault ingressa no *Collège de France* sete anos antes de Roland Barthes, a quem é concedida a cadeira de semiótica em 1977. Já Pierre Bourdieu se junta aos demais catedráticos, quando então pronuncia seu *Lições da aula* (2003d), apenas em 1982, dois anos após a morte de Barthes. Curioso observar que na instituição que simboliza o mais alto fazer científico francês o ingresso da semiologia ensaísta barthesiana tenha se dado anteriormente à sociologia de decantados contornos teóricos, práticos e empíricos de Bourdieu. O sociólogo jamais escondeu seu olhar torto dirigido tanto ao ensaísmo quanto ao pretense fundamento científico de diversas desinências, como a “arqueologia, gramatologia, semiologia, etc.” (Bourdieu, 2004c: 18). A estocada dada em Barthes é uma crítica ao esforço dos filósofos em “embaralhar a fronteira entre a ciência e a filosofia” (*Idem, Ibidem*, p. 18). Em seu discurso de assunção de sua cadeira na instituição supracitada, justamente, uma nova rejeição ao diletantismo: “É assim que alguns, por não repudiarem as ambições da filosofia social e as seduções do ensaísmo, que, presente em toda parte, tem resposta para tudo, podem passar toda uma vida situados em terrenos em que, em seu estado atual, a ciência está vencida já de início” (Bourdieu, 2003d: 27-28). Porém é forçoso lembrar que o próprio Barthes não se propõe como quinta-essência do fazer científico. Ao contrário, seu discurso de posse no *Collège de France* já é, desde a primeira linha, autocrítico: “Eu deveria começar por interrogar-me acerca das razões que inclinaram o Colégio de França a receber um sujeito incerto [...] E se é verdade que, por longo tempo, quis inscrever meu trabalho no campo da ciência, literária, lexicológica ou sociológica, devo reconhecer que produzi tão-somente ensaios, gênero incerto onde a escritura rivaliza com a análise” (Barthes, 2004: 7).

“Pôde-se ver que, ao longo de toda minha apresentação, passei sub-repticiamente da língua do discurso, para voltar, às vezes sem prevenir, do discurso à língua, como se se tratasse do mesmo objeto. Hoje creio realmente que, sob a pertinência que aqui se escolheu, língua e discurso são indivisos, pois eles deslizam segundo o mesmo eixo do poder. Entretanto, em seus primórdios, essa distinção, de origem saussuriana (sob as espécies do par Língua/Fala) prestou grandes serviços; ela deu à semiologia a coragem pra começar” (Barthes, 2004: 30-31).

A moderação e um certo tom comedido que ocuparam espaço no discurso de Michel Foucault em razão dos anunciados ardis da palavra desaparecem precisamente diante da crítica ao estruturalismo. O autor repele a supremacia do significante sobre o significado que antes havia pavimentado, via Saussure, o caminho analítico para os estruturalistas. Ao reconhecer os limites da análise do discurso, Foucault pondera:

“Em todo caso, uma coisa ao menos deve ser sublinhada: a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação, rarefação, enfim, da afirmação e não generosidade contínua do sentido, e não monarquia do significante” (Foucault, 2005: 70).

As recalcitrâncias com relação aos resultados de uma tarefa que ele mesmo transformou em uma quase *causa debendi* de sua filosofia, a análise do discurso, só servem de ensejo para uma afirmação que não só permite captar a vontade de Foucault em desvencilhar-se do estruturalismo, como também lança dúvidas do autor sobre a validade deste esquema

objetivista: “E agora, os que têm lacunas de vocabulário que digam – se isso lhes soar melhor – que isto é estruturalismo” (*Idem, Ibidem*, p. 70).

As trajetórias de Barthes e Foucault revelam uma tortuosidade já inerente à própria idéia estruturalista, que foi recepcionada de maneira oscilante entre a aceitação dogmática e a negação ranheta. A entrada de Claude Lévi-Strauss no *Collège de France* em 1959 para ocupar a cadeira de antropologia social indubitavelmente retrata o paroxismo da boa receptividade dada pela academia ao estruturalismo. Por outro lado, este distanciamento perceptível nos discursos de Barthes e Foucault evidencia a idéia de Giddens (1999) de que não há uma homogeneidade contínua entre pensamentos para que seja permitido falar, com a devida propriedade, em uma tradição estruturalista. Ademais, é relevante notar que ao exteriorizar uma recusa, por mais que branda, ao paradigma estruturalista, Foucault se assemelha à relação de adesão e rejeição que também Bourdieu manteve com o modelo estrutural.

Na confecção da noção de *habitus* assim como em outros pontos da sociologia de Bourdieu, tais como a percepção sobre a dominação e a violência simbólicas, transparecem a busca do autor pelos domínios sociológicos contidos na linguagem. Além de Chomsky, que subsidiou o modelo resultante na idéia de *habitus*, um dos próceres das questões da lingüística sempre a rondar a cabeceira intelectual de Bourdieu foi Ludwig Wittgenstein. Indo muito além dos limites da sua filosofia da linguagem, o pensador austríaco influencia Bourdieu em aspectos variados:

“Wittgenstein é certamente o filósofo que me foi mais útil nos momentos difíceis. É uma espécie de salvador para os períodos de grande angústia intelectual: quando se trata de questionar coisas tão evidentes como ‘obedecer uma regra’. Ou quando se trata de dizer coisas tão simples (e, ao mesmo tempo, quase inefáveis) como praticar uma prática” (Bourdieu, 2004c: 21).

Abordando as temáticas relativas à linguagem, poder-se-ia contra-argumentar que, mormente em Bourdieu, tratou-se de um tópico meramente ancilar. Definitivamente, não é esse o caso na semiótica de Barthes, tampouco na filosofia de Foucault. No que toca a Bourdieu, entretanto, por mais que estas passagens relativas aos discursos aparentem ser residuais na trajetória do autor, - a princípio *Lições da aula* é um pronunciamento como tantos outros proferidos em ocasiões distintas -, não convém negligenciar o fato de que a solenidade do momento de ingresso no *Collège de France*, no quadro acadêmico francês e europeu, sela simbolicamente o triunfo de um decurso intelectual, ao mesmo passo em que impõe aos agraciados com a cátedra, um balanço crítico de suas biografias pessoais e, sobretudo, profissionais. A forte invocação do tema por Bourdieu não se dá, portanto, em oportunidade fortuita. Ela ocorre, por certo, em um momento de intensa sobriedade. Aplicando a teoria ao próprio teórico, este átimo na carreira de Bourdieu, a assunção da cadeira no *Collège*, se vale da posição de destacado portador de capital simbólico de que dispõe o autor, a fim de sustentar-se com legitimidade, através das possibilidades da linguagem.

Visto de perto, *A ordem do discurso* (2005) de Foucault sintetiza as preocupações constantes do autor na mesma proporção em que também parece ser um prelúdio a questionamentos e preocupações intelectuais que também povoaram a sociologia de Bourdieu. O discurso metalingüístico de Foucault já assumia pontos que se revelam dos mais caros a Bourdieu, sobretudo quando da leitura de *Lições da aula* (2003d). A síntese da análise do poder com questões ligadas à comunicação e à linguagem, reluzente nos trabalhos de Bourdieu e Foucault, não é um elemento resultante de mera coincidência. Além da mútua influência existente entre os autores, partícipes de uma mesma geração e com laços de afinidades que extravasaram os limites profissionais, é salutar rever que ambos foram cientificamente modelados pela figura de Georges Canguilhem, visto como um farol intelectual por Bourdieu (Bourdieu, 2005a: 58), e a quem Foucault, ao agradecer os mestres que lhe impulsionaram, dedica o fato de ter compreendido que “a história da ciência não se acha presa necessariamente à alternativa: crônica das descobertas ou descrições das idéias e opiniões que cercam a ciência do lado de sua gênese indecisa ou do lado de suas origens exteriores” (Foucault, 2005: 73).

Não é errôneo supor que Roland Barthes, a despeito de sua linhagem comum de pós-estruturalista, talvez guarde menos semelhanças com Foucault do que as que este manteve com Bourdieu. Com efeito, proximidades científicas entre Foucault e Bourdieu retomam, com severas e indissociáveis ressalvas, a quase obsessão estruturalista pela linguagem. Paridades entre os dois discursos de ingresso no *Collège de France*, constituintes de um ritual de passagem a um seletivo grupo intelectual, servem, metonimicamente, de apêndices de trajetórias com focos semelhantes, com o destaque entre eles para a perfilhação da questão do poder. Os perfis engajados são outro ponto alto entre os autores. De resto, tem-se claros elementos que permitem delinear posições teóricas equivalentes – para muito além da simples idéia de que o que os uniu foi o engajamento de Bourdieu nos últimos anos de vida do autor. Engajamento este que foi visto por alguns como uma tentativa de emular a trajetória de Foucault.

## 9. O modelo do interacionismo simbólico

*Ao menos até meados deste século, a psicologia social associada ao conceito de interação simbólica foi provavelmente a mais importante contribuição americana à teoria sociológica.*

Talcott Parsons (apud Rocher, 1976: 22)

### 9.1. A lógica da prática e a lógica da interação: Bourdieu e Herbert Mead

A despeito da imagem cristalizada de Bourdieu como idealizador de uma teoria que superestima as estruturas objetivas, já houve momentos em que a proposta bourdieusiana muito se assemelhou com o legado subjetivista. Esta linhagem sociológica, que trafega da sociologia compreensiva de Weber à fenomenologia de Husserl<sup>51</sup>, transmitiu a impressão de que seria reavivada quando Bourdieu rejeitou a rigidez dos esquemas objetivistas, então correntes, tanto na forma do marxismo quanto sob o molde pronto do estruturalismo. Ainda

---

<sup>51</sup> Ao se falar, mesmo que brevemente, em subjetivismo em ciências sociais, cotejando a sociologia compreensiva weberiana e a fenomenologia de Edmund Husserl, não se pode deixar de mencionar seu itinerário natural, através do qual as duas vertentes foram agrupadas. Foi via Alfred Schütz que Weber e Husserl foram trazidos com mais propriedade para o mesmo grupo sociológico. Ver Schütz (1979). Bourdieu, inclusive, relata seu interesse por Schütz, cuja obra lhe havia sido apresentada por Raymond Aron (Bourdieu, 2005a: 88). Especificamente em relação ao conceito de *habitus*, a sociologia de Schütz merece ser lembrada porque foi justamente este aluno de Husserl quem traduziu o termo *Habitualität* de seu mestre para “conhecimento habitual”, abrindo as portas para que também a fenomenologia usufrísse do conceito secular, que mais tarde seria retomado por Bourdieu.

mais somada a seu faro no rastro dos elementos simbólicos, a revalorização que o autor pretendeu dar às movimentações autônomas dos agentes, reinterpretando as interações entre eles, beirou os limites da escola simbólico-interacionista. Não foi com Bourdieu, entretanto, que se deu o reavivamento dos interacionistas da Escola de Chicago, a quem nem mesmo Parsons, o maior ícone das ciências sociais nos Estados Unidos durante muitos anos, dedicou uma única palavra em sua obra maioral (Joas, 1999; Rocher, 1976).

As possíveis aproximações mais retilíneas de Bourdieu com o interacionismo simbólico foram prontamente desfeitas logo que o autor tratou de alocar seus estudos sobre as interações dos agentes no intrincado contexto do campo social. São, portanto, de todo parcas, se não completamente nulas, as influências diretas da psicologia social em Bourdieu. Por certo, George Herbert Mead e seu behaviorismo social estiveram muito distantes do modelo de ciência que o sociólogo francês procurou seguir. Ressalte-se, no entanto, que logo de início a proposta bourdieusiana arquitetada com o conceito de *habitus* se assemelha às prioridades da escola simbólico-interacionista de capturar a medida exata da influência do meio no desenvolvimento da personalidade individual.

A base teórica de referência do interacionismo simbólico pode se desdobrar em um cotejamento com duas das idéias basilares do pensamento do sociólogo francês. A noção que Herbert Mead, considerado o deflagrador do interacionismo simbólico, quis emplacar com o ingrediente analítico do *Self*, compartimentado nos tópicos *I* (eu) e *Me* (mim), guarda semelhanças com o que a sociologia de Bourdieu intencionou com a idéia de um substrato individual como produto do meio social, ou seja os conceitos inter-relacionais de *habitus* e campo.

A idéia de *Me* abarca o que há de assimilável das atitudes as mais diversas dos outros, por parte do indivíduo portador da singularidade deste *Me*. A organização destas ações dos demais agentes cabe tão somente ao indivíduo, nos limites de atuação de seu *Me*. De maneira geral, a instância do *Me* tem um papel de filtrar e catalogar o emaranhado de significados das ações dos demais membros das esferas relacionais do indivíduo (Haadad, 2003). Esta delimitação, tomada como um espaço ecoante dos estímulos desencadeados por outros

indivíduos assume uma condição bastante equivalente à idéia de campo em Bourdieu. O sociólogo francês enxergou nestas esferas sociais um produto direto e inacabado das disputas por espaços e posições sociais ali travadas. Bem próxima da interpretação meadiana do *Me*, o campo é resultado fiel do que os indivíduos dele e com ele fazem. Tal qual o *Me* do behaviorismo social de Mead, a noção de campo da sociologia de Bourdieu está sujeita às ações mais distintas dos agentes em franca disputa no espaço social.

Já a esfera do *I* compreende, para Mead, a própria resposta dada pelo indivíduo diante dos estímulos externos fornecidos pelas ações dos outros. Numa determinada situação, o indivíduo dispõe, agrupado dentro de si, de um rol de atitudes previamente assimiladas, resguardadas no *Me*. Quando submetido a novas ações externas, o indivíduo buscará uma resposta lançando mão do compartimento do *I*. Mead ressalta que, embora haja uma espécie de programação das atitudes já vivenciadas, a resposta do *I* terá sempre um caráter insondável e inesperado. Mesmo que buscada na classificação prévia do *Me*, a resposta do *I* tem o valor de uma subjetividade, sendo, portanto, impassível sequer de um vislumbre a respeito de sua réplica ao estímulo.

Por sua vez, a etapa individual do *I* tem estreita similitude com o que representa o *habitus* no esquema sociológico de Bourdieu. Em ambos os casos, as dimensões *I* e *habitus* enquadram o que desponta como de mais individual, peculiar e ímpar nos indivíduos. Os dois conceitos são ainda representações de uma categoria que, se em parte obedece a uma lógica que lhes é própria e única, respondem devotamente, entretanto, às disposições momentâneas da estrutura maior que os compreende: o *Me* no caso do *I*, e o campo, em se tratando do *habitus*<sup>52</sup>.

Há ainda uma outra coincidência entre as duas teorizações. Em Bourdieu, fica patente a ação dos agentes externos, que reverbera no interior do espaço físico ou simbólico do campo. O *habitus* individual tem sua margem própria de atuação, embora opere sempre constringido

---

<sup>52</sup> Depondo contra a autonomia do *habitus* bourdieusiano na ação do agente social, sobretudo em comparação com o modelo meadiano, o neoparsoniano Jeffrey Alexander, em seu pouco mencionado ensaio crítico sobre Bourdieu, é categórico: “L’habitus n’a pas de pouvoir autonome pour diriger l’action, au sens du ‘soi’ (*Self*) chez George Herbert Mead ou de la ‘personnalité’ chez Talcott Parsons” (Alexander, 2000: 43).

pelas pressões do campo em que está inserido. Por derivação de sentido, compreende-se que o agente é forçado a lidar e a relacionar-se com as imposições do campo, já que é neste espaço que as cartas do jogo social são postas à mesa. As mais triviais predisposições do *habitus* se tornariam letra morta sem o aval do campo: é ele quem possibilita a vazão às ações oriundas do recipiente mais individual dos agentes. O campo tem também por função dosar as pulsões e os anseios do *habitus*. Nesse sentido, as movimentações dos agentes nos limites da esfera, qualquer que seja ela, serão sempre talhadas pelas exigências e possibilidades do campo.

Esta lógica vale também para o conceito interacionista de *Me*, conforme sua apreensão pelo interacionismo simbólico. Fazendo jus às influências recebidas da psicologia, Mead concebe o *Me* com uma atribuição bem próxima do que pretendeu Freud com a noção de superego, já que a instância meadiana também filtra as pulsões do indivíduo. É este amainar das impetuosidades do *I* que faculta ao *Me* a tarefa de frear muitos dos conflitos, que se tornariam a todo momento inevitáveis se não fossem cerceadas as impulsividades dos indivíduos. A respeito disso, nos diz Axel Honneth:

“Mead insere na auto-relação prática uma tensão entre a vontade global internalizada e as pretensões da individuação, a qual deve levar a um conflito moral entre o sujeito e seu ambiente social; pois, para poder pôr em prática as exigências que afluem do íntimo, é preciso em princípio o assentimento de todos os membros da sociedade, visto que a vontade comum controla a própria ação até mesmo como norma interiorizada. É a existência do ‘Me’ que força o sujeito a engajar-se, no interesse de seu ‘Eu’, por novas formas de reconhecimento social” (Honneth, 2003: 141).

O componente do *Self* que engloba as reações verbais ou não-verbais espontâneas do indivíduo - a instância do *I* -, assim como a definição do *habitus* encetada por Bourdieu, é um patamar que nem por suas restrições aos raios da ação dos indivíduos deixa de repercutir os estímulos vindos da exterioridade; tampouco abdica de ser caudatário dos componentes

exógenos. A idéia de *Self* é precedida pela sociedade: “A sociedade representa, pois, o contexto dentro do qual o *Self* surge e se desenvolve” (Haguette, 2005: 30). A definição de Bourdieu acerca do *habitus* bem dá a medida das proximidades entre as duas noções, ressaltando a aparente dubiedade de serem instâncias autônomas na medida em que prestam contas às incitações exteriores: “O *habitus*, que é o princípio gerador de respostas mais ou menos adaptadas às exigências de um campo, é produto de toda a história individual [...]” (Bourdieu, 2004c: 131).

O sistema binário de análise do *Self* em Mead obedece em parte à mesma estruturação intrínseca da sociologia bourdieusiana, que busca lastros e explicações no peculiar casamento entre *habitus* e campo. Herbert Mead também perseguiu uma análise sociológica que respondesse, de maneira ampla e integrada, o sentido pelo qual se dá a formação individual em meio às incitações distinguidas e constantes do universo exterior. Dispensável lembrar ainda que aquilo que Pierre Bourdieu traçou com mais afinco no campo metodológico não foi mais do que um veio sociológico que só enxergou, no fim do túnel analítico do *habitus*, uma luz proveniente do conceito de campo.

Diante desta possível aproximação que se dá, seguramente, um tanto sem motivações deliberadas de Bourdieu, a constatação de Fernando Haadad soa como uma explicação *prêt-à-porter* tanto para o pensamento de Mead quanto para a sociologia de Bourdieu, desde que se substitua, é claro, *I* e *Me* pelos seus quase correlatos *habitus* e campo: “A dinâmica de *I* e *Me* explica como o indivíduo estabelece, paulatinamente, limites cada vez mais precisos, entre um mundo externo condensado em instituições e um mundo interno de vivências espontâneas” (Haadad, 2003).

Ainda em Mead, certos padrões de comportamento - assim como o fora para Freud - tendem a perder aos poucos o que há de vínculo com as intenções particulares dos indivíduos. O passo seguinte nas alterações comportamentais seria a progressiva transformação em normas sociais na medida em que as sanções decorrentes destas mesmas normas são internalizadas pelos indivíduos.

## 9.2. O interacionismo simbólico em Frankfurt

A concepção do interacionista-simbólico a respeito da identidade pessoal é forjada como uma correspondência direta das expectativas de comportamentos sociais. As instâncias do *I* e do *Me* têm o valor de verdadeiras forças gerativas de um processo de socialização. Por sinal, é Habermas quem primeiramente aponta que as trajetórias dos indivíduos, na teoria de Herbert Mead, são a um só tempo socialização e individualização<sup>53</sup>.

Um outro herdeiro da Escola de Frankfurt aponta na psicologia social de Mead um caso singular nas ciências humanas de uma teoria que calça a formação das identidades sociais na experiência intersubjetiva. Para Axel Honneth (2003), a obra de George Mead, ainda que vitimada por sua descontinuidade e desordenamento, tem uma especial importância em razão de seu alinhamento com trechos do trabalho de um homônimo seu, o filósofo Georg W. F. Hegel. Esta condição de congêneres entre as duas teorias ostenta alicerces também em Hans Joas, para quem a análise da auto-reflexividade de Mead é uma tentativa real de reconstrução do idealismo alemão (Joas, 1999: 139). A auto-reflexividade estará sempre atuante, uma vez que o agente, nas condições da sociabilidade, sabe-se uma fonte de estímulo para seu parceiro, mensurando, pois, os reflexos de suas ações.

Assim como na ruptura epistemo e metodológica que Bourdieu pretendeu levar adiante, os trabalhos de George Mead se distanciam das teorias clássicas de comportamento, exatamente ao enfatizar a experiência interna do indivíduo, usando como plataforma inicial o

---

<sup>53</sup> Ressaltando que Mead se interessa pelas *condições sócio-cognitivas da internalização*, Habermas destaca que mais do que o processo de individualização e socialização, o interacionismo simbólico converge com Freud na demonstração de como são formados alguns padrões de comportamento a partir da conduta inicial dos agentes: “Como se sabe, Freud e Mead supuseram ambos, de maneira concordante, que os padrões de comportamento particulares se desvinculam das intenções e dos atos de fala contextualizados de pessoas particulares e assumem a figura externa de normas sociais, na medida em que as sanções a eles associadas são *internalizadas* isto é, integradas na personalidade da pessoa em crescimento e, assim, tornadas independentes do poder de sanção das pessoas de referência concretas” (Habermas, 2003: 188).

“todo social”. Ao estabelecer uma concepção interpretativa e dialógica com relação às duas esferas, social e individual, Mead torna-se um ponto de interseção entre duas linhas de reflexão estado-unidenses no estudo da filosofia da consciência. Por um lado, há em Mead uma teoria psicológica do comportamento, que tenciona captar as reações dos indivíduos a partir da forma como reagem às ações dos agentes exteriores; por outro, sua filosofia analítica da linguagem encampa uma maneira singular de conceber e interpretar as tentativas de estabelecimento de formas comunicativas.

