

Espaço social e poder simbólico*

Eu gostaria, nos limites de uma *leitura*, de tentar apresentar os princípios teóricos que estão na base da pesquisa, cujos resultados são apresentados em *La distinction*, e extrair certas implicações teóricas com mais probabilidade de escapar ao leitor, sobretudo aqui, em virtude dos descompassos entre as tradições culturais. 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 lhe 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, de outro, das estruturas sociais, em particular do que chamo de campos e grupos, e particularmente do que se costuma chamar de classes sociais.

Penso que esse esclarecimento se impõe particularmente

* Texto francês da conferência pronunciada na Universidade de San Diego, em março de 1986.

aqui: de fato, o acaso das traduções faz com que se conheça *A reprodução*, por exemplo, o que levará, como alguns comentaristas não hesitaram em fazer, a me classificar entre os estruturalistas, ao passo que não se conhecem trabalhos bem anteriores (tão antigos que são até mesmo anteriores ao surgimento dos trabalhos tipicamente “construtivistas” sobre os mesmos temas) que com certeza me valeriam ser percebido como “construtivista”: assim, num livro intitulado *Rapport pédagogique et communication*, mostramos como se constrói uma relação social de compreensão no e pelo mal-entendido, ou apesar do mal-entendido; como professores e alunos põem-se de acordo, mediante uma espécie de transação tácita e tacitamente orientada pela preocupação de minimizar os custos e os riscos, para aceitar uma definição mínima da situação de comunicação. Do mesmo modo, num outro estudo, intitulado “Les catégories de l’entendement professoral”, tentamos analisar a gênese e o funcionamento das categorias de percepção e apreciação através das quais os professores constroem a imagem de seus alunos, de suas *performances*, de seu valor, e produzem, mediante práticas de cooptação orientadas por essas mesmas categorias, o próprio grupo de seus colegas e o corpo de professores. Depois desse parêntese, volto à minha questão inicial.

Em termos muito gerais, a ciência social, tanto a antropologia como a sociologia e a história, oscila entre dois pontos de vista aparentemente incompatíveis, entre duas perspectivas aparentemente inconciliáveis: o objetivismo e o subjetivismo, ou, se preferirem, o fisicalismo e o psicologismo (que pode tomar diversas colorações — fenomenológica, semiológica, etc.). De um lado, ela pode “tratar os fatos sociais como coisas”, segundo a velha máxima durkheimiana, e assim deixar de lado tudo o que eles devem ao fato de serem objetos de conhecimento — ou de desconhecimento — na existência social. De outro lado, ela pode reduzir o mundo social às representações que dele se fazem os agentes, e então a tarefa da ciência social consistiria em produzir uma “explicação das explicações” (*account of the accounts*) produzidas pelos sujeitos sociais.

Raramente essas duas posições se exprimem e sobretudo se concretizam na prática científica de maneira tão radical e tão contrastada. Sabe-se que Durkheim, juntamente com Marx, é

com certeza quem expressou de maneira mais conseqüente a posição objetivista. “Acreditamos fecunda”, dizia ele, “esta idéia de que a vida social deva ser explicada não pela concepção dos que dela participam, mas pelas causas profundas que escapam à consciência.” Mas ele não ignorava, como bom kantiano, que só é possível apreender essa realidade empregando instrumentos lógicos. Dito isto, o fisicalismo objetivista costuma associar-se à inclinação positivista para conceber as classificações como recortes “operatórios” ou como um registro mecânico de cortes ou descontinuidades “objetivas” (por exemplo, nas distribuições). É certamente em Schütz e nos etnometodólogos que poderiam ser encontradas as expressões mais puras da visão subjetivista. Assim, Schütz vai exatamente na direção oposta a Durkheim: “O campo observacional do *social scientist*, a realidade social, possui um sentido e uma estrutura de pertinência específicos para os seres humanos que nela vivem, agem e pensam. Mediante uma série de construções de senso comum, eles pré-selecionaram e pré-interpretaram esse mundo que apreendem como a realidade de sua vida cotidiana. São esses objetos de pensamento que determinam seu comportamento, motivando-o. Os objetos de pensamento construídos pelo *social scientist* a fim de apreender essa realidade social devem se basear nos objetos de pensamento construídos pelo pensamento de senso comum dos homens que vivem sua vida cotidiana em seu mundo social. Assim, as construções das ciências sociais são, por assim dizer, construções de segundo grau, isto é, construções das construções feitas pelos atores da cena social”. A oposição é total: no primeiro caso, o conhecimento científico só é obtido mediante uma ruptura com as representações primeiras — chamadas “prenoções” em Durkheim e “ideologia” em Marx — que conduz às causas inconscientes. No outro caso, ele está em continuidade com o conhecimento de senso comum, já que não passa de uma “construção das construções”.