Habermas detecta nestas teorizações de Mead um ponto privilegiado de interpretação acerca da comunicação entre os agentes. A concatenação dos foros individuais *Me* e *I*, na maneira com que preenchem o *Self*, soa-lhe como uma saída criativa e inovadora para escapar dos meandros enredadores da filosofia da consciência. Estes encadeamentos, ressaltando as perspectivas dos papéis comunicativos assumidos pelos indivíduos, expõem com clareza a relação entre a identidade de um grupo e a identidade dos que dele fazem parte. Por certo, este veredicto demonstrado por Habermas não parece concordar com a idéia de que a definição meadiana acerca da comunicação é mal fundamentada<sup>54</sup>.

O elogio habermasiano e a utilização de Mead na sua teoria da ação comunicativa podem esconder a repercussão negativa do que pareceu uma guinada meadiana rumo a uma sobrevalorização da coletividade. Também à maneira habermasiana de comunicação (Freitag, 2005), as relações meadianas entre os agentes se dão num fluxo intermitentemente contínuo, e com o estabelecimento de sentido de forma conjunta e recíproca. A incursão que a teoria de Mead fez pelas instâncias mais exteriores ao agente central da análise da interação, salientando as expectativas e apreensões do outro, e com isso acrescentando uma boa dosagem de sociologia ao que antes era só psicologia social, ressoou a alguns interacionistas como um errôneo deslocamento de perspectiva. Este era inclusive o mote da crítica do pragmatismo de John Dewey a George Mead. A crítica permanece ruidosa até que Mead sagra-se como o autor da melhor resposta a um problema de junção da filosofia pragmática com psicologia social

---

<sup>54</sup> Exemplo desta crítica a Mead pode ser encontrado na afirmação abrupta e sentenciosa de Boudon e Bourricaud, em comparação do simbólico-interacionista com o trabalho de Saussure: “Mead esclarece mal a noção de comunicação” (Boudon & Bourricaud, 2000: 495).

antiutilitarista e a sociologia. A teoria da ação simbolicamente mediada aponta para esquemas e expectativas mútuas de comportamentos a partir dos quais os atores sociais são impelidos a reagirem às próprias ações e, com elas, representar as ações dos outros.

Por sua atenção a trechos da teoria de Mead, Jürgen Habermas foi também o mais aparente – e certamente o único – liame entre a Escola de Frankfurt e um círculo de questões próprias do interacionismo. O ápice de seu ladear com algumas tomadas da perspectiva meadiana se dá em 1981, na *Theorie des kommunikativen Handelns*, momento no qual o autor menos se assemelha à teoria crítica de Frankfurt (Freitag & Pinheiro, 1993: 14). A própria formação de Habermas em pragmatismo e análise lingüística o credenciava como um quase interlocutor velado de Mead e companhia entre os demais membros do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. De fato, por mais que os acenos do autor à tradição interacionista fossem progressivamente intensificados à medida que ele próprio ganhava espaço entre os frankfurtianos, esta atitude muito pouco ou nada influenciou nos rumos da Escola, já que para Marcuse ou Adorno, o interacionismo jamais foi levado a sério como uma relevante proposta teórica (Honneth, 1999). Cabe aqui então a dedução de que o desdém quanto a essas questões instigantes a Habermas tenha sido, talvez, uma das razões pelas quais Horkheimer o recebera de maneira tão gélida e soberba (Deroche-Gurcel, 2002: 29).

Numa experiência anterior a Habermas, Erich Fromm, mesmo que não declaradamente, ventila através de suas obras, na porção que lhe cabe na Escola de Frankfurt, tópicos caros à perspectiva interacionista. No livro *Escape from Freedom*, de 1941, Fromm termina por raspar em searas mais meadianas, apesar de que o caminho pelo qual lá tenha chegado seja de todo incomum aos interacionistas, a saber, a teoria freudiana. Fromm concebe uma interação social que compreende uma noção individual de instinto, na lídima acepção de Freud. Acrescido a esse elemento, entretanto, o autor elenca a participação de “instintos sociais”, aí interpretados como uma configuração da natureza íntima do indivíduo que ocorre no nível circunscrito à interação social (Honneth, 1999: 534).

Habermas se aproxima de G. H. Mead em razão do autor estado-unidense levar a cabo uma leitura dos elementos simbólicos que, diferentemente da leitura dos simbolismos em

Bourdieu, reconhece ali sobretudo a primazia de uma esfera de comunicação. Mead e toda a tradição interacionista que a partir dele se engendrou, se esforçando para torná-lo num quase xamã da Escola de Chicago, vêem nos símbolos verdadeiros pontos de mediação através dos quais vários indivíduos podem compreender-se e comunicar-se mutuamente. Para ele, é justamente a comunicação o elemento primordial e melhor caracterizador da assertiva apregoada pela escola da qual Mead foi um notável expoente: a comunicação é definida, antes de tudo, como uma interação. O interacionismo simbólico de Mead compreende, pois, que o mundo é literalmente dividido por significados que usamos através da linguagem. Somente os signos comunicantes poderão surgir e modelar o comportamento (Haguette, 2005).

Mesmo que subvencionado pelos caminhos apontados na teoria de Mead, Habermas, segundo a visão de Honneth, não conseguiu superar uma limitação da Teoria Crítica já presente desde os primeiros trabalhos dos frankfurtianos. Trata-se da falta de uma mediação entre as estruturas econômicas determinantes e a socialização do indivíduo. A existência deste hiato, evidente mesmo na ação comunicativa habermasiana, é designada por Honneth como um incômodo “déficit sociológico” da Teoria Crítica (Nobre, 2003). É inquestionável o fato de que a crítica de Honneth está circunscrita às cercanias da proposta frankfurtiana do Instituto de Pesquisa Social. Contudo não é vedada a observação de que esta constatação, a saber, a ausência de uma ponte entre as ingerências das estruturas objetivas e os imperativos dos indivíduos, transposta para a sociologia como um todo, foi o próprio germen da idéia bourdieusiana de *habitus*.

### **9.3. Divergências entre Bourdieu e a Escola de Chicago**

Com efeito, o interacionismo simbólico – termo por sinal cunhado por outro Herbert que não Mead, Blumer – fundamenta-se no desenvolvimento de um esquema analítico da sociedade e das condutas humanas, que envolve idéias básicas relacionadas a grupos humanos

ou sociedades, interação social, objetos, o ser humano como ator, a ação humana, além das interconexões das linhas de ação. Neste modelo, a comunicação desponta como produto da reciprocidade entre os indivíduos.

Conforme estabelece o interacionismo simbólico oriundo do tronco de Mead, a interação não admite que entre os indivíduos não haja de maneira alguma uma existência compartilhada. Esta mesma interação não existirá entre os atores sociais se eles porventura permanecerem, uns em relação aos outros, exteriores, distanciados e completamente indiferentes. Indo além, a linha sociopsicológica enfoca os processos de interação, reportando-lhes um acentuado conteúdo simbólico.

A interação simbólica, ainda à maneira de Mead, vale-se de um fundamento indelével do behaviorismo em sua acepção original, designado primeiramente por Watson e, em seguida, aperfeiçoado por Skinner. Mead absorveu por completo o ingrediente histórico da psicologia behaviorista, na qual as situações e vivências anteriores seriam as alternativas de respostas às condições suscitadoras de uma ação (Homans, 1999). Ao *Me* é dada esta atribuição de agrupar e recompor atitudes previamente catalogadas, prontas a serem reutilizadas tão logo ele seja acionado a responder a um estímulo externo. Conforme o modelo asseverado por Watson, antes de desembainhar uma resposta qualquer, o indivíduo busca em seu leque de opções algo condizente à incitação sofrida. Os respingos deste behaviorismo atingem também Bourdieu, já que a idéia do *habitus* é toda ela recheada dos componentes históricos que limaram o perfil do agente. Em suma, o *habitus* nada mais é do que repercussões e ecos contínuos daquilo em que o campo dele se encarregou de transformar. Todavia, nenhuma das remotas aproximações entre as duas teorias pôde blindar o interacionismo simbólico de uma das *boutades* mais freqüentes de Bourdieu, que, com o conceito de campo a tiracolo, tentava aumentar a dose de objetivismo na perspectiva da Escola de Chicago: “as interações simbólicas dependem não apenas de estruturas da estrutura do grupo no interior do qual se realizam mas também de estruturas sociais em que se encontram inseridos os agentes em interação, a saber, a estrutura das relações de classe” (Bourdieu *apud* Miceli, 2004: XXVII).

Há que se considerar, entretanto, que, apesar dos pontos de contato, o behaviorismo, conforme seu modelo clássico, não concorda em exatidão com as formulações delineadas por Mead. Este foi o motivo maior que levou o autor a acrescentar o epíteto “social” ao seu próprio behaviorismo<sup>55</sup>, que foi a designação sob a qual esteve reunida a obra de Mead até que em 1937 Herbert Blumer, num artigo para um manual sobre a Escola de Chicago, se encarregasse de nomeá-la como posteriormente ficou conhecida, interacionismo simbólico. O desapego com a caracterização e rotulação de sua obra transmite a idéia de que esta postura tenha sido uma constante em Mead, que de fato não parece ter tido entre suas preocupações precípua a de delimitar rígida e milimetricamente as fronteiras de sua teoria, como pode atestar com algum estrondo a maneira já desconexa e intermitente de sua obra, publicada só postumamente. Portadores de uma identidade coxa, tanto o resgate do legado de Mead quanto a própria auto-afirmação do interacionismo simbólico como vertente sociológica se dão numa clara oposição de Herbert Blumer à teoria parsoniana (Alexander, 1999). Em termos de uma linguagem sociológica, o hermetismo esquematista de Parsons foi suplantado pelas constantes metáforas do interacionismo simbólico (Nunes, 2005).

A rejeição a uma primazia parsoniana e a tentativa de desbancá-la foi um dos pólos de apoio para o surgimento do interacionismo simbólico. Como um outro alicerce igualmente crucial para aquilo em que se transformou a teoria da interação simbólica, deve ser invocado o exemplo da velha Escola de Chicago, cuja influência em medida alguma foi menosprezada pelos membros da nova guarda. Pelo antigo grupo de expoentes daquela universidade, compreende-se os quadros do heterogêneo núcleo de pesquisadores e teóricos que, não obstante a inexistência de um programa comum e concreto de pesquisas, obteve alguma influência na sociologia norte-americana de 1890 a 1940 (Joas, 1999).

É através da noção bourdieusiana sobre os elementos simbólicos que se torna permitido com mais propriedade estabelecer uma separação abismal entre sua teoria e o interacionismo de Herbert Mead. Esta oposição é mais palatável diante do “erro interacionista”, conforme

---

<sup>55</sup> As diferenças não são de maneira alguma desprezíveis. Mead desencadeia um “Behaviorismo social, distinto do behaviorismo radical de John B. Watson, fundador do behaviorismo em psicologia” (Haguette, 2005: 26). Para uma idéia do behaviorismo de J. B. Watson e seu aperfeiçoamento por B. F. Skinner, ver Homans (1999).

denominação do próprio Bourdieu, o qual se fundamenta em agrupar nuances variadas e distintas das relações entre os indivíduos sob um teto único das formas de comunicação (Bourdieu, 2006b: 11). Isto implica em ignorar silenciosamente a eloquência de certos mecanismos simbólicos de interação entre os indivíduos. Significa ainda fazer ouvidos moucos às relações de força corriqueiramente estabelecidas entre os agentes. No interacionismo simbólico prevalece inclusive um certo desmazelo com a natureza da interação estabelecida entre os indivíduos, sem que se preocupe em destacar o quão conflitante ou harmoniosa é esta interação. Para Bourdieu, a comunicação, ao contrário do que o interacionismo faz supor, não cala as dominações simbólicas no instante em que os agentes se relacionam, mas se deixa revelar um canal único e singular de estabelecimento de tensões diversas, mediadas sempre pela violência, poder, capital simbólicos:

“É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço de sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’ ” (*Idem, Ibidem*: 11).

Outro hiato admitido pelos interacionistas é ainda mais imperdoável diante do que preconizou a sociologia de Bourdieu. O componente do poder, tão caro também à tradição foucaultiana e weberiana, permanece intocado, adquirindo aspectos secundários, quando não de todo desprezíveis para os objetivos do interacionismo. A importância deste elemento social por sobre os indivíduos e grupos, assim como a questão da dominação, é sistematicamente descurada pelos adeptos da vertente analítica aberta por Mead (Joas, 1999: 130). Diante do empenho bourdieusiano de vasculhar inclusive os aspectos simbólicos do poder, este dar de ombros à questão, levado adiante pelos interacionistas, constitui um sólido fator separador entre as duas vertentes.

Contra Mead e a favor de Bourdieu, pode-se levantar a questão dos métodos de análise, suscitando a existência de uma certa penúria metodológica nos trabalhos do expoente maior do interacionismo. Inclusive Herbert Blumer reconheceu o fato de que posicionamentos metodológicos bem definidos são lacunas cabais de diversos dos autores do interacionismo simbólico, tais como Dewey, Cooley, Redfield, Thomas e outros, além, evidentemente, do próprio Mead. Depositando-a em seu devido lugar de origem, a carência metodológica da teoria interacionista reluz como uma penosa herança da velha Escola de Chicago que nem a sagacidade intelectual dos interacionistas ou mesmo o êxito de seus trabalhos souberam debelar. Mais do que resultado de um mero descuido, esta falha pode significar um dos possíveis mais retumbantes fracassos da teoria meadiana. Haja vista sua firme crença, que o autor compartilhava com alguns dos filósofos seus contemporâneos, de que uma psicologia de métodos empíricos poderia contribuir imensamente para a compreensão das particularidades cognitivas do ser humano (Honneth, 2003). Este calcanhar-de-aquiles da teoria interacionista, quando levado às últimas conseqüências, foi ainda um dos motivos da cisão que fez surgir a Escola de IOWA, alternativa, também simbólico-interacionista, à Escola de Chicago (Haguette, 2005).

É verdade que o *habitus* guarda afinidades com alguns esquemas do interacionismo simbólico. Isto não invalida o fato de que, do legado da Escola de Chicago, Bourdieu não fez questão de agregar muito à sua sociologia. Entretanto, certamente os correligionários de Herbert Mead, além dele mesmo, apesar de suas trajetórias ao redor da universidade da metrópole dos Grandes Lagos, não foram nomes presentes entre as hostes de desafetos seus certa vez agrupados sob a pecha de “Chicago Boys”<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> A designação foi dada numa entrevista de Bourdieu a Maria Andréa Loyola. No trecho, o sociólogo chamava atenção para acontecimentos de efeitos retardados, especialmente no mundo do trabalho. As mudanças estavam já visíveis no Brasil, Argentina e França. Tais transformações, segundo o autor, teriam sido guiadas pelos “Chicago Boys”. Ao ser perguntado sobre quem seriam os “Chicago Boys”, Bourdieu responde serem os defensores do neoliberalismo, ou “As pessoas que venderam um modelo econômico neoliberal radical, como as que aconselharam Pinochet, e que estimularam a aplicação desse modelo” (Bourdieu, 2002: 23). “Chicago Boys” é claramente uma referência pejorativa aos economicamente doutrinados por aquela instituição de ensino, já que a Universidade de Chicago tem, há algumas décadas, se firmado na condição de *alma mater* do neoliberalismo.

## 10. O Paradigma Funcionalista

*Nenhuma teoria social pode ser levada a sério hoje se não estiver pelo menos relacionada a Parsons.*

Jürgen Habermas (apud Alexander, 1999: 71)

Antes de ser sucessivamente desdorado no que significou um vasto escopo explicativo, o modelo funcionalista obteve uma hegemonia rara e controversa dentre o rol de tendências e perspectivas nas ciências sociais. É válido dizer ainda que poucos estertores de resistência pró-funcionalismo foram tentados desde que Giddens, em 1976, com seu *As novas regras do método sociológico* fincou o marco definitivo da deposição do modelo funcionalista. Como um sensível medidor da vasta influência do funcionalismo, pode-se catar como ilustração a maneira nada anódina com que as vertentes opostas a ele o encararam. Em um caso extremo nas ciências sociais, a demarcação de espaço a partir dos óbices dados pelo cabedal funcionalista afetou uma série de correntes e perspectivas de análise, a ponto da oposição ao modelo do funcionalismo ser antes um elemento comum a uma característica distintiva.

Quando a intenção é traçar a importância e o espaço sociológicos da teoria funcionalista, muito ajuda a noção bourdieusiana de campo científico, ou do subcampo sociológico, especificamente, como um espaço social de conflito e disputas permanentes entre os agentes. Algumas das razões para a ascensão e o ocaso do paradigma funcionalista só se encontram visíveis a partir do instante em que se tem a sociologia da sociologia como ponto de partida. Este ramo metalingüístico da ciência da sociedade, revalorizado após as

significativas contribuições de Bourdieu, aponta os traços para circunstâncias diversas que alicerçaram e solaparam o funcionalismo. Como um fato amparador da idéia de análise das funções das estruturas sociais, há no início, o vínculo, mesmo que brando, de Malinowski e Radcliffe-Brown, os pais fundadores da vertente, com os ímpetus de expansionismo colonialista do império britânico (Melatti, 1978), o que só elevava o estudo de sociedades tidas como primitivas ao nível de uma questão de Estado. Em um momento seguinte, muito ajudou a primazia da sociologia norte-americana, cuja ascensão se beneficia do esfacelamento do campo intelectual europeu, ainda vitimado pelas sucessivas Guerras Mundiais. Na contabilidade do triunfo dos métodos e das visões funcionalistas, não pode ser deixado de fora o sensível aporte conferido pelo departamento de Estado norte-americano, em um momento no qual também o setor privado estado-unidense pretendeu dar azo à sociologia<sup>57</sup>.

O germen da idéia funcionalista só se manifesta em definitivo quando se distancia um pouco de suas investidas feitas pela antropologia e é inoculado na ciência da sociedade. O sociólogo filho de protestantes do Colorado, ao ter contato com Malinowski consegue dotar a idéia funcionalista de um arcabouço teórico melhor definido. Através de sua linguagem hermética, Talcott Parsons, o autodeclarado “incurável teórico” (Rocher, 1976: 11; Treviño, 2001: XXVI) reveste o funcionalismo de um esquema teórico-conceitual paradigmático.

O funcionalismo em geral, mas principalmente na sua acepção mais encorpada, o modelo parsoniano, interpreta a sociedade como um complexo intrincado por estruturas e sistemas auto-complementares, encadeados à maneira das engrenagens de um sistema

---

<sup>57</sup> À guisa de exemplo cabal sobre a espaiada proeminência do funcionalismo na sociologia, em meados do século XX, pode ser recordado o caso brasileiro. Florestan Fernandes, a mais eminente figura das ciências sociais brasileiras inicia seu percurso intelectual – cuja trajetória se confunde com o próprio percurso da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da maior instituição de ensino nacional, a Universidade de São Paulo – com as atenções voltadas ao funcionalismo. Florestan obteve o título de mestre em 1947 com a dissertação *A organização social dos Tupinambá* e concluiu o doutorado em 1951, com a tese *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (2006), mostrando-se nos dois casos, profundamente influenciado pelo funcionalismo. Também sua posterior tese de livre-docência versou sobre a pertinência da análise funcionalista (Cf. Cândido, 2001). Mesmo tendo se agarrado com fervor ao marxismo em seus últimos anos de vida, os primeiros passos da trajetória de Fernandes ilustram a difusão do funcionalismo para muito além da sociologia norte-americana, que no contexto da USP precisou remar contra a maré da excessiva presença francesa na instituição. Inclusive o maior mentor da idéia funcionalista, Talcott Parsons, reconheceu a importância sociológica de Florestan Fernandes, ao saudá-lo efusivamente, em 1966, quando da visita do sociólogo brasileiro à Universidade de Harvard (Laraia, 2006).

mecânico. Vista deste ângulo, a sociedade é “uma das espécies de sistema social. Por sua vez, o sistema social é um dos subsistemas primários do sistema humano de ação, sendo os outros organismo comportamental, a personalidade do indivíduo, e o sistema cultural” (Demo, 1985: 41). No jargão corrente, fruto da influência de Durkheim, a sociedade é comparada com um organismo composto por diversos órgãos. *Mutatis mutandis*, os sistemas (político, econômico, social, etc.) mencionados por Parsons são os equivalentes funcionalistas aos campos na sociologia de Bourdieu. Aos subcampos em que se dividem os campos bourdieusianos, pode-se contrapor os subsistemas de que trata Parsons.

Na análise do subsistema da personalidade, Parsons partilha com Bourdieu a idéia de um substrato social que corre por dentro da individualidade. O sociólogo americano, porém, não buscou um conceito genuinamente sociológico, tal como a noção de *habitus*, mas exercitou seu pluralismo científico reconhecendo partes das idéias freudianas de id, ego e superego. A tomada da personalidade como um sistema de ação é em Parsons o ponto mais próximo de Bourdieu<sup>58</sup>. Os autores se entendem perfeitamente quando se atêm às disposições motivadoras da ação social, para as quais os dois sociólogos também chamam atenção. Como tudo na lógica funcionalista, a personalidade tem sua função própria na estrutura sistematizada. Só a personalidade dos indivíduos canaliza a ação social, servindo de motivação às atitudes dos atores sociais. Na base das personalidades individuais, Parsons tratou de acentuar a existência de disposições apreendidas a partir do meio social, em uma formulação bastante próxima da idéia de *habitus*. Compreendidos em seus devidos espaços de atuação e

---

<sup>58</sup> Alain Caillé ressalta uma outra aproximação possível entre o filho de protestantes do Colorado, Talcott Parsons e o *paysan* de Béarn, Pierre Bourdieu. Já nas propostas fulcrais dos autores, Caillé enxerga a ambição quanto aos respectivos projetos sociológicos como um ponto comum. Com efeito, a teoria da prática bourdieusiana não é heurísticamente distinta do modelo parsoniano de dar cabo a uma “teoria voluntarista da ação”. Em outro trecho mais à frente, o autor afirma que *Le métier de sociologue* de Bourdieu, Chamborderon e Passeron trata dos autores clássicos da sociologia imbuído do mesmo intento com que Parsons os tratara em sua obra principal, *The structure of social action*. Caillé, reiterando suas críticas infatigáveis ao sociólogo francês, inclusive sustenta semelhanças entre a inspiração subjacente às duas teorias, que é a economia política, via Alfred Marshall no caso de Parsons, e através do marxismo no caso de Bourdieu. Seguindo adiante, o sociólogo do paradigma do dom maussiano afirma:

“Bourdieu jouit sur son rival de la supériorité d’une économie matérialiste, c’est-à-dire d’une économie qui a au moins l’avantage d’affirmer certaines propositions substantielles (même fausses, il y a au moins quelque chose à discuter) au lieu de se contenter d’énoncés purement formalistes. Là où la théorie formaliste se clôt immédiatement en tautologies, la théorie substantialiste ne débouche sur la tautologie qu’après avoir moulu quelque grain” (Caillé, 1987: 113).

vistos como componentes de seus respectivos modelos explicativos, o *habitus* e a idéia que embasou a noção parsoniana de personalidade buscam iluminar as motivações da atuação dos indivíduos. Em Bourdieu, esta busca está destacada no uso constante da idéia de *habitus*; em Parsons, por sua vez, encontra-se evidenciada na tentativa do autor de mensurar a “árvore genealógica das disposições”.

Embora não seja tão expressivamente central para o funcionalismo, a personalidade é elevada à condição de um subsistema social em si, atitude que no léxico parsoniano significa emprestar a este componente uma inegável importância. À personalidade do ator social é dado, portanto, um caráter epistemologicamente bem próximo dos sistemas sociais mais cruciais para o modelo de Parsons, mesmo sendo esta personalidade atomizada em suas dimensões (Parsons, 1973a). Ao realçar a importância das disposições adquiridas pelos indivíduos, Parsons quis dizer que “a orientação dos processos de ação correspondentes gira em torno dos esforços do ator para obter satisfações e evitar privações, definidas umas e outras à luz da estrutura de sua personalidade” (Parsons, 1973b: 57).

As privações e satisfações de que fala Parsons deságuam na não menos importante noção de papel social. Similar ao que Durkheim também fizera a respeito da consciência coletiva, o funcionalismo declara as satisfações pela ação social como vindas do cumprimento dos indivíduos dos seus papéis sociais. *Grosso modo*, os papéis são as atribuições sociais dos indivíduos. Nas definições da sociologia parsoniana a noção de papel adquire uma relevância capaz de sobrepor-se à própria idéia de indivíduo como elemento analítico: “a unidade mais significativa das estruturas sociais não é a pessoa, mas o papel” (Parsons et alii, 1973c: 61). A medida exata da ação social, escopo e essência da apreensão sociológica da realidade, é fornecida pela relação entre o papel social e a personalidade. Assim sendo, “personalidade e estrutura de papéis são sistemas estreitamente interdependentes” (*Idem, Ibidem*, 65).

A visão que Parsons tem sobre a personalidade não comporta disposições que não tenham sido apreendidas em vida social. Já Bourdieu, apesar de se atentar muito mais às disposições que são produto da totalidade incorporada, não deixou de problematizar a idéia sempre em voga de que as disposições são inatas nos agentes. Com isso Bourdieu pretendeu

clarificar o *habitus* no seu componente social, oriundo dos campos de atuação, visando permitir que a análise sociológica pudesse manejar com maior destreza as constantes impressões fatalistas e deterministas que sempre vêm à tona no debate sobre as ações sociais. Parsons neste ponto também quis estabelecer rigidamente os limites de seu esforço teórico, negando espaço em sua análise funcionalista às disposições (*need-dispositions*) tidas como inerentes aos indivíduos desde o nascimento. As características apontadas como inatas nos indivíduos estão impreterivelmente excluídas do foco parsoniano. A opção de Parsons aí é por afugentar quaisquer semelhanças entre suas intenções e a teoria dos instintos, à época em voga na psicologia.

A internalização de estruturas que paulatinamente moldam a personalidade não é para o modelo funcionalista tão fluida quanto pretende ser a internalização de que trata o *habitus* bourdieusiano. Mesmo assentada em diferenças significativas, a forma como o modelo parsoniano enxerga a incorporação feita pelo indivíduo das estruturas exteriores é sensivelmente eivada da psicologia de matriz freudiana. Esta influência torna-se mais palpável na categorização de fases de desenvolvimento e gênese da personalidade, através das quais o autor demonstra o percurso de uma organização psíquica nos atores sociais.

Ainda ao coligir o modelo de Parsons e a noção bourdieusiana de *habitus*, parece claro que a crítica segundo a qual Bourdieu explica mal a introjeção das disposições tem fundamento. Talvez pela facilidade com que Parsons se distanciava da sociologia, ancorando trechos de sua obra na psicologia, seu modelo esmiúça melhor o processo de assimilações das disposições que compõem a personalidade. Em Bourdieu, entretanto, apesar da importância da idéia de *habitus*, são parcamente relatados alguns detalhes da formação destes compartimentos individuais (Kaufmann, 2003), restando a impressão de que o autor não quis se aprofundar nos recônditos do *habitus*.

A rigor, pode-se lembrar que a relação entre *habitus* e campo reveste-se de uma lógica sistematista que lembra muito a estrutura funcionalista de jaez parsoniano. Na cata das correlações entre *habitus* e campo, o esquema que leva à análise empírica é sistêmico. Ele deriva do princípio de que a dinâmica social se dá no interior de um campo, um segmento do

social, cujos agentes, indivíduos e grupos têm disposições específicas, assim denominadas *habitus*. A sustentação do campo, na condição de espaço social, é dada pelos valores ou formas de capital que lhe traspassam. As lutas sociais, características indeléveis dos campos, e que reiteram um postulado muito marxista, o da sociologia do conflito (Demo, 1985: 66-104), regem a dinâmica interna em cada unidade social. Nessas lutas, nas quais os agentes procuram manter ou alterar as relações de força e a distribuição das formas específicas de capital, são levadas a efeito estratégias não conscientes, que se fundam no *habitus* individual e dos grupos em contenda. Os determinantes das condutas individual e coletiva são as posições particulares de todo agente na estrutura de relações. O desenrolar do sistematismo do processo chega ao ponto de, nos campos, o *habitus* socialmente constituído por embates entre indivíduos e grupos, determinar as posições que, por conseguinte, reunidas em conjunto, determinarão o *habitus*. Entretanto, cabe ressaltar que aproximações entre o modelo bourdieusiano e o paradigma funcionalista não são oriundas da mesma cepa. A princípio, a sociologia de Bourdieu ganha forma já no apagar das luzes da hegemonia da idéia funcionalista, que, apesar de alguns esforços concentrados (Münch, 1999), jamais voltou a ocupar o espaço que antes lhe fora de direito, por mais que Jeffrey Alexander, inclusive, tenha encabeçado a tentativa de soerguer a “moribunda tradição funcionalista” (Vandenbergh, 2000: 14).

Rigidamente, deve-se reconhecer que a primazia do modelo funcionalista de matiz parsoniano se dá também pela robustez teórica de sua produção, embora seja antes de tudo reflexo da aparente tibieza da própria tradição funcionalista. Bem à maneira do estruturalismo, que irrompe mais em razão da virtuosidade de alguns de seus próceres do que propriamente pela solidez da corrente teórica, o funcionalismo, não fosse Parsons, talvez estivesse alijado das listagens das escolas sociológicas mais influentes. Isso porque o modelo de análise funcional nunca se estruturou de fato como uma égide única sob a qual se abrigou um vasto grupo de teóricos e pesquisadores, que mantiveram entre si uma comunhão de influências e uma identificação nos seus objetivos. A despeito das inegáveis contribuições de Radcliffe-Brown (1978) e Malinowski, a idéia funcionalista só acaba medrando de vez no terreno norte-americano, após a adesão irrestrita de Parsons. Malinowski, aliás, dos poucos artigos que escreve sobre o método funcionalista, dois são póstumos (Durham, 1978), fato que deve ser

levado em conta na contabilização da repercussão do funcionalismo, mesmo que se faça valer, entretanto, a assertiva lévi-straussiana de que o antropólogo estudioso dos trobriandeses foi muito melhor observador do que teórico (Lévi-Strauss, 2003: 32). Em que pese os sensíveis avanços da segunda geração funcionalista, encabeçada por Robert Merton, Parsons sempre foi o expoente luminar da idéia. Sem ele, o funcionalismo seria esvaziado em sua ampla difusão, estando fadado a repercutir tão somente no nicho antropológico.

A fragilidade da tradição funcionalista esteve exposta já no início de suas delimitações, nas divergências quanto ao ponto central da idéia: a noção de função. A julgar pelas discordâncias sobre os significados deste conceito, que guarda diferenças abissais entre Malinowski, Radcliffe-Brown e Parsons (Melatti, 1978: 24), é de se pensar que a própria matriz durkheimiana do funcionalismo foi abalada em seus eixos.

A origem inglesa do funcionalismo, com Malinowski e Radcliffe-Brown à frente, serve para reforçar a idéia de como alguns círculos da sociologia norte-americana sempre estiveram mais abertos às influências emitidas em língua inglesa, assimilando mal ou tardiamente o legado europeu produzido fora dos limites do Reino Unido. Mesmo tendo o francófono Durkheim como o verdadeiro mentor das idéias disseminadas pelo funcionalismo, há que se considerar, no contexto norte-americano, o caráter mais atento às questões domésticas, bem como o estado pouco permeável às idéias européias. Tirante o alemão Georg Simmel, a sociologia estado-unidense pouco tinha assimilado do legado europeu. Para que o funcionalismo ganhasse um conteúdo menos local, foi preciso que Parsons a partir de 1925 passasse uma temporada na Universidade de Heidelberg, a *alma mater* da tradição alemã nas humanidades, e assim se deixasse influenciar pelas idéias de Weber, então um autor desconhecido entre os sociólogos do novo mundo. Lá, Parsons teve como professores três entusiastas de peso do pensamento weberiano: o irmão caçula de Weber, Alfred Weber, Karl Jaspers, e seu xará Karl Mannheim (Treviño, 2001: XVII).

Quando se dá conta das possibilidades franqueadas pela sociologia weberiana, Parsons não só trata de elencar o sociólogo alemão entre suas maiores influências, como também decide traduzir, por conta própria, Weber para o inglês. De Weber permanece inconfundível o

papel da ação social como mote de sua estruturação teórica, fato já enfatizado por Parsons em sua obra capital, *A estrutura da ação social*, de 1937. Ademais, na biografia de Parsons não pode faltar de modo algum a nota especulativa de que seu interesse por Weber e a relação que ele traçara entre o surgimento do capitalismo e a ética protestante, podem ter sido um reconhecimento tácito de que ninguém soube desenhar tão bem o ambiente puritano em que o próprio Parsons foi criado. Sem dúvida alguma, no entanto, é no quesito relativo às influências francesas de seu modelo sociológico que Parsons esbanja sua desenvoltura teórico-conceitual, já que, mesmo ruminando toda sua forte e ruidosa carga durkheimiana, consegue realçar com naturalidade as proximidades entre sociologia e psicologia (Parsons, 1976a) no paradigma funcionalista. Prova irrefutável de que a temporada passada na *London School of Economics* e na Universidade de Heidelberg não foram suficientes para aplacar em Parsons sua linhagem de autêntico expoente da sociologia norte-americana, que havia sido francamente mais influenciada por Gabriel Tarde do que por Durkheim (Rocher, 1976).

Apesar de apoiar-se sobremodo no legado de Émile Durkheim e Max Weber, dois autênticos europeus, Talcott Parsons fez questão de subestimar a obra de um dos pensadores mais eloqüentes do século XIX no continente europeu, Karl Heinrich Marx. As razões para a deposição de Marx foram sempre nebulosas, sobretudo porque não se deu de modo algum em função do desconhecimento de Parsons sobre sua teoria. Sua tese de doutorado, defendida em Heidelberg, analisou o capitalismo a partir das noções de Weber, Pareto e Marx. O fato que mais causa estranhamento quanto ao posterior silêncio sobre Marx ocorre porque Parsons sensivelmente convergiu com o propósito do autor renano de *Rheinland-Pfalz* em não trancafiar a análise do capitalismo nos limites da sociologia, apostando, pois, em um lançar de olhos a partir da perspectiva econômica, política e até psicológica. Esta estratégia ao invés de lograr na sua aparente pretensão de neutralizar o marxismo, pela forma silenciosa com que se deu, sem nenhuma menção sobre suas razões, acabou açulando algumas críticas a respeito de uma postura antimarxista em Parsons. Com efeito, Parsons teve sempre como foco e modelo a sociedade americana, onde o marxismo na sociologia – e também fora dela - nunca foi mais do que marginal ou residual. Por convicção ideológica ou percepção científica, Parsons contribui para que assim o continuasse. Nos Estados Unidos, a falta de lastro do pensamento do “pai do

socialismo científico” acabou garantindo que também a idéia socialista nunca se desenvolvesse por lá, fato já atestado pelos questionamentos de um alemão colega de Weber em Heidelberg, Werner Sombart, que em seu ensaio de 1906, se perguntava *Why is there no socialism in the United States?*. Embora pudessem ter sido mais bem esclarecidos, os motivos para esta indiferença de Parsons com relação a Marx e ao marxismo, que foi seguramente uma escolha e não lapso, podem estar na opção epistemológica de livrar-se do primado do conflito como foco da apreensão sociológica. De posse da herança durkheimiana, o funcionalismo apega-se de maneira aguerrida à questão da ordem social, deixando às favas as possíveis mudanças advindas dos conflitos, o que freqüentemente é apontado como sintoma do conservadorismo desta perspectiva (Lazarsfeld, 1970). De fato, a rejeição ao paradigma da sociologia do conflito vale muito e só é mais justificável para o caso norte-americano, no qual a estabilidade dos quadros políticos, sociais e econômicos foi inaudita para os padrões europeus.

Pode-se imputar como causa da significativa redução da primazia funcionalista o motivo que antes a alavancara como opção sociológica: a vasta ou quase desmesurada pretensão explicativa. Não raramente, entretanto, torna-se constatável que a sociologia está repleta de exemplos para negar que esta característica tenha sido exclusividade do funcionalismo. Cumpre lembrar que vastas possibilidades de aplicação na análise foi um quesito dos mais ventilados também para o *habitus* bourdieusiano. É patente, porém, que o funcionalismo excede no tom quanto às ambições de aplicabilidade. Relativizando o esquema funcionalista no espectro temático estado-unidense, tem-se a impressão de que a possível voragem explicativa que os antifuncionalistas apontaram no modelo parsoniano foi, na verdade, um alargamento de perspectiva defronte a uma sociologia ora marcada pelos estudos sobre conflitos (Dahrendorf, 1982), ora focada na interação entre os agentes. A aceitação maior dada ao funcionalismo se explica também pelo redimensionamento do enfoque sociológico que ele promoveu, depondo parte de uma perspectiva mais infinitesimal de análise, que se traduzia, sobretudo na Escola de Chicago, no interacionismo simbólico. Quando distanciada da perspectiva interacionista, a sociologia americana não tinha ido muito

além do institucionalismo de Thorstein Veblen<sup>59</sup>. Todos os elementos estão à mão para que se afirme que a deposição deste paradigma da sociologia americana pelo funcionalismo não foi gratuita. A abrangência do modelo parsoniano é desde o início resultado de uma proposta teórica de ambições universalistas, que visava fazer da teoria geral da ação uma teoria bastante alargada nas suas aplicabilidades. De uma só tacada, Parsons com sua concepção epistemológica, a partir da viga da sociologia, pretendeu abarcar também a psicologia, a economia e a política.

A crítica sobre a universalidade a que se propunha o modelo funcionalista, mantida em sua essência, vale também para as utilidades com que Bourdieu pretendeu empregar a idéia de *habitus*. Embora com todas suas fragilidades, a noção de *habitus*, desde o início, já foi originalmente forjada como uma instância mediadora entre o indivíduo e sociedade, o que em termos gerais a credenciaria a se interpor como um mecanismo analítico viável em situações e casos distintos da relação composta por agentes e instituições. Entretanto, a crítica sobre a generalidade do modelo funcionalista, que poderia também borrifar desconfianças nas fartas ambições do conceito bourdieusiano, se guia pela idéia de que o “incurável teórico” Talcott Parsons, talvez como resultado da sua conhecida misantropia (Laraia, 2006), não soube projetar empiricamente o valor de sua teoria da ação social, o que no contexto científico norte-americano de sua época, excessivamente empirista e um pouco receptivo à teoria, não era nada promissor<sup>60</sup>. Pode-se dizer, aliás, que contra esta crítica Bourdieu tornou-se mais imunizado desde que fez questão de escolar o *habitus* na prática da pesquisa.

---

<sup>59</sup> Embora minimamente mencionado ou mesmo lembrado, Thorstein Veblen também fez um uso comedido da noção de *habitus*. Em escrito de 1899, o sociólogo norte-americano tergiversa sobre o conceito, falando em “*habitus mental predatório*”, em seu artigo *The theory of the Leisure class* (Cf. Wacquant, 2004).

<sup>60</sup> O veredicto de que Parsons foi autor de um arcabouço sociológico puramente teórico, apesar da quase consensualidade que adquire, é severamente retrucado por ninguém menos do que o próprio Talcott Parsons. De fato, no capítulo 18 de seu mais seminal trabalho, *The structure of social action*, intitulado “Empirically Verified Conclusions”, Parsons veementemente insiste que seus esforços para construir um esquema teórico geral resultaram em um trabalho empírico, afirmando também que o que ele escrevera foi em definitivo uma tese empírica. Ainda segundo seu raciocínio, as teorias são por si só “fatos” que podem ser verificados pelo método empírico:

“In the first chapter it was stated that this study should be considered as an attempted empirical verification, in a particular case, of a theory of the process by which scientific thought develops, the theory that was there outlined. (...) This study has attempted throughout to be an *empirical* monograph. It has been considered with facts and the

Por outro ponto de suposta fragilidade conceitual, porém, Bourdieu e Parsons se encontram proximamente conectados. Quase tão difundida quanto a própria teoria funcionalista foi a crítica de que, sob todos os moldes em que se apresentou, o funcionalismo se prestou tão somente à manutenção da ordem e a uma excessiva negligência quanto às mudanças sociais. A eleição da temática da ordem social como o ponto central de ótica funcionalista, também a partir do enfoque hobbesiano (Treviño, 2001: XXXII), redirecionou a análise sociológica para longe da questão da mudança através do conflito, o que por fim alimentou nos antifuncionalistas a certeza de que o filão trabalhado por Parsons primava pela manutenção do status quo. No fluxo da corrente, só reforçaram a crítica o foco excessivo do funcionalismo sobre a sociedade norte-americana, a grande alavanca do capitalismo no século XX, assim como a preterição com que Marx foi tratado.

O rótulo de vertente sociológica domesticada e dócil às injunções do sistema seria mais tarde decisivo para que o funcionalismo fosse defenestrado da sua condição de vertente maior. Este exemplo se aplica quase que inteiramente na trajetória do *habitus* bourdieusiano. Tal qual o modelo funcionalista, a idéia de Bourdieu foi reiteradamente apontada como insuficiente e incapaz de dar conta dos processos, naturais ou atípicos, que levam à mudança social. Ainda por esta visão o *habitus* está condicionado à apreensão da realidade social estática, sendo limitado, portanto, na detecção dos movimentos contestadores da ordem vigente.

---

understanding of facts. The propositions set forth have been based upon facts, and direct references to the sources for these facts have been given throughout in footnotes” (Parsons, 1968: 697).

## 11. Percursos do *habitus*: fragilidades e acertos da noção aristotélica à mediação bourdieusiana

*Hesitei bastante antes de evocar (...) as leituras equivocadas que são feitas, com freqüência, de meu trabalho. E superei a tentação de ignorá-las, apesar de quão evidente é o tanto de preconceito que as impulsiona como qualquer leitor de boa fé poderá perceber, no intuito de levar até o fim a preocupação de explicar e de me explicar.*

Pierre Bourdieu (2001b: 75)

*O que afinal, torna os reclames tão superiores à crítica? Não aquilo que diz a vermelha escrita cursiva elétrica – mas a poça de luz que a espelha sobre o asfalto.*

Walter Benjamin (1995: 55)

### 11.1 O sentido do *habitus*

O conceito de *habitus* se pautou por um esforço resolutivo de reafirmação do postulado durkheimiano segundo o qual “o social se explica pelo social”. Imbuído de uma dose cavalaresca de crença na autonomia explicativa da sociologia quanto aos aspectos da vida social, confiança

esta que causaria assombro à maleabilidade epistemológica de algumas escolas sociológicas, a idéia de Bourdieu foi a de estipular de ponta a ponta os limites de atuação dos sociólogos. Não se trata de impingir ao *habitus* um substrato tácito de um arremedo de código deontológico acerca das atribuições dos cientistas sociais. Mas parece claro que o *habitus* conceitualmente encerra em si uma carga norteadora das manobras possíveis à pesquisa social. A forma como Bourdieu se utilizou desta noção de *habitus* dita, sem dispensar um certo tom professoral, como o pesquisador pode proceder nos levantamentos sobre a realidade social, quais estruturas devem observadas, que mecanismos merecem atenção maior, e em que medida a autonomia dos agentes deve ser contemplada.

Reduzindo-o em seu espectro mais prosaico quanto às relações humanas, não restam dúvidas de que o conceito de *habitus* trata diretamente de um processo cabal da vida em sociedade: a socialização dos indivíduos. Assentando base nos primórdios das ciências humanas, a idéia de como os indivíduos se relacionam e se inserem no meio social é a pedra de toque do conceito de *habitus*. Em termos práticos e mais próximos do uso que Bourdieu lhe proporcionou, o termo pode ser um valioso instrumento na análise das estruturas das classes sociais, e na lógica da reprodutibilidade das relações entre os indivíduos e as instituições. A socialização, ponto central da alternativa que a idéia bourdieusiana sintetiza, trata dos processos contínuos através dos quais, desde o primeiro instante da vida social, os indivíduos estão submetidos. Socializar-se implica assimilar normas comportamentais, interiorizar modos de linguagem, adequar-se a padrões pré-estabelecidos de conduta e, sobretudo, estabelecer a vida social sobre patamares mínimos de compartilhamentos valorativos e culturais.

É imperioso reconhecer, entretanto, que a trivialidade desta forma clássica de socialização não é objeto primordial da atenção bourdieusiana, inclusive e principalmente quando se trata do significado teórico-conceitual do *habitus*. Rigorosamente, no léxico próprio da sociologia de Pierre Bourdieu, a idéia de socialização vem absorvida pelo processo de incorporação da totalidade, ou, dito de outro modo, o mecanismo segundo o qual se dá a formação do *habitus* nos agentes sociais. Na descrição da trajetória de moldagem do *habitus*, que é a um só tempo, um decurso individual, social e sociológico, Bourdieu subvencionou a

idéia com diferentes aplicabilidades, todas elas de alguma maneira provindas da paternidade multifacetada da idéia de *habitus*.