Se abordei de maneira um pouco pesada essa oposição — um dos mais funestos pares de conceitos (*paired concepts*)

* A Schütz, *Collected papers*, I, *The problem of social reality*, La Haye, Martinus Nijhoff, s.d., p. 59.

que, como Richard Bendix e Bennett Berger mostraram, abundam nas ciências sociais —, é porque a intenção mais constante e, a meu ver, mais importante de meu trabalho foi superá-la. Embora com o risco de parecer muito obscuro, poderia resumir em uma frase toda a análise que estou propondo hoje: de um lado, as estruturas objetivas que o sociólogo constrói no momento objetivista, descartando as representações subjetivistas dos agentes, são o fundamento das representações subjetivas e constituem as coações estruturais que pesam nas interações; mas, de outro lado, essas representações também devem ser retidas, sobretudo se quisermos explicar as lutas cotidianas, individuais ou coletivas, que visam transformar ou conservar essas estruturas. Isso significa que os dois momentos, o objetivista e o subjetivista, estão numa relação dialética e que, por exemplo, mesmo se o momento subjetivista parece muito próximo quando o tomamos isoladamente nas análises interacionistas ou etnometodológicas, ele está separado do momento objetivista por uma diferença radical: os pontos de vista são apreendidos enquanto tal e relacionados a posições dos respectivos agentes na estrutura.

Para realmente superar a oposição artificial que se estabelece entre as estruturas e as representações, também é preciso romper com o modo de pensamento que Cassirer denomina substancialista e que leva a não reconhecer nenhuma outra realidade além das que se oferecem à intuição direta na experiência cotidiana os indivíduos e os grupos. A contribuição maior daquilo que realmente se deve chamar de revolução estruturalista consistiu em aplicar ao mundo social um modo de pensamento relacional, que é o modo de pensamento da matemática e da física modernas e que identifica o real não a substâncias, mas a relações. A “realidade social” de que falava Durkheim é um conjunto de relações invisíveis, aquelas mesmas relações que constituem um espaço de posições exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras, não só pela proximidade, pela vizinhança ou pela distância, mas também pela posição relativa — acima ou abaixo ou ainda entre, no meio. A sociologia, em seu momento objetivista, é uma topologia social, uma *analysis situs*, como era chamado esse novo ramo da matemática na época de Leibniz, uma análise

das posições relativas e das relações objetivas entre essas posições.

Esse modo de pensamento relacional está no ponto de partida da construção apresentada em *La distinction*. Mas há uma grande probabilidade de que o espaço, isto é, as relações, escape ao leitor, apesar do recurso a diagramas (e à análise fatorial): de um lado, porque o modo de pensamento substancialista é mais fácil, mais “natural”; e, depois, porque, como muitas vezes acontece, os meios que se é obrigado a empregar para construir o espaço social e para torná-lo manifesto podem esconder os resultados que eles permitem alcançar. Os grupos que se devem construir para objetivar as posições que eles ocupam escondem essas posições, e então, por exemplo, o capítulo do *La distinction* consagrado às frações da classe dominante é lido como uma descrição dos diferentes estilos de vida dessas frações, em vez de se verem ali posições no espaço das posições de poder — que chamo de campo do poder. (Parênteses: as mudanças de vocabulário, como se vê, são ao mesmo tempo a condição e o produto da ruptura com a representação corrente, associada à idéia de *ruling class*.)

É possível, a esta altura da exposição, comparar o espaço social a um espaço geográfico no interior do qual se recortam regiões. Mas esse espaço é construído de tal maneira que, quanto mais próximos estiverem os grupos ou instituições ali situados, mais propriedades eles terão em comum; quanto mais afastados, menos propriedades em comum eles terão. As distâncias espaciais — no papel — coincidem com as distâncias sociais. Isso não acontece no espaço real. Embora se observe praticamente em todos os lugares uma tendência para a segregação no espaço, as pessoas próximas no espaço social tendem a se encontrar próximas — por opção ou por força — no espaço geográfico, as pessoas muito afastadas no espaço social podem se encontrar, entrar em interação, ao menos por um breve tempo e por intermitência, no espaço físico. As interações, que proporcionam uma satisfação imediata às disposições empiristas — podemos observá-las, filmá-las, registrá-las, em suma, tocá-las com a mão —, escondem as estruturas que se concretizam nelas. Esse é um daqueles casos em que o visível, o que é dado imediatamente, esconde o invisível que o