A amplidão concedida à ferramenta epistemológica que o conceito de *habitus* representa se traduz nas múltiplas searas em que Bourdieu se utilizou da idéia, numa demonstração interminável sobre as situações teóricas e empíricas com as quais o conceito poderia contribuir. Entretanto, em algumas passagens menos comentadas de Bourdieu, há ressalvas quanto às características específicas dos *habitus*. Nestes casos, o autor tinha a pretensão de desalojar o termo de sua redoma puramente teórica e aterrizar-lo no chão instável da pesquisa empírica. Brevemente, estipulando etapas gerais do desenvolvimento do *habitus*, Bourdieu acaba quebrando a rigidez monocromática que cerca a idéia, que, apreendida superficialmente, não parece distinguir as formas variadas de disposições e características internalizadas pelos indivíduos, nas mais distintas exposições sociais a que estão sujeitos. São então mencionados o *habitus* primário e o *habitus* secundário. No primeiro caso, visava-se rotular o leque de disposições primeiramente apreendidas, em geral como produto do convívio familiar, e resultantes dos primeiros estágios vivenciados de socialização, que poderão se mostrar, com efeito, cruciais para todo o decurso posterior dos indivíduos. Aí está em observância o papel preponderante do núcleo familiar na internalização paulatina das estruturas externas. Bourdieu não detalha o processo, embora seja escusado afirmar que no bojo destas primeiras disposições estão contidos aspectos típicos das formas características de vida do respectivo grupo social. Os *habitus* secundários referem-se mais diretamente aos estágios seguintes, às disposições apreendidas nos diferentes círculos em que o agente se insere (Corcuff, 2001). O *habitus* primário servirá de base para as novas características, colhidas em novos ambientes sociais. No processo incessante de introjeção, a alardeada “interiorização da exterioridade”, os agentes depositam camadas sucessivas de aptidões, adaptações e injunções em seus *habitus* particulares, assegurando sempre uma conduta em sintonia com o respectivo campo social.

Em um ponto crucial, esmiuçado mais detidamente em *La Distinction* (1979), Bourdieu trata dos chamados *habitus* de classe. Dando um aspecto muito mais palpável à idéia, a detecção dos componentes que promovem as indisfarçáveis distinções sociais se dá no

encalço das formas específicas dos *habitus* de cada grupamento social. Bourdieu congrega sob a batuta do *habitus* as disposições endêmicas das classes sociais, cujas existências são visíveis aos olhos nus dos indivíduos em sociedade. Do mesmo modo que não é preciso ser sociólogo para notar as nuances encapsuladas nas clivagens sociais, Bourdieu pleiteou demonstrar que não é preciso que os agentes experimentem trajetórias e vivências milimetricamente equânimes para que partilhem uma visão de mundo única, e um extenso cacho de disposições comuns frente à vida social. O *habitus* se reproduz *in vivo*.

Por mais que possa sobrar em Bourdieu uma carga de inovação e ruptura, o autor se beneficiou de uma idéia já testada e submetida a provas por séculos a fio nas ciências humanas. Antes de servir aos propósitos bourdieusianos, junto com o conceito de campo, e ainda muito antes de ser encampado com maior vigor pela sociologia, o *habitus* já havia sido um ponto fecundo de reflexão filosófica. Em Aristóteles, a fonte originária da idéia, o *habitus*, ainda fragmentado, pode ser tanto comportamental quanto intelectual e moral. Já no autor grego o conceito se encontrava subdividido em dois compartimentos específicos, armazenando cada qual as disposições referentes à sua área de domínio. Por *ethos* entendia-se o rol de formas interiorizadas da moral, balizadoras das condutas relativas aos valores. Já o *hexis*, como um segundo compartimento do *habitus*, visava abarcar as disposições mais propriamente atinentes às posturas corporais, embora tenha se desdobrado em vários usos, bastante maleáveis. Em resumo, ambos os veios em que se divide o *habitus*, na sua acepção originária, são duas faces de uma mesma moeda identitária, de modo que “andar com o tronco erguido ou curvado, ser desajeitado ou ter facilidade nas relações interpessoais são manifestações da *hexis* corporal. Enfim, considerar determinado indivíduo como pequeno, mesquinho, ou, pelo contrário, generoso, brilhante, depende do *ethos*” (Bonnewitz, 2003: 78). Há ainda, bem menos mencionado, o componente do *eidos*, um modo de pensar específico, apreensão intelectual da realidade, que é princípio de uma construção da realidade assentada em uma crença pré-reflexiva de que os instrumentos de captação da realidade estão permeados pelas próprias diretrizes desta realidade:

“o corpo está no mundo social, mas o mundo social está no corpo (sob a forma de *hexis* e *eidós*). As próprias estruturas do mundo estão presentes nas estruturas (ou melhor, os esquemas cognitivos) que os agentes empregam para compreendê-lo: quando é a mesma história que sobrepõe o *habitus* e o hábitat, as disposições e a posição, o rei e sua corte, o patrão e sua empresa, o bispo e a sua diocese, a história se comunica de algum modo consigo mesma, reflete-se nela própria” (Bourdieu, 2001b: 185).

Em resumo, o *habitus* é composto pelo *ethos*, que congrega os valores em estado prático, não-consciente, que regem a moral cotidiana (diferentemente da ética, o estado teórico, argumentado, e codificada da moral, o *ethos* é um conjunto sistemático de disposições morais, de princípios práticos); pelo *eidós*, um modo de pensar específico, apreensão intelectual da realidade que se funde em uma cosmovisão pré-reflexiva do indivíduo; e, *last but not least*, pelo *hexis*, que agrupa um rol de princípios interiorizados pelo corpo: posturas, expressões corporais, uma aptidão corporal que não é dada pela natureza, mas adquirida pela sociabilidade.

Mais ao largo das discussões acerca de minúcias diferenciadoras dos três componentes, entretanto, é na idéia de *hexis* que se pode localizar mais facilmente os termos e usos que desembocaram no *habitus* tal qual Bourdieu o apresenta. A idéia de *hexis* possibilitou também um manejo mais desenvolvido com categorias filosóficas de pensamento. Os empregos dados a esta estrutura testemunham uma certa desenvoltura teórica do conceito, já na utilidade com que a filosofia grega o concebe. É de se espantar que já Aristóteles tenha manobrado o *hexis* como um operador intermediário entre categorias diametrais e distintas, tais como ação/disposição, exterioridade/interioridade, e quiçá entre sociedade/indivíduo. A presença desta utilidade na idéia, mesmo que germinal, traduz a quase atemporalidade das questões que o próprio Bourdieu pretende atender.

Sob a pena do primeiro dos filósofos escolásticos, Boécio, que traduz alguns tratados aristotélicos, e depois sob o manejo de São Tomás de Aquino em sua *Summa Theologiae*, o

*hexis* passa a ser designado *habitus*, que por sua vez provém do particípio passado do verbo *haver*, que significa ter/possuir. Ou seja, o termo *habitus* originalmente é o “tido”, “adquirido”. A partir daí consolida-se o cisma conceitual que acabou segregando *ethos* e *hexis* do uso comungado que de início se pretendia com as duas idéias. Em seguida, a retomada feita por Marcel Mauss, sempre bastante hesitante com relação ao uso do termo em latim, reafirma a vocação da idéia em abarcar as disposições atinentes aos aspectos físicos e corporais, já que ele também se fia novamente apenas no *hexis*, relegando à pré-história do conceito o seu uso casado com o *ethos*. Reforçando o *hexis* como instância puramente corporal, Mauss teve ainda uma vontade declarada de desvencilhar o *habitus* de seus penduricalhos mais metafísicos, pejorativamente falando, e que antes estiveram acomodados de modo mais adequado, por certo, no *ethos*. Só mesmo com a interferência de Bourdieu o *habitus* voltará a reunir os compartimentos distanciados ao longo da trajetória errante do conceito. O outro acréscimo que Bourdieu faz à idéia, acoplando-a à noção de campo social, vale lembrar, é uma quarta perna explicativa, vinculando mais diretamente as esferas sociais ao que antes era só a *hexis*, *eidós* e o *ethos*.

### **11.2. O *habitus* sob Marcel Mauss**

O *habitus* sob o domínio de Marcel Mauss é um capítulo à parte na história do conceito. Deve-se a este autor, o sobrinho de Durkheim que esparrama o legado do tio pelo campo científico europeu e que primeiro e mais tenazmente planta a semente da antropologia, um dos empregos mais frutuosos da idéia de *habitus*. É até natural, inclusive, identificar Marcel Mauss como a mais portentosa fonte de influência em Bourdieu a respeito da idéia. Em que pesem, inclusive, as ingentes modificações que Bourdieu realiza em relação à matriz maussiana da idéia de *habitus*, no contexto sociológico francês, foram as noções de técnicas corporais do autor e seu uso do *habitus* que mais assopraram a poeira secular que se depositava sobre o conceito, desde os escolásticos medievais. Até na ruptura que Mauss fez

questão de travar em relação às acepções anteriores do hábito-*habitus* já se divisa um uso mais prático e relevante dado ao termo, que só a partir deste emprego direcionado de Marcel Mauss reassume um lugar menos fosco no arcabouço conceitual das ciências humanas. Bem longe da centralidade que Bourdieu confere ao tema, Mauss trata do *habitus* como um componente quase ancilar em sua teoria, apesar de este seu uso centrado nas noções de técnicas corporais já ter retirado a idéia do ostracismo no qual se encontrava. *Les techniques du corps*, no entanto, inicia e evidencia uma contribuição significativa no decurso do conceito de *habitus*.

Antes de tudo, em nenhuma medida o *habitus* é para Mauss tão vasto e crucial como o fora para Bourdieu e alguns outros autores. A questão da dádiva, do *potlatch*, ou mesmo do fato social total são tópicos severamente mais tratados e debatidos. Contudo, o uso tímido do *habitus* não significa um descuido de Mauss com o conceito, já que ele mesmo frisou não ignorar a trajetória anterior ao seu uso. Por sinal, o emprego dado ao *habitus* por Mauss, mesmo que sumário, é dos mais obsequiosos. Seu trato com as complexidades e as nuances que a idéia traduz está esboçado nos cuidados e nas hesitações com os termos, ora utilizando-o em latim, ora assumindo-o na forma francesa sob aspas. Em *As técnicas do corpo*, publicado em 1934 no *Journal de psychologie*, ele enfatiza:

“Assim, durante muitos anos tive a noção da natureza social do ‘*habitus*’. Observem que digo em bom latim, compreendido na França, ‘*habitus*’. A palavra exprime infinitamente melhor que ‘hábito’, a ‘*exis*’ [hexis], o ‘adquirido’ e a ‘faculdade’ de Aristóteles (que era um psicólogo). Ela não designa os hábitos metafísicos, a ‘memória’ misteriosa, tema de volumosas ou curtas e famosas teses. Esses ‘hábitos’ variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição” (Mauss, 2003: 404, aspas e grifos do autor).

Mauss se apóia no *habitus* tratando-o como uma instância que encerra disposições relativas às posturas corporais. *Les techniques du corps* é na verdade um arrazoado repleto de exemplos sobre o quão próximos da cultura são os diversos usos dados ao corpo. Muito mais do que reacender a utilidade do conceito de *habitus*, o que Mauss pretende é demonstrar em linhas gerais as maneiras “pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (*Ibid.*: 401). A partir de relatos bem autobiográficos, inclusive, o autor exemplifica a pluralidade de modos e ensinamentos da natação; a diferença por ele observada entre franceses e ingleses na maneira de cavar um buraco com uma pá, fato cuja observação foi possibilitada pela sua atuação na Primeira Guerra Mundial; a forma como certos povos amamentam seus bebês; ressaltando em todos os casos o erro – antes por ele também cometido - de pressupor que só há técnica quando há instrumento.

Apesar da insistência do autor sobre as de técnicas puramente corpóreas, a apreensão do *habitus* feita por Mauss não é nada reducionista. Alargando as extensões da idéia, o autor dá azo a uma acepção do conceito na psicologia – domínio da publicação para a qual se destinava, inclusive, o artigo sobre o tema. Além disso, fica claro também que a perspectiva maussiana reconhece o conceito, ou antes de tudo, as disposições que ele encerra, como objeto comum a diversas áreas do conhecimento, da biologia à psicologia, da antropologia à fisiologia, esta última vista como uma ciência irmã da sociologia (*Ibid.*, 409), preceito que fora, aliás, herança comtiana (Lévi-Strauss, 2003: 45). Todo este trajeto interdisciplinar, entretanto, é amainado pela afirmação sentenciosa no final do artigo, que, retomando a importância da sociologia, diz que as engrenagens biológicas, psicológicas e fisiológicas não podem ser encaradas como causas das disposições dos indivíduos. Elas, as diversas disposições incorporadas, estão sujeitas à matéria estudada pelos sociólogos, já que as técnicas corporais são sempre dadas “pelas circunstâncias da vida em comum, do convívio” (Mauss, 2003: 420).

### 11.3. Usos anteriores do *habitus*: o silêncio habitual de Bourdieu

De fato, as passagens em Bourdieu que se refere mais profundamente à trajetória pré-bourdeusiana do *habitus* são pobres. O oposto é o que se verifica a respeito dos usos que ele próprio faz do conceito, sempre esmiuçando definições e aventando suas margens de aplicação. Por certo, boa parte das vezes nas quais Bourdieu se atém mais detidamente à idéia, sua atenção está concentrada em um exemplo prático ou em uso específico que ali se faz do *habitus*, ou seja, o conceito está amparado sob a descrição de sua aplicação em um determinado campo de ação. Isso não é suficiente para invalidar a crítica de que o Bourdieu pródigo em minuciar os usos que ele próprio fez do conceito, é notavelmente – quiçá olímpicamente - mais comedido quando se trata de demonstrar os usos não bourdieusianos do *habitus*. As menções escassas e rarefeitas reforçam a idéia de que, ao tratar dos demais autores que se utilizaram do conceito, Bourdieu não faz mais do que verter os demais exemplos numa explanação *pro domo sua*.

Causa estupor que mesmo depois de mais de quarenta anos de existência sob sua lavra, Bourdieu não tenha tratado mais do que epidermicamente a origem do conceito de *habitus*. As passagens que versam sobre o “velho conceito aristotélico-tomista” (Bourdieu, 2004c: 22) são em geral apenas notas rápidas e anódinas. Não se discute que tenha sido ele o responsável pelo maior resgate já experimentado pela idéia desde sua aparição na Grécia clássica, abordando-a com mais ênfase do que o próprio São Tomas de Aquino. Nem se pode ignorar, sobre a noção de *habitus*, a perspicácia do autor com o estabelecimento de um apêndice lógico-conceitual, a idéia de campo. Entretanto, a carência que há em Bourdieu de um levantamento mais preciso sobre a trajetória da idéia de *habitus* faz respingar no sociólogo uma certa inapetência soberba quanto aos possíveis empregos relevantes dados ao conceito ao longo dos séculos. Alguns dos usos do *habitus* ou do hábito - corruptela também utilizada em certos autores -, por mais que tenham sido desastrosos ou residuais em passagens diversas, mereceriam uma menção menos tacanha por parte daquele que foi quem mais se serviu das validades analíticas do *habitus*. Em alguns trechos, a maneira pouco ou nada alusiva a outros autores faz supor da parte de

Bourdieu um certo solipsismo na abordagem histórica da idéia, que, como ele próprio sempre ressaltou, deveria ser tomada metodologicamente de maneira diacrônica.

Mais do que isso, levando às últimas conseqüências, o silêncio de Bourdieu parece relevar até uma nódoa de negligência do autor que tanto se esmerou em reportar-se aos membros luminares da tradição nas ciências humanas. Não pode ser outro o motivo, já que a erudição de Bourdieu e seu mergulho profundo na matéria o impediam de simplesmente desconhecer os usos, anteriores ao seu, dados à noção de *habitus*.

Não é caso de se apresentar silente diante do fato de que nomes de peso, inclusive ocupantes de postos fora das ciências humanas tenham tergiversado sobre o tema. Nestes casos, a crítica de Jean-Claude Kaufmann (2003) merece alento. De maneira ruínosa, atabalhoada ou contributiva, Pavlov, Lamarck e até Darwin se ocuparam do *habitus*, buscando cada um a seu modo uma aplicação em seus campos de pesquisa. Nos primórdios de uma divisão mais sólida entre sociologia e psicologia, John B. Watson, criador do behaviorismo, alimentara a idéia de encaixar a noção de *habitus* em suas teorizações, tendo logo recuado no intento ao perceber que as disposições agrupadas nos *habitus* individuais são impermeáveis ao método *sine qua non* do behaviorismo, a observação laboratorial.

Já devidamente nos domínios da sociologia, George Herbert Mead, retomando o behaviorismo de Watson e reconstruindo-o como “social”, aplica a noção de *habitus*, sem conseguir, entretanto, vazar a idéia nem mesmo para o restante da Escola de Chicago, tampouco para a sociologia norte-americana. Indiscutivelmente ofuscado diante dos demais conceitos do behaviorismo social, e ainda esmorecido por seu caráter apenas introdutório, o *habitus* de Mead foi salientado, no entanto, como uma estrutura similar à noção bourdieusiana sobre a idéia. Sublinhando que os hábitos envolvem concomitantemente o social e o individual, Mead sentencia: “A estrutura da sociedade reside nesses hábitos sociais e é apenas na medida em que podemos integrar em nós esses hábitos que nos tornamos nós mesmos” (Mead *apud* Kaufmann, 2003: 133).

O posicionamento de Bourdieu dá a impressão de ter sido gritantemente descurado com usos anteriores do *habitus*, sobretudo quando se chega às acepções dadas por sociólogos de peso. Embora de um modo um tanto breve e até fortuito, ninguém menos do que Émile Durkheim abordara o tema. Em um artigo intitulado *La science positive de la morale en Allemagne*, o sociólogo mentor do fato social excursiona pela idéia de *habitus*:

“o indivíduo é demasiado pouca coisa para poder abalar a sociedade. Sem dúvida que os hábitos úteis de que é o iniciador são bem capazes de se generalizarem um pouco, mas não podem ultrapassar um círculo muito restrito; não podem, de modo algum, estender-se para além da família, do pequeno mundo dos amigos ou da empresa. É assim que nascem as modas, os usos. Porém, o que distinguirá sempre os usos dos costumes, é que não têm força obrigatória. (...) Qualquer costume social tem por origem um outro costume social. (...) Dentro desta seqüência ininterrupta de costumes que se engendram uns nos outros, nunca nos apercebemos do mínimo vazio nem do mais pequeno encaixe por onde se pôde introduzir o artifício individual” (Durkheim *apud* Idem, *Ibidem*: 128).

Dentre a trinca de clássicos totêmicos da sociologia, Marx, Durkheim, e Weber, é dedutível que Bourdieu tenha tido com este último uma relação menos alvoroçada do que com os outros dois. São muito mais constantes as passagens, sobre temas variados, em que Bourdieu discorda, critica ou expõe fragilidades a respeito de Durkheim e Marx – talvez mais deste do que daquele. Diferentemente do sociólogo alemão de Erfurt, pai da *verstehende Soziologie*, que sempre teve os homens como os objetos centrais de seus estudos (Jaspers, 2005), Bourdieu acabou se consagrando mais como um estudioso das estruturas objetivas (Corcuff, 2001). As diferenças, entretanto, podem até realçar algumas semelhanças. Sobre Maximilian Weber há um número sensivelmente maior de alusões e citações nas quais se verifica um certo comedimento de Bourdieu em criticá-lo de modo mais afiado. Essas sutilezas no tratamento dos autores clássicos, que poderiam transparecer preferências não declaradas em outras oportunidades, permanecem, entretanto, no plano das suposições, já que

nunca foram objetos de detalhamento por parte do autor. A começar, Bourdieu mostrou-se convicto de que “a resposta à pergunta de saber se um autor é marxista, durkheimiano ou weberiano não acrescenta praticamente nenhuma informação sobre esse autor” (Bourdieu, 2004c: 41). Mas convém lembrar que o manuseio menos crítico de um determinado autor abre espaços para as suposições sobre as filiações teóricas de quem a ele se refere. No caso de Weber, as referências e proximidades não se mostraram suficientes para que Bourdieu insistisse em localizar alguma semelhança entre seu conceito de *habitus* e o *ethos* weberiano.

Sabe-se que a matriz teórica com a qual Weber circula pelas relações entre a ética protestante e o espírito do capitalismo (1967), a saber, a noção de *ethos*, pertenceu originariamente ao conceito de *habitus*. Desde a origem aristotélica, a *hexis* e o *ethos* corresponderam, respectivamente, às disposições relativas ao corpo e aos aspectos morais no indivíduo. Sem dúvida de que este fato confere a Weber a titularidade por ter sido mais um autor a trabalhar a idéia de *habitus*, ainda que ela então estivesse estiolada e que sua abordagem tenha sido indireta.

O próprio Jean-Claude Passeron, parceiro intelectual de Bourdieu em diversas empreitadas sociológicas, e a quem também não se pode negar uma co-paternidade na revivescência do conceito de *habitus*, reafirma o quão untuosa é a diferenciação entre *habitus* e *ethos*:

“No entanto, o *habitus* só se deixa discernir utilmente do *ethos*, do costume ou dos hábitos sociais, contraídos paulatinamente – estes também se encontram na origem de ações recorrentes -, quando o definimos, seguindo Weber, como ‘conduta de vida’ precocemente organizada numa socialização específica, exigível em cada ato e instante da vida, sistematizada por uma propaganda ou pastoral, mantida e justificada segundo as normas e regras de uma ‘ordem legítima’. Em outras palavras, o *habitus* é o motor de uma dinâmica de racionalização e de unificação da ação social. O próprio Weber, que só o emprega em alguns ‘casos’ extraordinários – moral espartana do ‘heroísmo’, visão calvinista da salvação para o ‘ascetismo secular’ ou educação confuciana do nobre

letrado -, sempre ressaltou a raridade desse *habitus* e, portanto, sua eficácia excepcional na homogeneização das condutas, quando se analisam os diferentes princípios de conformidade social, comparando os efeitos do *ethos* religiosos, econômicos ou políticos ao longo de diversas civilizações” (Passeron, 2005: 42-43).

A bem da verdade, o *ethos* a que tanto se reporta Weber não mira no alvo das disposições puramente físicas, assim como não trabalha nem minimamente com algo correlato com a idéia de campo, o subsídio imprescindível da noção bourdieusiana. Porém, torna-se uma evasiva inutilmente frágil contra-argumentar que Weber se reporta a algo distinto das acepções possíveis do *habitus* quando trata do *ethos* protestante. O *ethos* tornado famoso com a descrição dos primeiros puritanos norte-americanos, e que abarca um rol de prerrogativas éticas, morais e até ideológicas, manteria o mesmo sentido, caso, hipoteticamente, fosse substituído pelo conceito de *habitus* de Bourdieu. A Bourdieu, entretanto, não ocorreu em nenhum momento listar o *ethos* weberiano como uma desinência perdida do *habitus* clássico, mesmo que *in statu nascendi* os dois termos tivessem um sentido comum.