determina. Assim, esquece-se de que a verdade da interação nunca está inteira na interação tal como esta se oferece à observação. Bastará um exemplo para mostrar a diferença entre a estrutura e a interação, e, simultaneamente, entre a visão estruturalista, que defendo como um momento necessário da pesquisa, e todas as formas da visão dita interacionista (em particular, a etnometodologia). Estou pensando no que chamo de estratégias de condescendência, através das quais agentes que ocupam uma posição superior em uma das hierarquias do espaço objetivo negam simbolicamente a distância social, que nem por isso deixa de existir, garantindo assim as vantagens do reconhecimento concedido a uma denegação puramente simbólica da distância (“ele é uma pessoa simples”, “ele não é orgulhoso”) que implica o reconhecimento da distância (as frases que citei implicam sempre um subentendido: “ele é uma pessoa simples, para um duque”, “ele não é orgulhoso, para um professor de faculdade”). Em suma, podem-se usar as distâncias objetivas de maneira a obter as vantagens da proximidade e as vantagens da distância, isto é, a distância e o reconhecimento da distância assegurados pela denegação simbólica da distância.

Como é possível apreender concretamente essas relações objetivas, irreduzíveis às interações em que se manifestam? Essas relações objetivas são as relações entre as posições ocupadas nas distribuições dos recursos que são ou podem se tornar operantes, eficientes, a exemplo dos trunfos em um jogo, na concorrência pela apropriação dos bens raros que têm lugar nesse universo social. Esses poderes sociais fundamentais são, de acordo com minhas pesquisas empíricas, o capital econômico, em suas diferentes formas, e o capital cultural, além do capital simbólico, forma de que se revestem as diferentes espécies de capital quando percebidas e reconhecidas como legítimas. Assim, os agentes estão distribuídos no espaço social global, na primeira dimensão de acordo com o volume global de capital que eles possuem sob diferentes espécies, e, na segunda dimensão, de acordo com a estrutura de seu capital, isto é, de acordo com o peso relativo das diferentes espécies de capital, econômico e cultural, no volume total de seu capital.

O mal-entendido na leitura das análises que proponho, especialmente no *La distinction*, resulta, portanto, do fato que as classes no papel correm o risco de serem apreendidas como grupos reais. Essa leitura realista é objetivamente estimulada pelo fato de que o espaço social está construído de tal modo que os agentes que ocupam posições semelhantes ou vizinhas estão colocados em condições semelhantes e submetidos a condicionamentos semelhantes, e têm toda a possibilidade de possuírem disposições e interesses semelhantes, logo, de produzirem práticas também semelhantes. As disposições adquiridas na posição ocupada implicam um ajustamento a essa posição, o que Goffman chamava de *sense of one's place*. É este *sense of one's place* que, nas interações, leva as pessoas que em francês são chamadas de “pessoas modestas” a se manterem “modestamente” em seu lugar, e os outros a “guardarem as distâncias” ou a “manterem sua posição”, a “não terem intimidades”. De passagem, é preciso dizer que essas estratégias podem ser perfeitamente inconscientes e adquirir a forma daquilo que é chamado de timidez ou arrogância. De fato, as distâncias sociais estão inscritas nos corpos, ou, mais exatamente, na relação com o corpo, com a linguagem e com o tempo (outros aspectos estruturais da prática que a visão subjetivista ignora).

Se acrescentarmos que esse *sense of one's place*, bem como as afinidades de *habitus* vividas como simpatia ou antipatia, estão na origem de todas as formas de cooptação — amizades, amores, casamentos, associações, etc. —, logo, de todas as ligações duráveis e às vezes juridicamente sancionadas, perceberemos que tudo nos leva a pensar que as classes no papel são grupos reais, e tanto mais reais quanto mais bem construído for o espaço e menores as unidades recortadas nesse espaço. Se você quiser fundar um movimento político ou mesmo uma associação, terá mais possibilidades de agrupar pessoas que estão no mesmo setor do espaço (por exemplo, no nordeste do diagrama, do lado dos intelectuais) do que se quiser reunir pessoas situadas em regiões localizadas nos quatro cantos do diagrama.