#### **11.4. Fragilidades do *habitus***

No que foi apontado sucessivas vezes como um calcanhar-de-aquiles do conceito bourdieusiano de *habitus* parecia reluzir uma limitação da idéia quanto às suas possibilidades de apreensão da mudança social. Bourdieu esteve às voltas com as críticas constantes de que o ponto central de sua teoria, por privilegiar as disposições já previamente adquiridas, descurova das transformações paulatinas a que estão suscetíveis os grupamentos sociais. Neste quesito a idéia de Bourdieu foi cronicamente incomodada. Há mais: segundo a crítica, a noção de *habitus* ainda não se prestaria a nada mais além de um corte transversal na sociedade estudada, o que significaria engendrar uma análise sintomaticamente enviesada. O embate contra a

anunciada desatenção de Bourdieu com as transformações sociais é travado com o pano de fundo da querela uma vez representada por institucionalismo versus teoria dos conflitos. Novamente, entra em jogo a objetiva a partir da qual se observa os movimentos da sociedade e de seus indivíduos.

O problema da transformação social está ainda contido na bifurcação clássica do enfoque analítico: se na ação individual ou no movimento coletivo. É negando a separação completa das duas alternativas que a sociologia de Bourdieu logra passar um pouco ao largo da questão da transformação social em oposição à manutenção da ordem. É temerário apontar que o *habitus*, na condição de instrumento analítico-conceitual, tome partido por um ou por outro quadro, ou mesmo que eleja os graus específicos das alterações sociais. Por certo, a vocação diacrônica do *habitus* induz a uma leitura apenas retrospectiva dos acontecimentos, fazendo com que a análise transite em um terreno mais estático e menos acidentado.

De fato, tomando unicamente as disposições inculcadas nos agentes e apreendendo-as como características já curtidas pela vivência social, é de se pensar que o conceito não consiga abarcar acontecimentos e transformações menos remotos. Antes de fazer coro à crítica, entretanto, há que se buscar as reais fontes alimentadoras do *habitus*. Parece claro que Bourdieu temeu que seu conceito caísse em algum mutismo psicologizante, e que pretendeu se livrar deste ponto enredador dotando a idéia de *habitus* de algumas dobradiças que a conectassem com o contexto social mais amplo. Este passo teórico só foi alcançado através do conceito de campo, que visa dimensionar o espaço social superior que ecoa nos *habitus* individuais. O vínculo direto com o campo é o que impede o *habitus* de se tornar uma instância individualizante e alheia às mudanças operadas no nível da coletividade. Para todos os efeitos, se desatada sua ligação com o campo, o *habitus* esvazia-se por completo tanto na sua tarefa vocacional de esquadrihar a individualidade do agente, quanto no seu sentido teórico-conceitual.

Ora, o epicentro de todas as transformações sociais não é outro senão o próprio *habitus*. Caso não tenha a capacidade de repercutir no núcleo de disposições interiorizadas pelos indivíduos, os *habitus* dos agentes, fica reduzido à nulidade qualquer acontecimento

ocorrido no campo social. A idéia de estratégias eleitas pelos indivíduos, e com as quais eles circulam pelo campo social, visa justamente preencher um espaço mais direto de estímulos vindos do campo para os agentes, tentando contemplar meandros ainda não completamente introjetados pelo *habitus*. As estratégias, variáveis e inconstantes, são sempre substituídas com a intenção de aceder os indivíduos com os novos estímulos dados pela instância externa. Nessa autonomia intrínseca em selecionar as melhores estratégias de atuação está a própria força gerativa do *habitus*. É a posição do *habitus* entre o inconsciente-condicionado e o intencional calculado que a ele confere sua relativa autonomia. Ela existe ainda em razão dos indivíduos carregarem apenas potencialidades objetivas associadas à trajetória de existência social, que, embora enviesadas, tendem a se transformar conforme às disposições do campo. Com esse modelo, Bourdieu pavimenta ainda mais a fronteira entre o *habitus* e seu respectivo campo, já que as estratégias são escolhidas a todo instante pelos agentes sempre com a intenção de equalizar as disposições individuais com as alternativas do quadro social.

Do mesmo modo que Durkheim (2003) estipulava o suicídio *anômico* como aquele típico dos contextos nos quais o desregramento social seria tamanho, a ponto das instituições morais não poderem mais conter os indivíduos, há que se notar ainda a reserva de Bourdieu, que chega inclusive a apontar a falibilidade do *habitus* quando esta instância individuada não dispõe de um rol de alternativas condizente com as demandas do campo. Situação que poderia ser, inclusive, uma ingente fonte causadora de mudanças e transformações diversas no espaço social.

Em parte porque já era seu intento inicial, e em parte tentando dirimir as falhas apontadas pelos críticos, Bourdieu vai elaborando a noção de estratégia tendo sempre à mão a metáfora do *habitus* como um jogador do “jogo jogado”. É a estratégia que permite ao agente corresponder mais rapidamente às opções ofertadas pelo campo – também metaforizado como o gatilho do *habitus* -, uma vez que o processo de assimilação das disposições transmite a impressão de ser menos ágil e direto. Há na noção de *habitus* uma maleabilidade e flexibilidade que a separam de uma função meramente mecânica ou determinística, garantindo que o conceito reflita a faculdade dos agentes de serem condicionáveis, traduzindo, assim, uma capacidade natural de adquirir capacidades não-naturais, não-apriorísticas. Deste modo,

ele denota o sistema de disposições duráveis e transferíveis, que funciona primordialmente como princípio gerador e organizador de práticas e de representações, associado a um grupamento particular de condições de existência. Como parte de sua propensão de balizar os indivíduos, o *habitus* gera uma lógica, uma racionalidade prática específica, irreduzível de todo à razão teórica. Sua aquisição não poderá, portanto, ocorrer fora das interações sociais, onde as tensões por transformações são constantes, e, sendo ao mesmo tempo, elemento classificador e o organizador desta interação, o *habitus* opera como condicionador e condicionante das ações.

As designações dadas pelo *habitus* não são simplesmente condicionamentos, já que simultaneamente é engendrado um princípio de ação. A atuação da qual se valem é a de estruturas (disposições interiorizadas duráveis) estruturantes (geradores de práticas e representações). É imperioso afirmar ainda que o *habitus* é composto por instâncias dotadas de uma dinâmica autônoma e própria, embora sejam todas elas resultantes tanto do meio no qual foram forjadas quanto do contexto histórico em que estão inseridas. É esta autonomia das disposições individuais que, conjugadas com o direcionamento que só é engendrado a partir do campo social, que dá ao *habitus* um caráter imprevisível. Isso o torna em certa medida fluido, munido de um dispositivo camaleônico em criar estratégias condizentes com a situação momentânea do campo onde estão inseridos.

As estratégias podem ser todas elas inconscientemente elaboradas e exercidas (Bourdieu, 2004c: 155), adquiridas por uma aprendizagem implícita ou explícita, características que só atestam a autonomia do *habitus*. À maneira do poder e da dominação simbólicos, que se impõem solerte e silenciosamente aos agentes, as predisposições dos indivíduos podem atuar sem que sofram o incômodo de serem assim percebidas e apontadas como estruturas internalizadas. Ou seja, o *habitus* impulsiona características que, aos olhos dos indivíduos são enxergadas como ingredientes de uma personalidade particular ou mesmo do gênio pessoal, e não como modos de agir derivados de influências externas.

A capacidade do *habitus* de forjar e maquinar uma estratégia, a partir de uma avaliação das condições do campo, se dá pela razão de ele guardar em si um conhecimento prévio sobre

as regras do jogo no respectivo meio. Chega-se ao *habitus* após uma espécie de miscigenação de componentes contrários e equidistantes: a experiência biográfica individual e a experiência histórica coletiva. A interação entre as duas instâncias, portanto, propiciará um *habitus*.

Observadas de um ângulo diferenciado, as estratégias impõem outras questões não abarcadas pela sociologia de Bourdieu. Em princípio a idéia bourdieusiana das estratégias escolhidas pelos agentes, de posse dos seus *habitus*, parece reificar o primado da teoria dos jogos. Tanto Bourdieu quanto a teoria dos jogos partem do princípio de que a movimentação dos agentes se dá com base nas escolhas mais racionais acerca das possibilidades de sucesso. Por mais que o *habitus* não centre o foco propriamente na interação dos agentes, ponto alto do interacionismo simbólico, a visão de Bourdieu, ao elencar as estratégias em um patamar fundamental para a movimentação no campo social, aporta em terreno da teoria dos jogos. A *racionalidade estratégica* dos agentes, na qual esta teoria está assentada (Lessa, 1998), opera sensivelmente com um modelo de categorias bem próximo da visão de Bourdieu. É certo, porém, que o autor nunca se ateu de forma mais direta à teoria dos jogos, bem como é possível inferir que não seria de todo forçada a aproximação entre as duas tendências, não fossem algumas críticas de Bourdieu contra a visão de um agente inflexível e mecanicamente racional, tal como ocorre na teoria dos jogos (Bourdieu, 2001b: 169). A peculiaridade maior do modelo de Bourdieu fica por conta de um ponto sutil e crucial: a dupla condição dos agentes, que são tanto sujeitos quanto objetos da ação praticada (Bensa, 2005).

Ainda no tocante à problemática da mudança social, Bourdieu chamou atenção para o processo de edificação das estruturas ao redor das quais as relações entre os agentes são tramadas. Em um decurso dialético, os campos sociais são compostos tanto por uma armação própria quanto por nódoas negacionistas das atuais estruturas. Ou seja, as possibilidades latentes de um novo padrão de relação e de valores entre os agentes não são necessariamente corpos estranhos no campo social. Em resumo, “a constituição de um campo é, no verdadeiro sentido, uma *institucionalização da anomia*” (Bourdieu, 2006b: 278, grifos do autor). Exemplificando com um universo ao qual esteve muito atento, o campo artístico francês na segunda metade do século XIX, Bourdieu demonstra como certas revoluções simbólicas

podem ocorrer nas bordas dos campos sociais, solapando aos poucos o arcabouço vigente, sem que as transformações, contudo, sejam imperceptíveis aos *habitus*.

Dentro do campo sociológico, o suposto descuido com a transformação foi o maior aríete com que o *habitus* foi confrontado. E não se pode negar as fissuras que lhe foram causadas. No entanto, em que pese a pertinência das argumentações contra as capacidades do *habitus*, não pode ser menosprezado também o fato de que as críticas à idéia bourdieusiana, todas somadas, são ainda rarefeitas. Mesmo longe de estar imune a graves limitações, o *habitus*, ponto axial da teoria bourdieusiana, responde com altivez a boa parte das repreensões que lhe são dirigidas. Não chega a ser hiperbólico o argumento de que mesmo sujeito às mais variadas críticas, Bourdieu, junto com o *habitus*, pairou acima da maioria de seus opositores, que, ressalte-se, não foram poucos. A respeito dessa relação um pouco distanciada da crítica, seria ingenuidade negar que a própria personalidade do autor foi fundamental tanto para o despontar quanto para a manutenção da idéia no centro das atenções intelectuais. De certo se tem que a projeção alcançada pela obra de Bourdieu foi produto direto da postura acadêmica do autor, que, mesmo marcado por várias características, nunca foi exatamente conhecido por seu perfil *low-profile*.

### **11.5. Um marxismo latente?**

As oposições que apontam a limitação do *habitus* na apreensão das transformações sociais perdem em envergadura se for descontada a tentativa solerte de vertentes marxistas em embarcar no que poderia parecer a deposição do modelo bourdieusiano. Sabe-se que dentre os mais constantes rótulos sob os quais tentaram enquadrar Bourdieu, estava o do neo-marxismo. Não é de se assustar, portanto, que o reconhecimento de que a opção metodológica representada pelo esquema *habitus/campo*, ao ser aceita como compatível com a análise da mudança social, gere descrédito quanto à perspectiva dos conflitos, o postulado marxista por

excelência. O modelo de Bourdieu, se aceito como compatível com a análise sociológica das conflituosidades sociais, tiraria espaço da leitura marxista da realidade. Boa parte das discussões daí decorrentes atendem, em última instância, às disputas, não necessariamente sociológicas, próprias do campo científico, e que foram significativamente mais problematizadas e trazidas à baila justamente por Bourdieu.

A relação tensa entre Bourdieu e o marxismo faz todo sentido para muitos dos críticos do autor. De um flanco interpretativo primeiramente aberto por Marx é que provém uma outra crítica que repercute a fundo nas capacidades inovadoras da perspectiva bourdieusiana. Por esta visão, o primado que o próprio Bourdieu tanto fez questão de enfatizar vira-se contra seu maior divulgador no campo intelectual: a movimentação dos agentes em busca de acumulação das diferentes formas de capital (cultural, simbólico, etc.) torna-se um reflexo maior de uma suposta lógica economicista que amarra a sociologia do autor. A favor dos críticos está a própria nomenclatura de que se utiliza Bourdieu, indisfarçavelmente extraída do linguajar da economia e transplantada para os domínios da atividade heurística na sociologia. Embora retire argumentos da inegável atenção de Bourdieu à armação objetivista, bem como de alguns flertes do autor com o estruturalismo, esta crítica perde muito de seu poder de fogo se insistir que ótica bourdieusiana só prima pela procura da presença do domínio econômico em todos os cantos da vida social. Esta crítica, que perseguiu Bourdieu no encalço do rótulo de marxista de que ele sempre pretendeu se desvencilhar, tem pertinência no momento em que consegue apontar que, pela lógica bourdieusiana, a regra de atribuição de valores, atividade intrínseca à vida social, reina não apenas do campo econômico.

Por mais que deixe claro que os campos sociais são movidos por demandas de matizes muito mais variados do que aqueles unicamente oriundos da economia, o postulado de que não há movimentação gratuita nas estratégias individuais já se encarrega de embalar Bourdieu com um invólucro a meio passo do esquema nomológico de feição marxista. Na medida em que o projeto sociológico de Bourdieu atrela a leitura do *habitus* à visão de que o espaço social nada mais é do que uma espécie de zona conflagrada por disputas incessantes, a flexibilidade possibilitada por uma mediação entre a ingerência social e a disposição individual

(encapsulada no conceito de *habitus*) perde parte significativa de sua capacidade analítica, já que tacitamente se reconhece premida por uma lei externa e inflexível.

Em uma crítica pontiaguda e sóbria, Alain Caillé (1987), depois de ventilar com dosada picardia que os adornos da sociologia bourdieusiana são só comparáveis em seus aspectos burgueses à literatura balzaquiana de la *Comédie Humaine*, insiste que, exaurida na sua nomologia, a armação teórica de Bourdieu está toda ela submetida à lei férrea do *Kapital*. Assim, a lógica da prática, o *leitmotiv* da sociologia de Bourdieu, se desdobraria, então, num arremedo de análise marxista, que se reduziria ao jogo mais ou menos mediado e mais ou menos mascarado dos interesses sociais (Idem, *Ibidem.*: 107).

Comungando com o mesmo diagnóstico, Jeffrey Alexander também reitera que a obra de Bourdieu, por mais inovadora que tenha conseguido se apresentar, pode ser encarada como a encarnação mais imponente de uma tradição neo-marxista. Pretendendo denunciar o vazio do oxímoro da “estratégia inconsciente” em que se arvora o *habitus* (Alexander, 2000: 77-90), o autor reputa o “brilhante sucesso” das teorias do sociólogo francês à sua capacidade de resolver algumas das antinomias teóricas mais clássicas na sociologia. Apontado a *réduction* em que incorre Bourdieu, em uma analogia que serve a duas das maiores obras do autor francês, *La reproduction* ([1970]) e também *La distinction* (1979), Alexander investe na idéia de que armação bourdieusiana pleiteia um retorno acentuado da dimensão economicista da ação social. As críticas se voltam ainda contra a suposta ambição explicativa da teoria bourdieusiana (Alexander, 2000: 23), embora seja o próprio Alexander um discípulo do nada comedido projeto sociológico parsoniano.

## 12. Usos intensos do *Habitus*: História, significado e método

*Somente a crítica histórica, arma crucial da reflexividade, pode liberar o pensamento das constrações que se exercem sobre ele quando, ao se entregar às rotinas do autômato, trata de construções históricas reificadas como se fossem coisas.*

Pierre Bourdieu (2001b: 222)

*A exigência da contextualização histórica se faz sentir então como um chamamento à ordem no raciocínio sociológico, quando este foi longe demais no sonho experimental. A historicidade do objeto é o princípio de realidade da sociologia. O sociólogo só continua sociólogo na medida em que estiver sendo sempre chamado à ordem histórica.*

Jean-Claude Passeron (1995: 97)

### 12.1. *Sine ira et studio*

No que concerne aos estudos dos aspectos simbólicos, o leque teórico, terminológico e conceitual de Bourdieu se dispunha também a afugentar uma outra antinomia corrente nas ciências sociais que pressupunha um divórcio tácito entre as estruturas agrupadas sobre o

terreno simbólico e as categorias tidas como correspondentes à vida material. O pressuposto do distanciamento entre as esferas analíticas era de que para objetos sociológicos distintamente compostos, a aplicação de um mesmo modelo metodológico, simultaneamente, embaralharia por completo o resultado científico do projeto. Sem maiores estrondos, a sociologia bourdieusiana rechaçou o antagonismo entre os dois universos e casou uma aproximação de análises entre os elementos simbólicos e a vida material.

Assim como fora abordada a relação simbólico/material, com um franco lançar de dúvidas sobre a natureza da antinomia, Bourdieu também se ocupou do *habitus*. Trata-se de um ponto pacífico entre os comentadores de Bourdieu a constatação de que o recurso do *habitus* foi a alternativa encontrada pelo autor a fim de superar a polarização entre objetivismo e fenomenologia, isto é a perspectiva da experiência primeira do indivíduo versus o enfoque às relações sociais abrangentes (Ortiz, 2002; Loyola, 2002; Bonnewitz, 2003). A vontade de Bourdieu esteve em demonstrar que era preciso superar o individualismo metodológico tanto quanto em comprovar a necessidade de se afastar do fundamentalismo de uma perspectiva ufanista em relação à coletividade. Aí se insere a concepção de que uma leitura bem feita do *habitus* individual só será completa no instante em que contemplar a análise do campo do qual ele é oriundo. O *habitus* é ainda um instrumental que invariavelmente leva em conta a peculiaridade ontológica dos agentes sem fazê-los vergar, entretanto, como ocorre em Durkheim, sob o peso opressivo da sociedade:

Algumas noções que fui elaborando pouco a pouco, como a noção de *habitus*, nasceram da vontade de lembrar que, ao lado da norma expressa e explícita ou do cálculo racional, existem outros princípios geradores das práticas (Bourdieu, 2004c: 96).

No que poderia ser lido como uma espécie de agenda de prioridades sociológicas de Bourdieu havia, antes de tudo, a necessidade cabal de se destronar ainda o falseado modelo de

rija oposição entre indivíduo e sociedade. *Grosso modo*, a saída metodológica, só apontada pela noção de *habitus*, consiste em abrigar em si as duas vertentes pretensamente opostas. Através do *habitus*, justamente, não só o indivíduo está ali situado num universo social particular, bem como o espaço social externo encontra-se também nele inscrito<sup>61</sup>. Dentre as mais vislumbradas e argumentadas utilidades metodológicas franqueadas pela noção de *habitus* e enunciadas por Bourdieu, está justamente a de oferecer uma resposta alternativa e subjugadora do excessivo empobrecimento gerado pela estrutura dicotômica que não enxerga saída viável ao largo das perspectivas antitéticas de indivíduo e sociedade.

Como se sabe, pela sua ótica, a ciência social não teria de ver-se refém da obrigatoriedade de escolher entre os dois pólos equidistantes, uma vez que a realidade social da qual ela se ocupa comportaria tons gradativos, diversos e multifacetados entre as duas extremidades. A redução da cosmovisão da ciência da sociedade a tão somente duas perspectivas supostamente não dialógicas entre si acabaria por desviar o foco do que realmente deveria ser um avantajado objeto de estudo: as relações entre os agentes e as estruturas componentes do universo social. Nestas encruzilhadas analíticas se encontrariam os verdadeiros alvos da análise sociológica. Este debate funcionou ainda como uma porta de entrada para as questões relacionadas às fronteiras conceituais e epistemológicas entre sociologia e história.

Fosse Bourdieu completamente avesso a uma discussão sobre as relações entre história e sociologia, o autor teria ao menos que se confrontar com o fato de que uma boa dosagem de seus conceitos foi absorvida por historiadores de diversas áreas, que a partir do exemplo bourdieusiano começaram a tratar do capital simbólico, do poder simbólico, bem como passaram a lançar olhares para a idéia de estratégia, ou mesmo de *habitus* (Revel, 2005). Mesmo sem a presença de Bourdieu como um enclave comum, esse intercâmbio permite

---

<sup>61</sup> O funcionamento do *habitus* e sua suspensão em relação ao modelo falseado de indivíduo versus sociedade podem ser bem melhor compreendidos nas palavras de seu ideólogo aqui em questão: “Mas, ao contrário de um dos dualismos mais potentes do pensamento comum, o todo social não se opõe ao indivíduo. Ele está presente em cada um de nós, sob a forma do *habitus*, que se implanta e se impõe a cada um de nós através da educação, da linguagem...Tudo o que somos é produto da incorporação da totalidade” (Bourdieu, 2002: 33).

antever a frequência com que história e sociologia caminham lado a lado, chegando em alguns extremos a serem epistemologicamente indiscerníveis (Passeron, 1995).

É inquestionável que dentre os trabalhos dos sociólogos clássicos a história tenha estado quase tão presente quanto as teorias sociais. Weber, Durkheim e Pareto eram todos versados em história, tendo Weber, inclusive, se dedicado integralmente, em alguns momentos, ao estudo da história, como quando analisou a *História agrária romana* (1994). São clássicas e abundantes as passagens em que Marx, ao longo de toda sua obra, descreve períodos inteiros do decurso humano. A História foi ainda contemplada pelo método analítico no qual pretendeu encaixar seus trabalhos, o materialismo histórico. No sentido contrário, pela via dos historiadores, a aproximação com a sociologia vem de modo mais acentuado desde que a “Nova história” problematizou a disciplina com bases firmes em Durkheim, aquele que foi declaradamente a maior influência de Marc Bloch (Schwarcz, 2001). Enfim, a reciprocidade de métodos, teorias e objetos não permite que o entrelaçamento entre as duas ciências não seja apreciado ou mesmo relevado por nenhum dos lados da relação (Burke, 2002).