Porém, assim como o subjetivismo predispõe a reduzir as estruturas às interações, o objetivismo tende a deduzir as ações

e interações da estrutura. Assim, o erro maior, o erro teoricista encontrado em Marx, consistiria em tratar as classes no papel como classes reais, em concluir, da homogeneidade objetiva das condições, dos condicionamentos e portanto das disposições, que decorre da identidade de posição no espaço social, a existência enquanto grupo unificado, enquanto classe. A noção de espaço social permite escapar à alternativa do nominalismo e do realismo em matéria de classes sociais: o trabalho político destinado a produzir classes sociais enquanto *corporate bodies*, grupos permanentes, dotados de órgãos permanentes de representação, de siglas, etc., tem muito mais possibilidade de ser bem-sucedido na medida em que os agentes que se pretendem reunir, unificar, constituir como grupo, estiverem mais próximos no espaço social (logo, pertencentes à mesma classe no papel). As classes no sentido de Marx estão por fazer-se mediante um trabalho político que possui tanto mais possibilidades de ser bem-sucedido quanto mais se munir de uma teoria bem fundada na realidade, logo, mais capaz de exercer um efeito de teoria — *theorien*, em grego, quer dizer “ver” —, isto é, de impor uma visão das divisões.

Com o efeito de teoria, saímos do puro fisicalismo, mas sem abandonar as aquisições da fase objetivista: os grupos — as classes sociais, por exemplo — estão *por fazer*. Não estão dados na “realidade social”. Deve-se tomar ao pé da letra o título do famoso livro de E. P. Thompson, *A formação da classe operária inglesa*: a classe operária tal como hoje ela pode aparecer para nós, através da palavra para designá-la — “classe operária”, “proletariado”, “trabalhadores”, “movimento operário”, etc. —, através das organizações que supostamente a exprimem — as siglas, os escritórios, os secretariados, as bandeiras, etc. —, é um artefato histórico bem-fundado (no sentido em que Durkheim dizia que a religião é uma ilusão bem-fundada). Mas isso não quer dizer que seja possível construir qualquer coisa, de qualquer modo, nem na teoria nem na prática.

Passamos então da física social para a fenomenologia social. A “realidade social” de que falam os objetivistas também é um objeto de percepção. E a ciência social deve tomar como objeto não apenas essa realidade, mas também a percepção dessa realidade, as perspectivas, os pontos de vista que, em

função da posição que ocupam no espaço social objetivo, os agentes têm sobre essa realidade. Tanto as visões espontâneas do mundo social, as *folk theories* de que falam os etnometodólogos, ou o que chamo de sociologia espontânea, bem como as teorias eruditas e a sociologia, fazem parte da realidade social e, como a teoria marxista, por exemplo, podem adquirir um poder de construção absolutamente real.

A ruptura objetivista com as prenoções, com as ideologias, com a sociologia espontânea, com as *folk theories*, é um momento inevitável, necessário, do trabalho científico — não se pode dispensá-lo, como fazem o interacionismo, a etnometodologia e todas as formas de psicologia social, que se apegam a uma visão fenomenal do mundo social, sem se expor a graves erros. Mas é preciso operar uma segunda ruptura, mais difícil, com o objetivismo, reintroduzindo, num segundo momento, o que se precisou descartar para construir a realidade objetiva.

A sociologia deve incluir uma sociologia da percepção do mundo social, isto é, uma sociologia da construção das visões de mundo, que também contribuem para a construção desse mundo. Porém, dado que nós construímos o espaço social, sabemos que esses pontos de vista são, como a própria palavra diz, visões tomadas a partir de um ponto, isto é, a partir de uma determinada posição no espaço social. E sabemos também que haverá pontos de vista diferentes, e mesmo antagonísticos, já que os pontos de vista dependem do ponto a partir do qual são tomados, já que a visão que cada agente tem do espaço depende de sua posição nesse espaço.

Ao fazer isso, repudiamos o sujeito universal, o ego transcendental da fenomenologia que os etnometodólogos retomam por conta própria. Os agentes certamente têm uma apreensão ativa do mundo. Certamente constroem sua visão de mundo. Mas essa construção é operada sob coações estruturais. E pode-se inclusive explicar em termos sociológicos aquilo que aparece como uma propriedade universal da experiência humana, a saber, o fato de que o mundo familiar tende a ser *taken for granted*, percebido como evidente. Se o mundo social tende a ser percebido como evidente e a ser apreendido, para empregar os termos de Husserl, segundo uma modalidade

dóxica, é porque as disposições dos agentes, o seu *habitus*, isto é, as estruturas mentais através das quais eles apreendem o mundo social, são em essência produto da interiorização das estruturas do mundo social. Como as disposições perceptivas tendem a ajustar-se à posição, os agentes, mesmo os mais desprivilegiados, tendem a perceber o mundo como evidente e a aceitá-lo de modo muito mais amplo do que se poderia imaginar, especialmente quando se olha a situação dos dominados com o olho social de um dominante.