A bem da verdade, a entrada de Bourdieu nas discussões sobre história e teoria social parece ocorrer um pouco fortuitamente. Ela se dá pelas frestas dos temas epistemológicos nos quais o autor concentra sua atenção, raramente ocupando o papel central. Neste quesito, inclusive, o aparato teórico de Bourdieu, sempre à procura de vínculos diretos e imediatos com a empiria, diminui o horizonte dos debates sobre a questão, assim como impediu que o autor se aboletasse neste domínio mais historiográfico da sociologia.

Apesar de que para os padrões do objetivismo - sobretudo o de natureza estruturalista - Bourdieu tivesse uma preocupação quase atípica com a história, não se deve buscar aí mais do que o próprio autor aponta. Nunca esteve próxima da armação teórica bourdieusiana uma discussão detalhista acerca dos componentes históricos. Tampouco se pode dizer que o autor, incansavelmente, somou esforços para flexibilizar as já tênues fronteiras entre sociologia e história. Entretanto, a acentuação sobre as funcionalidades historicistas do *habitus* deixa

entrever uma atenção rara à história, metodicamente desprezada por outras vertentes sociológicas.

Diferentemente da visão lévi-straussiana de sociedade “fria” e sociedade “quente”, que respectivamente caracterizavam os grupos sociais simples e complexos, sem devotar-lhes, entretanto, atenção quanto às mudanças históricas, o *habitus* bourdieusiano supera a carga sincrônica de suas influências estruturalistas e dialoga com o componente temporal nas disposições dos agentes. O “estruturalismo genético” de Bourdieu (Bourdieu, 2004c: 26), abjurando o que já havia primeiramente preconizado a voz estruturalista precursora ao se levantar, a da lingüística de Ferdinand de Saussure, não flerta com a idéia de que as estruturas devem ser interpretadas como estáticas, no momento da abordagem científica. Ao contrário, o autor reafirmou o caráter histórico-temporal das disposições que de tal ou qual maneira são absorvidas pelo *habitus*, e que conseqüentemente norteiam a constante movimentação dos agentes no espaço social. Também aderindo a questões primeiramente provindas da história, Bourdieu, ao impor uma lógica de classificação e taxonomia ao trabalho sociológico (Bourdieu, 1979), acaba tomando de empréstimo uma questão que já preocupara a Escola dos *Annales*, via Marc Bloch, sendo acatada por ele como própria da “nomenclatura” das categorias (Bloch, 2001: 135-146).

A história com que o *habitus* dialoga e da qual ele é ao mesmo tempo a síntese e o produto, é a história particular dos indivíduos, a história incorporada. Uma das finalidades pensadas para os conceitos centrais de Bourdieu se insere justamente no ponto do tratamento das questões relativas à história. O corte sociológico feito a partir das conectividades entre *habitus* e campos auxilia o trabalho científico na proporção em que afugenta algumas dificuldades de retomadas e reconstruções de grandes períodos históricos, das quais Bourdieu não pretendia ver seus trabalhos reféns. A alternativa analítica e metodológica dos conceitos de *habitus* e campo em parte chancela uma margem de atuação ao pesquisador para além da utilização de uma perspectiva histórica de longa duração. Malgrado sua idéia de que a realidade social é de ponta a ponta histórica, Bourdieu permitiu-se passar um pouco ao largo de grandes reelaborações como pano de fundo histórico para o embasamento de suas análises, certo que estava de que o manejo preciso e adequado do entrelaçamento entre campos e

*habitus* catapultaria a pesquisa a um patamar de objetividade, rigor científico e correspondência à realidade que talvez nem a mais detalhada e prolongada reconstrução histórica poderia oferecer.

Além da confiança neste ardil, havia ainda nos trabalhos do autor um certo descrédito velado para com a história de longa duração que, a seu ver com seus préstimos tantas vezes duvidosos e incertos para a ciência, freqüentemente fazia com que os trabalhos delas tributários dessem excessivo lugar a considerações generalizadas e sentenciosas sobre, por exemplo, burocratização, sobre o processo de modernização ou sobre o decurso da racionalização. Todas elas com algumas vantagens analíticas e sociais – para os seus autores, sobretudo - mas com um ralo e pálido proveito científico. Esse zelo com o imprescindível ingrediente histórico e historicista foi inclusive o motivo de um conselho fortuito dirigido à tradição marxista que, segundo Bourdieu, sempre lidou de maneira desastrada com as categorias da história<sup>62</sup>, já a partir do mau exemplo extraído da lavra do próprio Marx.

No desalinho de Bourdieu com a sociologia elaborada a partir de uma longa e minuciosa perspectiva histórica, o autor revela impressões tanto no que expressa diretamente quanto naquilo sobre o que se cala. É possível localizar aí, acompanhado de alguma especulação, uma crítica severa a um modelo de fazer sociológico que em momentos distintos ocupou lugar de destaque nas Ciências Sociais. O sociólogo prócer neste terreno ainda é Norbert Elias, que com seu *O Processo Civilizador* (Elias, 1993; 1994a) inaugurara uma nova leitura das mudanças históricas paulatinas<sup>63</sup>, embora seu uso da história seja também movido por uma vontade de livrar-se dela (Pontes, 2001: 22). Em sendo o caso, a crítica de Bourdieu

---

<sup>62</sup> A afirmação ocorre em meio a uma discussão também acerca das questões da história na sociologia: “Ora, muitos dos chamados ‘filósofos marxistas’ eternizam esses conceitos [conceito de espontaneísmo, centralismo, voluntarismo] retiram-nos da história e os discutem independentemente de seu emprego original. [...] Se há uma coisa que a filosofia marxista deveria impor, é a atenção com a história (e com a historicidade) dos conceitos utilizados para pensar a história” (Bourdieu, 2004c: 30). Estas afirmações são ladeadas por outras mais ou menos pontiagudas dirigidas ao marxismo, culminando com a ressalva irônica de Bourdieu, “a favor dos marxistas”, de que “o próprio Marx nunca utilizou muito a crítica histórica contra o próprio marxismo...” (Idem, 2004c: 30).

<sup>63</sup> A relação entre Elias e os estudiosos *stricto sensu* da História pode ser melhor elucidada. André Burguière sugere que a própria difusão de Elias fora da Alemanha se deu graças a Raymond Aron e, em seguida, aos historiadores franceses, que cientes das possibilidades ofertadas pela obra maior do sociólogo de Breslau, acabaram suscitando uma séria de traduções do autor. C.f. Burguière (2001).

poderia soar como um autêntico tiro teórico no pé, a julgar pelo uso inovador que já fazia Elias do conceito de *habitus*.

Bem antes de Bourdieu, o vaticínio sobre os perigos do descuido com a História está já na recomendação weberiana, em 1904, endereçada aos novos editores da revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, que eram, além do próprio Weber, Werner Sombart e Edgar Jaffé. Tentando responder sobre quais seriam as “tendências” da nova editoria, Weber conclui:

“Este último perigo [a confusão entre teoria e história] é tanto mais constante quanto mais habituados estamos a entender por ‘idéias’ de uma época, os pensamentos e ideais que governaram a massa ou uma parte historicamente decisiva dos homens dessa época, e que, por esse mesmo motivo, constituíram elementos significativos para o aspecto particular da cultura citada” (Weber, 2001b: 141).

Ademais, Bourdieu se mostrou cômico de que uma história na medida autêntica, exata e moldada às exigências e interesses de alguns de seus trabalhos, de fato não existia. Na ousadia de responder e explicitar grandes mudanças históricas, sejam elas repentinas ou paulatinas, na atuação ou nos papéis de um determinado grupo de atores sociais, num dado campo, a retomada de certos aspectos únicos e minuciosos exigiria do interessado neste estudo um ardor e empenho penosos. A tarefa seria ainda tendente a falhas diversas, já que a recomposição de certas estruturas não poderia jamais admitir apenas aproximações dedutivas ou severas lacunas explicativas. Tais trabalhos guardariam em si, portanto, uma incorrigível propensão ao manuseio errático e parcial das fontes e documentos históricos.

Essa recalcitrância com grandes retomadas da história factual era equilibrada em parte por uma igual preocupação, em Bourdieu, com o que o autor certa vez denominou "ilusão racionalista", o pensamento que não leva em conta a situação em que se pensa, o mundo em

que se está imerso, bem como as teorias que partem de uma lógica dada do social, e que se fundam em situações ideais e hipotéticas de justiça, de diálogo, etc, tais como alguns dos trabalhos de Jonh Rawls e Habermas, respectivamente (Bourdieu, 2001b: 96-97).

Tentar compreender e captar fenômenos históricos para as finalidades de uma hipótese já pronta, com a qual em boa parte dos casos já prosseguem os pesquisadores à pesquisa, muitas das vezes tanto potencializa os reveses de uma história forjada *ad hoc* quanto intensifica a letargia de uma sociologia domesticada, que vê abrandada sua capacidade de autocrítica. Assim, o risco de um recorte histórico unilateral e omissivo às contradições com o que propõe a pesquisa torna-se uma possibilidade concretamente provável. Tal como nas menções em que Bourdieu justificava suas resistências metodológicas com grandes levantamentos históricos não faltava a idéia de que o estudo da realidade social é em suma um estudo histórico, nos recortes feitos com as finalidades demonstrativas de certos posicionamentos científicos do pesquisador não poderia também jamais estar ausente a noção de que aquela história, minimamente reconstruída com a pretensão de validar uma hipótese, talvez não existisse de fato.

Nesse sentido, se descuidadas tais precauções para com a reconstrução histórica de que nos fala Bourdieu, a latência de alguns vieses se tornaria num esdrúxulo leito de Procusto sociológico. A invocação do personagem mitológico grego é uma alusão a alguma tendência científica, abominável aos olhos de Bourdieu, de encaixar a história nas expectativas pré-moldadas do trabalho.

Esta idéia, assim como a metáfora da mitologia grega que lhe dá sustento, não subjaz a Bourdieu. Max Weber encampara o exemplo quando justificava a validade de seu conceito de tipo ideal, que também é um construto metodológico que pode moldar a história aos interesses analíticos da pesquisa, embora, diferentemente da prestidigitação historicista, assumia e até discutia os seus porquês. O erro, dizia Weber, não está necessariamente em ter preferências teóricas ou predisposições intelectuais, mas reside na tentativa solerte de escamoteá-las:

“Decerto, nada há de mais perigoso que a confusão entre teoria e história, nascida dos preconceitos naturalistas. Esta confusão pode apresentar-se sob a forma da crença na fixação de quadros conceituais e teóricos de conteúdo

‘propriamente dito’, ou da sua utilização à maneira de leito de Procusto, no qual a História deverá ser introduzida à força, e hipostasiando ainda as ‘idéias’ como se fossem a realidade ‘propriamente dita’, ou as ‘forças reais’, que por trás do fluxo dos acontecimentos, manifestam-se na História” (Weber, 2001: 141).

Embora, de imediato surjam oposições claras a tais posturas, a indignação de Bourdieu fazia sentido se tomadas as sutilezas com que os embelecimentos são inseridos em conceituações e estruturações mais ou menos lógicas, fazendo com que por fim o recorte histórico adquira a validade desejada – não sem dispensar a ajuda, em boa parte dos casos, de um vultoso acréscimo de capital simbólico por parte do pesquisador para dar relevância e destaque à pesquisa.

A certeza de Bourdieu de que, “ao historicizar, a sociologia desnaturaliza, desfataliza” (Bourdieu, 2004c: 27) não poderia jamais contribuir, entretanto, para que se fechassem os olhos aos tropeços de levantamentos malfadados que, em boa parte dos casos, não chegam a algo melhor do que um mero arremedo de história. O que pretendia dizer Bourdieu é que a importância crucial de um ladear da história com a sociologia deixará de existir se a prática descompromissada de alguns recortes pouco ou nada científicos tornar-se um “desvio aceitável” ou mesmo um pecado venial a quem pretende fazer ciência.

É válido o adendo de que a visão metodológica de Bourdieu não chega a ser uma espécie de anátema contra grandes linearidades históricas. Tampouco seria prudente detectar no autor uma concepção que versasse sobre o esgotamento das capacidades de transmissões culturais da história, conforme já se apontou na obra de Walter Benjamin<sup>64</sup>. Porém, a validade do posicionamento de Bourdieu em parte reside na crítica ao modelo pretensamente isento que vê nas reconstruções historicistas, feitas a bel-prazer de uma pesquisa, a resolução definitiva, com a arrogada força da argumentação pelos fatos, de quaisquer incongruências comprometedoras. O modelo que o autor propunha se inseriu em suas obras como uma tentativa de readmitir, na espinha dorsal da análise sociológica, os papéis dos agentes singulares e suas respectivas ações, sem abrir brechas, entretanto, para que se resvasse novamente para a “anedota sem pé nem cabeça da história factual” (Idem., 2004c: 63). O que

---

<sup>64</sup> Para mais, ver Gagnebin (2004): *História e narração em Walter Benjamin*.

parece ser visível aí é no fundo uma releitura do aforismo do historiador romano Tácito, feito baluarte da historiografia metódica, segundo o qual era dever do historiador relatar a história *sine ira et studio*.

À sociologia que se propusesse superar certas limitações científicas impostas por modelos desgastados deveria ser anunciado, segundo Bourdieu, que a história estrutural não será feita sem que se leve em conta o estado atual das disposições como produto direto das disputas pregressas por espaço e poder; nem sem que se tenha em mente que o dado arranjo é, no momento escolhido para a análise, o resultado de todo um processo histórico. Além do mais, há que se proclamar que a fina tessitura entre *habitus* e campo pode não só abarcar matizes analíticos diversos, bem como imunizar a pesquisa contra muitos dos enveredamentos sôfregos e errantes dos pesquisadores.

Em contrapartida, é evidente que nas exortações ao manejo cauteloso dos dados históricos há, mesmo que só residualmente, uma ponta de um exercício paralelo de promoção do próprio método. No caso, enfatiza-se a relação *habitus* e campo e suas potencialidades quanto ao estudo da história. Neste momento o sociólogo fazia questão de auto-afirmar-se cientificamente, já que ao propalar o modelo analítico estruturado sobre o *habitus* e o campo nos domínios do historicismo, o que também estava em jogo era a vigilância quanto ao uso de um instrumental estritamente sociológico. Estando este discurso nominalmente direcionado aos estudiosos das sociedades, entretanto, é de se julgar que ele visa muito menos se jactar diante de uma platéia de historiadores do que alertar sociólogos sobre o cuidado na manipulação dos ingredientes históricos da análise social. A evidência de que a questão de que se trata é antes de tudo voltada aos pares está já no receio de Bourdieu quanto aos perigos de se apequenar o objetivo sociológico por entre as malhas da reconstrução histórica. A sensação de que Bourdieu dialoga também com historiadores fica reforçada pelas possíveis saídas que o autor aponta para um problema constante e aparentemente interminável da historiografia: a dificuldade de interpretações históricas fidedignas, cuja solução foi tentada muitas vezes através da busca de refúgio em uma outra ciência, tal como fizera Dilthey recorrendo à psicologia (Collingwood, 1972; Cohn, 2003: 21-50), ou como pensou Simmel, admitindo a intangibilidade do objeto.

Por mais que a contragosto de Bourdieu, a discussão realizada nas fimbrias entre as duas ciências, tem o efeito colateral de aguçar algumas das escaramuças freqüentes entre história e sociologia. Ela mexe nos bríos dos historiadores ao retransmitir a idéia de que a história, nos seus tratos com a sociologia, foi sempre mais importadora do que exportadora de métodos e conceitos (Passeron, 1995: 98). Acima de tudo, a discussão entre as funções e os papéis dos estudiosos da história e da sociologia traz um ingrediente conflitante, porque ao se estabelecer a tarefa científica do sociólogo em oposição à tarefa descritiva do historiador, acaba por reiterar a idéia, nunca totalmente adormecida, de que a estes compete carregar os tijolos que serão usados por aqueles na construção do edifício social.

### **12.2. Método e significado epistemológico do *habitus***

Os questionamentos e objeções metodológicos postos por Bourdieu, reiteradamente exemplificados pelas interpelações constantes e pelo cultivo de seu espírito crítico, exurgem de um preceito maior abraçado por toda a obra do sociólogo: fortalecer os instrumentos de combate da crítica e otimizar a reflexividade. Estes dois tópicos tiveram, em todos códigos pessoais e profissionais aos quais obedeceu Bourdieu, o peso de verdadeiras cláusulas pétreas. Sua noção de fazer científico se resguardava na idéia de que garantir com que os achismos, a supressão da verdade aos imperativos da vontade, o ensaísmo inexato vendido como ciência, ou a tomada de posicionamentos de acordo com certos preceitos ideológicos fossem, na melhor das hipóteses, exclusividades do senso comum.

A certeza de Bourdieu era de que ao semear um arsenal crítico e desenvolvimento na lógica do fazer científico, o resultado não seria a intransigência de uma ciência hermética e distanciada da sociedade na qual ela é produzida. Solapar o diletantismo seria justamente o exercício oposto, o de edificar as bases científicas em terrenos menos inconstantes, garantindo cada vez mais a validade e a relevância do que fosse apresentado e vendido como ciência:

“Considero que terei cumprido meu contrato de ‘funcionário da humanidade’, como dizia Husserl, se conseguir fortalecer as armas da crítica reflexiva que todo pensador deve apontar contra si mesmo, para ter alguma chance de ser racional” (Bourdieu, 2004c: 47).

Essa ojeriza de Bourdieu para com a atividade diletante travestida de ciência, por mais que pareça denotar a princípio um certo purismo catedrático, esteve também presente em Weber, que já na introdução de sua obra central, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, quis até reconhecer as contribuições dadas pelo trabalho diletante, embora tenha sido taxativo declarando: “O diletantismo como princípio, todavia, seria o fim da ciência” (Weber, 1967: 13).

Pela via sinuosa do *habitus* novamente a concepção de Bourdieu topa com a sociologia de Émile Durkheim. Foi Durkheim quem primeiro demonstrou com mais vigor a dualidade dos fatos morais, sempre exercendo severas coerções por sobre os indivíduos, constringindo-os na interioridade de suas consciências ou açodando-os pela exterioridade dos constrangimentos físicos, conforme as especificidades de cada código penal vigente. Esta faceta das convenções morais é confrontada com seu lado ameno, sendo igualmente uma portentosa fonte de júbilo para os indivíduos que se portam como cumpridores de suas tarefas sociais. Estudioso que era da coerção, Durkheim também visou demonstrar que as satisfações e contentamentos pessoais advindos com o cumprimento daquilo que se espera de um indivíduo são tanto maiores quanto mais imperativas e determinantes tenham sido as imposições e coações a eles progressos nas consciências individuais. Para estes exemplos, valeria o aforismo próprio de um discurso poético-metafórico, no qual é lembrado que a mão que esbofeteia é comumente a mesma que afaga, uma vez que, conforme se pode inferir dos autores, a consciência que vilipendia é também a mesma que redime.

Este duplo caráter da moral vale também para a avaliação que faz Bourdieu a respeito do *habitus*. O rol de disposições introjetadas pelos indivíduos impelirá também uma conduta condizente com o que se poderia chamar de as expectativas do *habitus*, bem como com os preceitos imanentes ao campo no qual ele está inserido. Por mais penoso que possa parecer, saciar o *habitus* é uma tarefa assaz recompensadora a quem dela se encarrega:

“(…) O grau de satisfação íntima ao alcance dos diferentes agentes depende muito menos do que se poderia acreditar de seu poder efetivo enquanto capacidade abstrata e universal de satisfazer necessidades e desejos abstratamente definidos por um agente qualquer; depende muito mais do grau em que o modo de funcionamento do mundo social ou do campo no qual estão inseridos favorece o desabrochar de seu *habitus*” (Bourdieu, 2001b: 183).

Vale complementar ainda que a lógica de que se vale o universo simbólico está imensamente preenchida deste pressuposto. A própria transmissão do capital simbólico em larga medida acontece no exercício de concessão de prestígio e apreço àqueles que se encarregam de, na vivência de sua de suas disposições incorporadas, conferir validade ao código moral vigente em uma sociedade. A estima com que um indivíduo se diferencia dos restantes membros do grupo é quase sempre um atestado tácito de que naquela fatia mínima da coletividade, o indivíduo em si mesmo, há uma prática incorporada de ovação à moralidade grupal. Nesta medida, o capital simbólico figura como uma medalha ao mérito conferida pela sociedade aos membros da coletividade que, movidos por quaisquer que forem seus interesses, agiram em consonância com os preceitos imanentes aos campos específicos que preenchem a vida social. Para Bourdieu, a concordância com os códigos do grupo valerá ainda de escada na hierarquia simbólica dos campos, já que “a conformidade da prática com a regra traz nesse caso um lucro simbólico suplementar, aquele que advém do fato de *estar em dia*, como se diz, de render homenagem à regra e aos valores do grupo” (Bourdieu, 2004c: 97).

Somente em situações raras e particulares ocorre o que Durkheim por certo julgaria como um reflexo de um estado de anomia maior, a remuneração através do capital simbólico dos agentes que afrontam os valores do grupo. Conferir status e poder simbólico, que na prática quase sempre significa de fato um poder real, aos detratores da moralidade comum pode já revelar a decrepitude do código vigente; posto que não é sempre que a sociedade resolve premiar aquele que a subverte. Para esses casos, o olhar clínico durkheimiano diria que há algo de errado com a moral ou com a sociedade. Ou mesmo com as duas.

A metodologia de Pierre Bourdieu, na qual a idéia de uma sociologia reflexiva é central, encontra na análise avançada de dados e informações um modo de investigação e de explicação sistemático e funcional do mundo social, embora, evidentemente, Bourdieu não se restrinja ao uso dessa metodologia de investigação. Pois explicação sistemática na sociologia reflexiva significa a priori que a análise sociológica deva estar sempre preocupada em discutir os seus instrumentos de conhecimento - nem sempre os endossando ou corroborando, mas não raramente, os questionando e desconstruindo.

Assim, o modelo teórico é dado pelo processo de construção e ruptura (Bourdieu, 2004a), já que é necessário ter rompido com as semelhanças fenomenais para construir as analogias profundas, pois a ruptura com as relações aparentes pressupõe a construção de novas relações entre as aparências. Afirmar que o fato é conquistado, construído e constatado não é dizer que, a cada um desses atos epistemológicos, correspondem operações sucessivas, equipadas com este ou aquele instrumento específico.

O rigor típico de Bourdieu na elaboração da teoria é visível e verificável no zelo com que o autor prega a lide com a metodologia de pesquisa. Para ele, o que é válido para a observação em boa medida vale também para a experimentação. Toda operação por mais parcial que seja, implica sempre na dialética entre teoria e verificação, e se a sofisticação das técnicas de construção e de prova não for acompanhada por uma redobrada vigilância teórica, pode-se fazer degringolar o intento do pesquisador para um hiato lógico entre método e resultado, ou culminar, até mesmo, na perda do essencial em decorrência de um dos equívocos que formam um par funcionalmente danoso com a utilização cega de técnicas destinadas a afirmar e controlar uma pesquisa.

Nesta perspectiva, Bourdieu destaca o que constitui a condição fundamental da ruptura, da construção e da experimentação, em virtude da sistemática que a define: “somente uma teoria científica pode opor às solicitações da sociologia espontânea e as falsas sistematizações da ideologia a resistência organizada de um elenco sistemático de conceitos e relações definido tanto pela coerência do que exclui, quanto pela coerência do que estabelece” (Idem, 2004a).

Assim como buscou passar ao largo do modelo indivíduo e sociedade, não é novidade que o autor tenha tentado aguerridamente escapar da dicotomia metodológica entre subjetivismo/objetivismo dentro das ciências humanas. Para tal, rejeitou tanto trabalhar no âmbito do fisicalismo, considerando o social como dotado apenas de fatos objetivos; quanto negou o primado institucionalista, que só parte da análise das instituições; bem como quis se livrar do psicologismo, que privilegiaria a "explicação das explicações".

O momento e forma relacional entre objetivo e subjetivo das relações sociais acabam por criar uma dialética. Seu veredicto é de que existem realmente as estruturas objetivas que coagem as representações e ações dos agentes, mas estes, na sua cotidianidade, podem transformar ou conservar tais estruturas, se assim almejarem. O *opus operatum*, isto é o conjunto de estruturas estruturadas, só repercute frente aos agentes, balizando suas ações, enquanto estes estiverem de posse, na algibeira do *habitus*, de suas estruturas estruturantes.

Bourdieu quis insistir, numa traulitada constante a certos vieses analíticos, que a verdade da interação nunca está totalmente expressa na maneira como ela nos é apresentada imediatamente. Uma das mais importantes questões na obra de Bourdieu, também partilhada com Durkheim, se centraliza na análise de como os agentes incorporam a estrutura social ao mesmo tempo em que a produzem, legitimam e reproduzem. Neste sentido se pode afirmar que ele dialoga com o estruturalismo, ao mesmo tempo em que mensura que espécie de autonomia os sujeitos detêm. Bourdieu, então, se proporá a superação tanto do objetivismo estruturalista quanto do subjetivismo interacionista (fenomenológico, semiótico). Sua perambulação por diversas correntes teóricas insta a conclusão, portanto, de que é na encruzilhada dos caminhos, entre o realismo e o racionalismo, que a epistemologia deve se

posicionar. Haja vista que só aí é que ela pode apreender o novo dinamismo dessas filosofias contrárias. A sociologia assim poderá, sem dúvida, encontrar no sobrepujamento da oposição entre racionalismo e empirismo o meio de se superar, isto é, progredir, simultaneamente no sentido da coerência teórica e da fidelidade ao real.

É ainda para esse impasse entre racionalismo e empirismo que Bourdieu pretende contribuir com a sua teoria da prática. Sua *economia das práticas* objetiva construir um modelo dinâmico, de tipo gerativo, capaz de correlacionar o domínio das estruturas ao domínio das práticas. Para isso ele propõe um modo de conhecimento praxiológico que tem por objeto não apenas o sistema de relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas objetivas e as disposições estruturadas pelas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las; vale lembrar, o tema quase levado a cantochão, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade.

É curioso localizar em Bourdieu, cuja obra eminentemente teórica tem servido de égide conceitual e analítica à sociologia, um apego raro à empiria. No espaço do campo científico – designação que tem já implicações severas na obra do autor - Bourdieu pretendeu posicionar-se como uma espécie de enclave a meio caminho entre a prática e a teoria. Seu arcabouço apenas teórico, que se mantém de pé por si só, caçou incansavelmente o atestado de qualidade científica só certificado pela chancela da prática, tendo-o como um imprescindível *nihil obstat* sociológico. A prática sociológica bourdieusiana completa-se justamente no lambuzar dos dois pés da teoria no barro da realidade concreta. Esta visão, que engloba inclusive uma certa concepção específica sobre o que deve ser o papel da ciência, retirou Bourdieu da categoria de autores cuja riqueza do esquema teórico é parcial diante de sua inaplicabilidade aos fenômenos empíricos.

A importância que Bourdieu concede à prática permanece sobressalente mesmo em face do seu reconhecimento de que até mesmo uma certa tartufice intelectual não abre mão de números, gráficos e aplicações empíricas que justifiquem e legitimem suas veleidades. A ojeriza à teoria *tout court* é em suma o receio constante de se resvalar rumo ao que ele classificou como a *ilusão escolástica*.

Por diversas vezes, Bourdieu ressaltou o quão relacionais são os conceitos de *habitus* e *campo*, tencionando dizer que suas funcionalidades só aparecerão caso eles sejam orquestrados e trabalhados mutuamente, um em relação ao outro. Entretanto, a operação teórica protagonizada pelos conceitos de *habitus* e *campo* não está restrita ao uso dado pelo seu criador, elas são de todo prenes de novas releituras e empréstimos a novas áreas. Inclusive a validade sociológica dos conceitos de capital e poder simbólicos, bem como a de todo o restante de seu arcabouço gnosiológico, tem algum lastro até neste outro modelo dicotômico também bourdieusiano. Não é laudatório reforçar que as aplicabilidades planejadas por Bourdieu esbanjam ainda um vigor aviventador nas ciências sociais. Para muito além de uma utilidade meramente hipotética, ninguém mais do que o próprio Bourdieu se esmerou em colocar sob a prova incontestada da prática a validade de suas composições teóricas. Ou como acerca deste assunto sabidamente se pronunciou Wacquant, “em última análise, a prova do pudim teórico do *habitus* deve consistir no comê-lo empiricamente”. (Wacquant, 2004).

### 13. Considerações finais

*O mal da sociologia é que ela descobre o arbitrário, a contingência, ali onde as pessoas gostam de ver a necessidade ou a natureza (...) e que descobre a necessidade, a coação social, ali onde se gostaria de ver a escolha, o livre-arbítrio. O habitus é esse princípio não escolhido de tantas escolhas que desespera os nossos humanistas.*

Pierre Bourdieu (2004c: 27)

Parece límpido e claro que ao se falar de *habitus*, a referência que se deve ter em mente é a de que será depositado no colo do pesquisador a trajetória de um conceito que se esparrama por pelo menos uma dúzia de séculos, e que em medida alguma pode ser compreendido separadamente de um esforço quase atemporal das ciências humanas em captar as singularidades da relação entre indivíduo e meio social. Torna-se igualmente inadmissível, contudo, que se trate da idéia sem conceder a Pierre Bourdieu, dentre todos os outros tributários do conceito, um posto de especial destaque. Em verdade, tomando de assalto a noção de *habitus*, a partir da importância adquirida pelo sociólogo de Béarn, toda armação pregressa do conceito se faz parecer apenas com uma espécie de prolongada gestação do viés bourdieusiano. Essa leitura, porém, incute um reducionismo de supor que todas as atenções ou mesmo os êxitos anteriores foram apenas dores do parto da acepção de *habitus* dada por Bourdieu.

Em primeiro lugar, o esforço exegetico na captura do *habitus* bourdieusiano tem a possibilidade de observar em paralelo a moldagem teórica e empírica do conceito, que, com mais vigor a partir dos anos sessenta, foi repetidamente testado. Quando Bourdieu encampou a idéia de *habitus* como um instrumental sociológico no meio do caminho entre o objetivismo e o subjetivismo, o autor esteve ainda longe de vislumbrar todos os elementos que posteriormente viriam a compor a idéia. Ao forçar uma zona analítica convergente entre os dois pólos, ou mesmo ao jogar um contra o outro, como prefere definir Fornel (2005), Bourdieu só pôde extrair uma noção pouco precisa acerca do *habitus*, que, vacilante, ainda tatibitateava pela ausência de um referendo empírico só atestado pela pesquisa. Essa ligeira incompletude da idéia resultou em um trabalho no qual criador e criatura estiveram em constante e intermitente provação.

Em um segundo momento, a trajetória da noção de *habitus* ladeia a própria história das ciências humanas, em períodos diversos da sociologia, se prestando a um cotejamento histórico-gnosiológico exuberantemente raro e invejável a qualquer arcabouço teórico. Antes mesmo que a contribuição bourdieusiana entre em cena, é possível colher um vasto cabedal de experiências prático-teóricas que tenham se utilizado da idéia, sem que tenham forçosamente comungado com interesses e resultados estritamente comuns. É certo que a vasta folha curricular do conceito deu legitimidade ao seu uso por Bourdieu, na proporção exata, inclusive, com que também legou ao sociólogo uma responsabilidade quanto a um trato necessariamente menos repetitivo e mais inovador da idéia.

A idéia de campo serviu de chancela a uma utilização sociologicamente puro-sangue do conceito secular, tentando desembaraçá-lo do seu uso aristotélico, pouco aplicável à sociologia hodierna; desvencilhá-lo das investidas metafísicas dos escolásticos; e desprendê-lo das dotações estritamente corporais dadas por uma de suas versões mais recentes, a de cepa maussiana. Por trás da imbricação entre *habitus* e campo e sua sustentabilidade própria, há um visível interesse bourdieusiano em demarcar suas atuações sob a circunscrição sociológica, atando inquebrantavelmente as tendências disposicionais involucradas nos *habitus* com as condições situacionais existentes no espaço social mais amplo.

A mútua alimentação e transmissão de condicionantes entre *habitus* e campo insistem em querer demonstrar uma lógica aparentemente simples deste modelo. Entretanto, a própria dedicação integral de Bourdieu na poda incessante de arestas entre as duas estruturas evidencia as sutilezas da relação. Os arrimos necessários à teoria foram sendo ajustados com a criação de conceitos vicinais que recheiam o *corpus* teórico das investigações levadas a efeito por Bourdieu. À medida que ele progride nas suas pesquisas, e também nas lutas ideológicas e teóricas em que se entranhou ao longo de sua trajetória pessoal e acadêmica, o método e as análises vão sendo habilmente depurados, sofrendo processos paulatinos de sofisticação.

Uma das insistências mais marcantes acerca do modelo urge que por mais que individual, o *habitus* guarda características da coletividade. Nesta relação simbiótica, o campo não deve ser encarado como um mero adendo do *habitus*, mesmo que pareça coadjuvar diante das capacidades autômatas da instância agencial. Entretanto a urdidura que Bourdieu pretendeu traçar e demonstrar entre as duas estruturas permite que se lance mão de um oximoro útil: trata-se de uma relação de “autonomia dependente”. Como uma categoria eivada do campo, o *habitus* mimetiza-se no indivíduo como uma representação fracionada da coletividade e do espaço social comum e específico, o campo. Só assim o estoque de disposições e tendências transferíveis nos indivíduos pesca uma ação a partir da constelação de possibilidades disponibilizadas pelo espaço social, reafirmando a idéia de que o par conceitual composto por *habitus* e campo dá, em medidas teóricas, um sentido próprio à “cumplicidade ontológica” que Bourdieu tanto invocara tratando de outras temáticas.

Uma das maiores peculiaridades do conceito de *habitus* revela-se por seu caráter de um termo mediano, esgarçando-se à maneira de uma forquilha a meio caminho entre as condutas individuais e as estruturas da coletividade. A rigor, é ele justamente o elemento que se interpõe como uma mediação entre as relações objetivas e os comportamentos individuais, permitindo que se decodifique particularidades individuadas e suas possíveis conexões com a inegável armação exterior aos agentes, por mais que eles mesmos queiram conceber suas escolhas como prontas e certas, como *taken for granted*.

Não é verdade, entretanto, que Bourdieu tenha logrado apascentar toda e qualquer querela epistemológica sobre quais devem ser os pontos privilegiados da análise sociológica. Sua pretensão não cedeu à tentação de querer sanar irreprochavelmente os males da disputa entre nominalismo e realismo através do emplastro do *habitus*. Porém, a vocação mediadora do conceito consegue trazer para o estágio pré-empírico uma capacidade de arbitrar, senão a maioria, ao menos as mais ruidosas divergências teórico-analíticas. Na sua função injetivo-determinante das ações dos agentes, também não vale a regra de que a relação *habitus/campo* impõe uma armação inflexível da qual nenhum indivíduo ou situação pode escapar, o que equivaleria a dizer que Bourdieu reifica com outros fins e em outros termos a célebre idéia weberiana de uma “jaula de ferro” - *stahlhartes Gehäuse* (Weber, 2006: 160) - a limitar a autonomia dos agentes. Mesmo quando, ao se imiscuir de alguma maneira em uma espécie de hermenêutica das regras sociais o conceito pretende abarcar completamente as possibilidades de ação dos indivíduos, Bourdieu ressaltou que o *habitus* pode falhar, caso encontre pela frente um panorama social ao qual não consiga oferecer respostas imediatas e satisfatórias: “De modo mais geral, o *habitus* tem seus fracassos, seus momentos críticos de desconcerto e de defasagem” (Bourdieu, 2001b: 197).

É curioso e indagador constatar que ao chegar à maturidade, a noção de *habitus* hasteada por Bourdieu não apresente sinais visíveis de envelhecimento ou debilidade sociológica. Mais assombroso ainda pode ser o fato de que mesmo a exposição constante aos petardos inclementes da crítica, proporcionalmente arguta à atenção despertada pelo autor e seu conceito, não tenha retirado do *habitus* um certo viço teórico e uma funcionalidade prática ainda preñes de novos usos. Em suma, sem desmerecer nem mesmo os pontos mais frágeis da noção de *habitus* de Bourdieu, cabe suscitar que o grande legado da idéia, na mesma medida em que pôde responder e abrandar antigas questões para as quais a solução parecia inalcançável, foi o de trazer à baila novos e inquietantes problemas à ciência com a qual contribuía, retroalimentando, pois, seu próprio combustível impulsionador.

Numa boa aplicação de sua teoria, pode-se dizer que Pierre Bourdieu, antes crítico à aguerrida militância de intelectuais, foi levado a realizar ele próprio, em seus últimos anos de vida, uma vivência engajada, como legítimo herdeiro de um bastão de combate francês à la

Sartre, Merleau-Ponty e Foucault. Na Europa cada vez mais obnubilada pela hegemonia estado-unidense, estado previsto pelo próprio Bourdieu, o sociólogo francês, assimilando muito bem o *habitus* de uma *intelligentsia* que se propunha livre de todas as amarras (*Freischwebende Intelligenz*, como dizia Mannheim), foi o intelectual do momento a fazer as vezes de um militante clamado pelo campo. Ao ouvir o chamado, exerceu seu caráter político sem nunca “baixar a guarda sociológica” (Wacquant, 2005). Reconhecedor de sua condição de único e ideal portador de um *psysique du rôle* exigido para a empreitada, mediatizou-se, mesmo sem admitir ou até preferindo ignorar, enquanto se embrenhava em disputas políticas tanto quanto muitos dos nomes que criticava na cultura francesa.

Por fim, cabe destacar que a obra deste convicto seguidor de Bachelard, embora passível de incontáveis críticas, e permeada por trechos cuja marca maior é a ambigüidade, ocupará por longos períodos um espaço notável nas ciências sociais, seguramente sendo tanto endossada quanto alvejada. Com efeito, o grosso das críticas mais pontiagudas dirigidas a Bourdieu se intensifica como um decorrer natural do processo reflexivo sobre seus trabalhos, embora não deixem de obedecer também a uma certa lógica guiada pelo axioma estampado no adágio *Rei morto, rei posto*. Entretanto, o que não surpreende é que toda a obra do sociólogo, ainda postumamente ebullitiva, via conceito de *habitus*, sobretudo, tenha ainda muita munição disponível para a maior parte dos confrontos sociológicos atuais e vindouros. Nada mais condizente, aliás, com um intelectual que pretendeu definir sua longa sociologia “comme un sport de combat”<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> *La sociologia est un sport de combat* é o documentário de 2001 dirigido por Pierre Carles, com 2 horas e 26 minutos de duração, sobre a trajetória de Pierre Bourdieu. O título é sugestivamente uma frase do sociólogo francês acerca de sua profissão-vocação.

#### 14. Referências Bibliográficas:

- **ALEXANDER**, Jeffrey C.. (1999). *A importância dos clássicos*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonatham (orgs.). *Teoria Social hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Unesp, p. 23-89.
- ----- (2000). *La réduction – Critique de Bourdieu*. Traduit de l'anglais par Nathalie Zaccã-Reyners. Paris, Les editions du Cerf. (Col. Humanités)
- **ALMEIDA**, Ângela Mendes de. (1982). *A república de Weimar e a ascensão (sic) do nazismo*. São Paulo, Brasiliense.
- **ARENDT**, Hannah. (1987). *Homens em tempos sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras.
- **ARON**, Raymond. (1987). *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sergio Bath. São Paulo, Martins Fontes; Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- ----- (2003). *O Marxismo de Marx*. Tradução de Jorge Bastos. São Paulo, Arx Editora.
- **ASSIS**, Machado de. (1998). *Contos – uma antologia, volume I*. Seleção, introdução e notas de John Gledson. São Paulo, Companhia das Letras.
- **BAKHTIN**, Mikhail. (1999). *Marxismo e filosofia da linguagem – problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi. São Paulo, Editora Hucitec.
- **BARTHES**, Roland. (2004). *A aula – aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 12ª ed.. São Paulo, Cultrix.
- **BAUMAN**, Zygmunt. (1998). *Modernidade e holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- **BENJAMIN**, Walter. (1995). *Rua de mão única*. 5ª ed.. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo, Brasiliense. (Obras escolhidas, v.2).

- **BENSA**, Alban. (2005). *O singular e o plural*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p 145-154.
- **BERMAN**, Marshall. (2001). *Aventuras no Marxismo*. Tradução de Sonia Moreira. São Paulo, Companhia das Letras.
- **BLOCH**, Marc. (2001). *Apologia da história – ou do ofício de historiador*. Prefácio de Jacques Le Goff. Apresentação à edição brasileira de Lilia Moritz Schwarcz. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- **BLONDEL**, Jacqueline. (2001). *Encadeamentos e regularidades nas ‘ciências da cultura’: seguindo Friedrich Nietzsche, Max Weber, Norbert Elias*. In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard (orgs.). *Norbert Elias – A política e a história*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo, Editora Perspectiva, p. 43-64. (Coleção Estudos).
- **BOLTANSKI**, Luc. (2005). *Usos fracos e usos intensos do habitus*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p 155-163.
- **BONNEWITZ**, Patrice. (2003). *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu*. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.
- **BOUDON**, Raymond. (1974). *Para que serve a noção de estrutura? – Ensaio sobre a significação da noção de estrutura nas ciências humanas*. Tradução de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro, Livraria Eldorado. (Coleção Enfoque).
- ----- . (1995), *Les méthodes en sociologie*. 10<sup>a</sup> ed.. Paris, Presses Universitaires de France.
- **BOUDON**, Raymond; **BOURRICAUD**, François. (2000). *Dicionário crítico de Sociologia*. 2<sup>a</sup> ed.. São Paulo, Ática.
- **BOURDIEU**, Pierre.(1979). *La Distinction – critique sociale du jugement*. Paris, Minuit.
- ----- . (1989a). *Ontologia política de Martin Heidegger*. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas, SP, Papirus.
- ----- . (1989b). *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Thomaz. Lisboa/Rio de Janeiro, DIFEL/ Bertrand Brasil.

- ----- (1998). *Contrafogos – táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ----- (2001a). *Contrafogos 2 – por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ----- (2001b). *Meditações Pascalianas*. Tradução de Sergio Miceli. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- ----- (2003a). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil.
- ----- (coord.); **ACCARDO**, A...[et alii]. (2003b). *A miséria do mundo*. Vários tradutores. 5ª ed.. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.
- ----- (2003c). *A sociologia de Pierre Bourdieu*. Renato Ortiz (org.). São Paulo, Olho d'Água.
- ----- (2003d). *Lições da aula – aula inaugural proferida no Collège de France*. Tradução de Egon de Oliveira Rangel. 2ª ed.. São Paulo, Editora Ática.
- ----- (2004b). *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. 5ª ed.. São Paulo, Editora Perspectiva, 2004b. (Col. Estudos, vol. 20).
- ----- (2004c). *Coisas ditas*. Tradução de Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo, Brasiliense.
- ----- (2005a). *Esboço de auto-análise*. Tradução, introdução, cronologia e notas, Sergio Miceli. São Paulo, Companhia das Letras.
- ----- (2005b). *Razões práticas – Sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. 6ª ed. Papirus, Campinas, 2005b.
- ----- (2006b). *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Thomaz (português de Portugal). 9ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- **BOURDIEU**, Pierre; **WACQUANT**, Loïc. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. Chicago, University of Chicago Press.
- **BOURDIEU**, Pierre; **LOYOLA**, Maria Andréa. (2002). *Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola*. Rio de Janeiro, Ed UERJ.

- **BOURDIEU**, Pierre; **CHAMBOREDON**, Jean-Claude; **PASSERON**, Jean-Claude. (2004a). *Ofício de sociólogo – metodologia da pesquisa na sociologia*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 4ª Ed. Petrópolis, Editora Vozes.
- **BOURDIEU**, Pierre; **PASSERON**, Jean-Claude. (2006a). *Les Héritiers – Les étudiants et la culture*. Paris, Éditions de Minuit.
- **BRAUDEL**, Fernand. (2004). *Gramática das civilizações*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 3ª ed.. São Paulo, Martins Fontes. (Coleção biblioteca universal).
- **BURGUIÈRE**, André. (2001). *Processo de civilização e processo nacional em Norbert Elias*. . In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard (orgs.). *Norbert Elias – A política e a história*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo, Editora Perspectiva, p. 103-121. (Coleção Estudos).
- **BURKE**, Peter. (1997). *A Escola dos Annales (1929- 1989) – A revolução francesa da historiografia*. Tradução de Nilo Odalia. São Paulo, Fundação Editora da UNESP.
- ----- (2002). *História e teoria social*. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venâncio Majer. São Paulo, Editora UNESP.
- **CAILLÉ**, Alain. (1987). *Critique de P. Bourdieu : l'économisme* . In: Bulletin du M.A.U.S.S. n° 22, 2º trim. *Au cœur des sciences sociales : “ Homo œconomicus ” ou “ Homo sociologicus ” ?*. Paris, p. 107-154.
- **CÂNDIDO**, Antônio. (2001). *Florestan Fernandes*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.
- **CASTEL**, Robert. (2005). *Conclusão – Pierre Bourdieu e a rigidez do mundo*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p. 351-358.
- **CINGOLANI**, Patrick. (1984). *Eppur si muove! Classes populaires et structures de classes dans La Distinction*. In: COT, Annie L.; ----- [et alii]. *Collectif Révoltes logiques: (dir.) L'empire du sociologue*. Paris, Editions de La Découverte, pp 89-101.
- **COHN**, Gabriel. (2003). *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes.

- **COLLINGWOOD**, Robin George. (1972). *A idéia de história*. Tradução de Alberto Freire. Lisboa, Editorial Presença; Livraria Martins Fontes.
- **CORCUFF**, Philippe. (2001). *As novas sociologias – construções da realidade social*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru, SP, EDUSC. (Coleção Humus).
- **COT**, Annie L. & **LAUTIER**, Bruno. (1984) *Métaphore économique et magie sociale chez Pierre Bourdieu*. In: ----- [et alii]. *Collectif Révoltes logiques: (dir.) L’empire du sociologue*. Paris, Editions de La Découverte, p. 70-85.
- **COURY**, Guillaume. (2001). *Norbert Elias e a construção dos grupos sociais: da economia psíquica à arte de reagrupar-se*. . In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard (orgs.). *Norbert Elias – A política e a história*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo, Editora Perspectiva, p. 123-144. (Coleção Estudos).
- **DAHRENDORF**, Ralf. (1982). *As classes e seus conflitos na sociedade industrial*. Tradução de José Viegas. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- **DAMATTA**, Roberto. (1987). *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 5ª ed. Rio de Janeiro, Rocco.
- **DELSAUT**, Yvette. (2005). *Depoimento sobre Les Héritiers*. Tempo Social, São Paulo, v. 17, n. 1. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010320702005000100009&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010320702005000100009&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 28 Ago 2006. doi: 10.1590/S0103-20702005000100009.
- **DEMO**, Pedro. (1985). *Sociologia – uma introdução crítica*. 2ª ed.. São Paulo, Editora Atlas.
- **DEROCHE-GURCEL**, Lilyane. (2002). *Prefácio da tradutora da edição francesa*. In: WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução do alemão de Lilyane Deroche-Gurgel; Tradução do francês de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro, Difel, p. 13-29.
- **DERRIDA**, Jacques. (1994). *Espectros de Marx – O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- **DOSTOIEVSKI**, Fiodor. (2004). *Um jogador*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo, Editora 34.

- **DURHAM**, Eunice Ribeiro. (1978). *A reconstituição da realidade – um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski*. São Paulo, Editora Ática. (coleção Ensaios; 54).
- **DURKHEIM**, Émile. (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.
- ----- (1999). *Da divisão do trabalho social*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- ----- (2002). *As regras do método sociológico*. São Paulo, Editora Martin Claret.
- ----- (2003). *O Suicídio*. São Paulo, Martin Claret. (Col. Obra –prima de cada autor – Série Ouro).
- **DYMETMAN**, Annie. (2002). *Uma arquitetura da indiferença: a República de Weimar*. São Paulo, Editora Perspectiva. (coleção estudos).
- **ELIAS**, Norbert. (1993). *O processo civilizador. Vol. 2. Formação do Estado e civilização*. Tradução de Ruy Jungmann; revisão e apresentação, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ----- (1994a). *O processo civilizador. Vol. 1. Uma história dos costumes*. Tradução de Ruy Jungmann; revisão e apresentação, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ----- (1994b). *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro; revisão técnica e notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ----- (1997). *Os Alemães – A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ----- (1998). *Envolvimento e alienação*. Editor alemão Michael Schröter; tradução do inglês de Álvaro de Sá. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- -----; **SCOTSON**, John. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders – sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ----- (2001). *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.

- **FEBVRE**, Lucien. (1978). *História*. Organização e introdução de Carlos Guilherme Mota. Tradução de Adalberto Marson, Paulo de Salles Oliveira e Maria Elisa Mascarenhas. São Paulo, Ática. (Coleção Grandes cientistas sociais; vol. 2).
- ----- (2000). *O Reno – história, mitos e realidades*. Tradução de Eliana Aguiar; apresentação de Peter Schöttler. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- **FERNANDES**, Florestan. (2006). *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. Prefácio de Roque de Barros Laraia. 3ª ed.. São Paulo, Editora Globo.
- **FORNEL**, Michel de. (2005). *Habitus e Etnométricos*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p 221-229.
- **FOUCAULT**, Michel. (1982). *Microfísica do poder*. Tradução, organização e introdução de Roberto Machado. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Edições Graal. (Col. Biblioteca de filosofia e história das ciências, vol. 7).
- ----- (2005). *A ordem do discurso – aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 12ª ed.. São Paulo, Edições Loyola.
- **FREITAG**, Bárbara; **PINHEIRO**, Maria Francisca (orgs). (1993). *Marx morreu: Viva Marx!* Campinas, SP, Papyrus.
- **FREITAG**, Bárbara. (2005). *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- **FROMM**, Erich. (1970). *Conceito marxista de homem*. Tradução de Octavio Alves Velho. 5ª ed.. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. (Biblioteca de Ciências sociais).
- **GAGNEBIN**, Jeanne Marie. (2004). *História de narração em Walter Benjamin*. 2ª ed. São Paulo, Perspectiva.
- **GARRIGOU**, Alain; **LACROIX**, Bernard. (2001). *Introdução – Norbert Elias: O trabalho de uma obra*. In: ----- (orgs.). *Norbert Elias – A política e a história*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo, Editora Perspectiva, p. XIV-XXX. (Coleção Estudos).

- **GIDDENS**, Anthony. (1998). *Política, Sociologia e Teoria Social – encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Tradução de Cibele Saliba Rizek. São Paulo, Fundação Editora da UNESP.
- ----- (1999). *Estruturalismo, Pós-estruturalismo e a produção da cultura*. In: -----; TURNER, Jonathan (orgs.). *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Editora Unesp, p. 281-319.
- ----- (2005). *Capitalismo e moderna teoria social*. Tradução de Maria do Carmo Cary. 6ª ed.. Lisboa, Editorial Presença.
- **GOUDSBLOM**, Joham. (2001). *Pensar com Elias*. In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard (orgs.). *Norbert Elias – A política e a história*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo, Editora Perspectiva, p. 241-247. (Coleção Estudos).
- **HABERMAS**, Jürgen. (2003). *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. 2ª ed.. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. (Col. Biblioteca Tempo Universitário, nº 84: Estudos Alemães).
- **HADDAD**, Fernando. (2003). *Dialética positiva: de Mead a Habermas*. Lua Nova., São Paulo, n. 59. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452003000200005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452003000200005&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 25 Out 2006. doi: 10.1590/S0102-64452003000200005.
- **HAGUETTE**, Teresa Maria Frota. (2005). *Metodologias qualitativas na sociologia*. 10ª ed. Petrópolis, Editora Vozes.
- **HEMPEL**, Carl Gustav. (1969). *A função de leis gerais em História*. In: GARDINER, Patrick L. *Teorias da história*. Tradução de Vítor Martins e Sá. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 421-435.
- **HOBSBAWN**, Eric J. (1995). *A era dos extremos – o breve século XX (1914-1991)*. Tradução de Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo, Companhia das Letras.
- ----- (2000). *A era das Revoluções – 1789-1848*. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 12ª ed.. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- **HOMANS**, George C.. (1999). *Behaviorismo e pós-behaviorismo*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (orgs.). *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Editora Unesp, p. 91-125.
- **HONNETH**, Axel. (1999). *Teoria Crítica*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (orgs.). *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Editora Unesp, p. 503-552.
- ----- (2003). *Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo, Editora 34.
- **HORKHEIMER**, Max; **ADORNO**, Theodor W.. (1985). *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- **HUGO**, Victor. (1997). *Le Rhin, Lettres à un ami*. Paris. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k88632t> Acesso em: 29 de Setembro de 2006.
- **JASPERS**, Karl. (2005). *Método e visão do mundo em Weber*. In: COHN, Gabriel (org. e apresent.) *Sociologia – Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial, p. 105-124.
- **JOAS**, Hans. (1999). *Interacionismo simbólico*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (orgs.). *Teoria Social hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Unesp, p. 127-174.
- **KAUFMANN**, Jean-Claude. (2003). *Ego – para uma sociologia do indivíduo*. Lisboa, Stória Editores. (col. Epistemologia e sociedade).
- **KENT**, George O.. (1982). *Bismarck e seu tempo*. Tradução de Lúcia P. Caldas de Mouro. Brasília, Editora da Universidade de Brasília. (Col. “Itinerários”).
- **LAGRAVE**, Rose-Marie. (2005). *A lucidez dos dominados*. In: ENCREVÉ, Pierre; ----- (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p.315-325.
- **LARAIA**, Roque de Barros. (2006). *Prefácio*. In: FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3ª ed.. São Paulo, Ed. Globo, p. 11-15.
- **LAZARSFELD**, Paul. (1970). *A sociologia*. Tradução de Macaísta Malheiros. Lisboa, Editora Bertrand, vol II.

- **LECHTE**, John. (2006). *Cinquenta pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. Tradução de Fábio Fernandes. 4ª ed.. Rio de Janeiro, Editora Difel.
- **LESSA**, Celia de Andrade. (1998). *Racionalidade estratégica e instituições*. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 13, n. 37. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000200008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200008&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 17 Abr 2007. Pré-publicação.
- **LÉVI-STRAUSS**, Claude. (2003). *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel. (2003). *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. Prefácio de Gorges Gurvitch. Introdução de Claude Lévi-Strauss. São Paulo, Cosac & Naify, p. 11-46.
- **LOYOLA**, Maria Andréa. (2002). *Bourdieu e a sociologia*. In: BOURDIEU, Pierre. *Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ.
- **LÖWY**, Michael. (1989). *Redenção e utopia – o judaísmo libertário na Europa central: um estudo de afinidade eletiva*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Companhia das Letras.
- **LUKES**, Steven. (2005). *Bases para a interpretação de Durkheim*. In: COHN, Gabriel (org. e apresent.) *Sociologia – Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial, p. 15-54.
- **MACHADO**, Roberto. (1982). *Por uma genealogia do poder*. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 3ª ed. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Edições Graal, p. VII-XXIII.(Col. Biblioteca de filosofia e história das ciências, vol. 7).
- **MANN**, Thomas. (2000). *Carlota em Weimar*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- **MARCUSE**, Herbert. (1981). *Eros e civilização – uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8ª ed. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, LTC Editora.
- **MARTINS**, Carlos Benedito. (1994). *O que é sociologia?* 38ª ed. São Paulo, Brasiliense. (Col. Primeiros Passos: 57).

- **MARX**, Karl. (1971). *Das kapital – Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Berlin, Dietz Verlag.
- -----; **ENGELS**, Friedrich. (2002). *A Ideologia Alemã*. 3ª ed. São Paulo, Martins Fontes.
- ----- (2006). *O Capital – crítica da economia política*. Livro I. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 23ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2 vols..
- **MAUSS**, Marcel. (2003). *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. Prefácio de Gorges Gurvitch. Introdução de Claude Lévi-Strauss. São Paulo, Cosac & Naify.
- **MAYER**, Arno J.. (1987). *A força da tradição – a persistência do antigo regime (1848-1914)*. 2ª ed.. São Paulo, Companhia das letras.
- **MELATTI**, Julio Cezar. (1978). *Introdução*. In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Antropologia*. Tradução de Marcos A. L. de S. Coimbra e Orlando Pilati. Organização e seleção de Júlio Cezar Melatti. São Paulo, Ed. Ática. (Coleção Grandes cientistas sociais, vol. 3).
- **MERQUIOR**, José Guilherme. (1991). *De Praga a Paris – o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista*. Tradução de Ana Maria de Castro Gibson. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- **MICELI**, Sergio. (2001). *Norbert Elias e a questão da determinação*. In: WAIZBORT, Leopoldo (org.). *Dossiê Norbert Elias*. 2ª ed.. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 112-127.
- ----- (2004). *A força do sentido*. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. 5ª ed.. São Paulo, Editora Perspectiva. (Col. Estudos, vol. 20), p. VII - LXI.
- ----- (2005). *A emoção raciocinada*. In: BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. Tradução, introdução, cronologia e notas de Sergio Miceli. São Paulo, Companhia das Letras, p. 07-20.
- **MORIN**, Edgard. (2000). *Les sept savoirs nécessaires à l’éducation du futur*. Paris, publication du Seuil.

- **MÜNCH**, Richard. (1999). *A teoria parsoniana hoje: a busca de uma nova síntese*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonatham (orgs.). *Teoria Social hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Unesp, p. 175-228.
- **NEIBURG**, Frederico. (2001). *O naciocentrismo das ciências sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social*. In: WAIZBORT, Leopoldo (org.). *Dossiê Norbert Elias*. 2ª ed.. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, p. 37-62.
- **NOBRE**, Marcos. (2003). *Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica*. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo, Editora 34, p. 7-19.
- **NUNES**, Jordão Horta. (2005). *As metáforas nas ciências sociais*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Goiânia, Editora UFG.
- **ORTIZ**, Renato (org.). (1989). *A procura de uma sociologia da prática*. In: ORTIZ, Renato (org.) *Pierre Bourdieu: sociologia*. 2ª.ed. São Paulo, Ática. (Col. “Grandes Cientistas Sociais”, vol. 39).
- ----- (2002). *Ciências Sociais e trabalho intelectual*. São Paulo, Olhos d’água.
- ----- (2003). *A porosidade nas fronteiras das ciências sociais*. In: BOURDIEU, Pierre. Renato Ortiz (org). *A sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo, Olhos d’água, p.7-29.
- **PARSONS**, Talcott. (1968). *The structure of social action – a study in social theory with special reference to a group of recent european writers*, vol. II: Weber. New York, The Free Press Publishing Co.; London, Coolier Macmillan Publishers.
- ----- (1973a). *O conceito de sistema social*. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (orgs.). *Homem e sociedade – leituras básicas de sociologia geral*. 8ª ed.. São Paulo, Companhia Editorial Nacional, p. 47-55.
- ----- (1973b). *Os componentes dos sistemas sociais*. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (orgs.). *Homem e sociedade – leituras básicas de sociologia geral*. 8ª ed.. São Paulo, Companhia Editorial Nacional, p. 56-59.

- **PARSONS**, Talcott; [et alii]. (1973c). *Papel e sistema social*. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (orgs.). *Homem e sociedade – leituras básicas de sociologia geral*. 8ª ed.. São Paulo, Companhia Editorial Nacional, p.63-68.
- **PASSERON**, Jean-Claude. (1995). *O Raciocínio sociológico – o espaço não-popperiano do raciocínio natural*. Tradução de Beatriz Sidou. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.
- ----- (2005). *Morte de um amigo, fim de um pensador*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p 17-91.
- **PAULA**, João Antônio de. (2005). *Afinidades eletivas e pensamento econômico: 1870-1914*. Rev. Kriterion., v. 46, n. 111. Belo Horizonte.
- **PETERS**, Gabriel Moura. (2006). *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, datilo.
- **PINHEIRO**, Maria Francisca. (1993). *Os dois marxismos de Marx*. In: FREITAG, Bárbara; ----- (orgs.). *Marx morreu: Viva Marx!* Campinas, SP, Papirus Editora, p. 53-71.
- **PIZZORNO**, Alessandro. (2005). *Uma leitura atual de Durkheim*. In: COHN, Gabriel (org. e apresent.) *Sociologia – Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial, p. 55-104.
- **PONTES**, Mario. (1987). *A explosão da modernidade*. Caderno Idéias, p. 5. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 22 Ago.
- **PONTES**, Heloísa. (2001). *Elias, renovador da ciência social*. In: WAIZBORT, Leopoldo (org.). *Dossiê Norbert Elias*. 2ª ed.. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, p. 17-35.
- **RADCLIFFE-BROWN**, Alfred Reginald. (1978). *Antropologia*. Tradução de Marcos A. L. de S. Coimbra e Orlando Pilati. Organização e seleção de Júlio Cezar Melatti. São Paulo, Ed. Ática. (Coleção Grandes cientistas sociais, vol. 3).
- **REVEL**, Jacques. (2005). *Uma história que não existe?*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p 103-112.

- **RIBEIRO**, Renato Janine. (1994). *Apresentação a Norbert Elias*. In: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Vol. 1. Uma história dos costumes*. Tradução de Ruy Jungmann; revisão e apresentação, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- **ROCHER**, Guy. (1976). *Talcott Parsons e a sociologia americana*. Tradução de Olga Lopes da Cruz. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.
- **ROTH**, Guenther. (2003). *Marianne Weber e seu círculo*. In: WEBER, Marianne. (2003). *Weber – uma biografia*. Tradução de Alda Porto e Mario Antônio Eufrásio. Niterói, Casa Jorge Editorial, p. XI-LXV.
- **ROUSSEAU**, Jean-Jacques. (2005). *Discurso sobre a origem e os fundamentos desigualdade entre os homens*. São Paulo, Martin Claret.
- **SAINT MARTIN**, Monique de. (2005). *Uma inflexível dominação?* In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p. 327-335.
- **SCHÜTZ**, Alfred. (1979). *Fenomenologia e Relações Sociais – textos escolhidos de Alfred Schutz*. Tradução de Ângela Melin. Organização, introdução e seleção de textos de Helmut R. Wagner. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- **SCHWARCZ**, Lilia Moritz. (2001). *Apresentação à edição brasileira*. In: BLOCH, Marc. *Apologia da história – ou do ofício de historiador*. Prefácio de Jacques Le Goff. Apresentação à edição brasileira de Lilia Moritz Schwarcz. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p.7-12.
- **SECCO**, Lincoln. (2002). *Notas para a história editorial de O capital*. In: Revista Novos Rumos, ano 17, nº 37. São Paulo. Disponível em: [http://www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/hemeroteca/nor/nor0237/nor0237\\_04.pdf#search=%22marx%20darwin%20pref%C3%A1cio%20de%20o%20capital%22](http://www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/hemeroteca/nor/nor0237/nor0237_04.pdf#search=%22marx%20darwin%20pref%C3%A1cio%20de%20o%20capital%22) Acesso em: 19 de Setembro 2006
- **SENNETT**, Richard. (2001). *Carne e pedra – o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Tradução de Marcos Aarão Reis. 2ª ed. Rio de Janeiro, Record.

- **SOUZA**, Jessé. (2000). *Acerca do lugar da moralidade na política: Weber, Habermas e a singularidade da cultura alemã*. In: ----- (org.). *A atualidade de Max Weber*. P. 49-90. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- **TERRAY**, Emmanuel. (2005). *Proposta sobre violência simbólica*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p. 303-308.
- **THOMPSON**, Edward Palmer. (1998). *Costumes em comum – estudos sobre a cultura popular tradicional*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo, Companhia das Letras.
- **TOPALOV**, Christian. (2005). *Um panorama intelectual renovado*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p. 197-209.
- **TREVIÑO**, A. Javier. (2001). *Introduction: The theory and legacy of Talcott Parsons*. In: ----- (org.). Foreword by Neil J. Smelser. Lanham, Md: Roman & Littlefield Publishers, p. XV-XLIII.
- **VANDENBERGHE**, Frédéric. (2000). *Introduction à la théorie de Jeffrey C. Alexander*. In: ALEXANDER, Jeffrey C.. (2000). *La réduction – Critique de Bourdieu*. Traduit de l'anglais par Nathalie Zaccā-Reyners. Paris, Les éditions du Cerf. (Col. Humanités), p. 9-18.
- **VERNANT**, Jean-Pierre. (2002). *Entre mito e política*. Tradução de Cristina Murachco. 2ª ed.. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- **WACQUANT**, Loïc. (2004). *Esclarecer o Habitus*. In: *Sociologia - Problemas e Práticas*. Lisboa, p. 35-41. Disponível em: <  
[http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant\\_pdf/ESCLARECEROHABITUS.pdf](http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant_pdf/ESCLARECEROHABITUS.pdf)> (30/08/06).
- ----- (2005). *Introduction*. In: -----(org.) *Pierre Bourdieu and Democratic Politics: The Mystery of Ministry*. Cambridge, UK: Polity Press, p. 2-10. Disponível em: <  
[http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant\\_pdf/SymbolicPower.pdf](http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant_pdf/SymbolicPower.pdf)> (15/04/07).

- **WAIZBORT**, Leopoldo. (2001). *Elias e Simmel*. In: ----- (org.). *Dossiê Norbert Elias*. 2ª ed.. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, p. 89-111.
- **WEBER**, Marianne. (2003). *Weber – uma biografia*. Tradução de Alda Porto e Mario Antônio Eufrásio. Niterói, Casa Jorge Editorial.
- **WEBER**, Max. (1967). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira.
- ----- . (1999). *Economia e sociedade – Fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª ed.. Brasília, Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo, vols. I e II.
- ----- . (1994). *História agrária romana*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes. (Coleção O homem e a história).
- ----- . (2001). *A “objetividade” do conhecimento na ciência social e ciência política*. In: WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*, vol. I. 3ª ed. São Paulo, Cortez; Campinas, Editora da Universidade Estadual de Campinas, p. 107-154.
- ----- . (2003). *Wirtschaft und Gesellschaft* . Paderborn, Voltmedia GmpH.
- ----- . (2006). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Erfstadt, Area verlag Gmph.
- **WIGGERSHAUS**, Rolf. (2002). *A escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução do alemão de Lilyane Deroche-Gurgel; Tradução do francês de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro, Editora Difel.
- **WINOCK**, Michel. (1998). *Introction*. In: WINOCK, Michel; [et alii.]. *L'affaire Dreyfus*. Présentation par Michel Winock. Paris, Éditions du Seuil. (Col. L'Histoire).
- ----- . (2006). *As vozes da liberdade: os escritores engajados do século XIX*. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil.
- **ZIMMERMANN**, Bénédicte. (2005). *Uma mediação*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (coordenadores). *Trabalhar com Bourdieu*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, p. 241-249.