Assim, a busca de formas invariantes de percepção ou de construção da realidade social mascara diversas coisas: primeiro, que essa construção não é operada num vazio social, mas está submetida a coações estruturais; segundo, que as estruturas estruturantes, as estruturas cognitivas, também são socialmente estruturadas, porque têm uma gênese social; terceiro, que a construção da realidade social não é somente um empreendimento individual, podendo também tornar-se um empreendimento coletivo. Mas a chamada visão microssociológica esquece muitas outras coisas: como acontece quando se quer olhar de muito perto, a árvore esconde a floresta; e sobretudo, por não se ter construído o espaço, não se tem nenhuma chance de ver de onde se está vendo o que se vê.

Assim, as representações dos agentes variam segundo sua posição (e os interesses que estão associados a ela) e segundo seu *habitus* como sistema de esquemas de percepção e apreciação, como estruturas cognitivas e avaliatórias que eles adquirem através da experiência durável de uma posição do mundo social. O *habitus* é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas. E, nos dois casos, suas operações exprimem a posição social em que foi construído. Em conseqüência, o *habitus* produz práticas e representações que estão disponíveis para a classificação, que são objetivamente diferenciadas; mas elas só são imediatamente percebidas enquanto tal por agentes que possuam o código, os esquemas classificatórios necessários para compreender-lhes o sentido social. Assim, o *habitus* implica não apenas um *sense of one's place*, mas também um *sense of other's place*. Por exemplo, a propósito de uma roupa, de um móvel ou de um livro, nós

dizemos: "Isso é coisa de pequeno burguês", ou: "Isso é coisa de intelectual". Quais são as condições sociais de possibilidade de um tal juízo? Em primeiro lugar, isso supõe que o gosto (ou o *habitus*) enquanto sistema de esquemas de classificação está objetivamente referido, através dos condicionamentos sociais que o produziram, a uma condição social: os agentes se auto-classificam, eles mesmos se expõem à classificação ao escolherem, em conformidade com seus gostos, diferentes atributos, roupas, alimentos, bebidas, esportes, amigos, que combinam entre si e combinam com eles, ou, mais exatamente, que convêm à sua posição. Mais exatamente: ao escolherem, no espaço dos bens e serviços disponíveis, bens que ocupam nesse espaço uma posição homóloga à posição que eles ocupam no espaço social. Isso faz com que nada classifique mais uma pessoa do que suas classificações.

Em segundo lugar, um juízo classificatório como "isso é coisa de pequeno burguês" supõe que, enquanto agentes socializados, somos capazes de perceber a relação entre as práticas ou representações e as posições no espaço social (como quando adivinhamos a posição social de uma pessoa pela sua maneira de falar). Assim, através do *habitus*, temos um mundo de senso comum, um mundo social que parece evidente.

Até aqui, coloquei-me do lado dos sujeitos perceptivos e abordei o principal fator das variações das percepções, ou seja, a posição no espaço social. Mas o que acontece com as variações cujo princípio se situa do lado do objeto, do lado desse mesmo espaço? É verdade que a correspondência que se estabelece, pela intermediação dos *habitus*, das disposições, dos gostos, entre as posições e as práticas, as preferências manifestadas, as opiniões expressas, etc., faz com que o mundo social não se apresente como um puro caos, totalmente desprovido de necessidade e passível de ser construído não importa como. Mas esse mundo também não se apresenta como totalmente estruturado e capaz de impor a todo sujeito perceptivo os princípios de sua própria construção. O mundo social pode ser dito e construído de diferentes maneiras, de acordo com diferentes princípios de visão e divisão — por exemplo, as divisões econômicas e as divisões étnicas. Se é verdade que, nas

sociedades mais avançadas do ponto de vista econômico, o poder de diferenciação dos fatores econômicos e culturais é maior, ainda permanece o fato de que a força das diferenças econômicas e sociais nunca é tamanha a ponto de impedir que se possa organizar os agentes segundo outros princípios de divisão — étnicos, religiosos ou nacionais, por exemplo.

Apesar dessa pluralidade potencial de estruturas possíveis — o que Weber chamava de *Vielseitigkeit* do dado —, permanece o fato de que o mundo social apresenta-se como uma realidade solidamente estruturada. E isso pelo efeito de um mecanismo simples que quero assinalar rapidamente. O espaço social tal como o descrevi acima apresenta-se sob a forma de agentes dotados de propriedades diferentes e sistematicamente ligadas entre si: quem bebe champanha opõe-se a quem bebe uísque, mas estes também se opõem, diferentemente, a quem bebe vinho tinto; mas quem bebe champanha tem muito mais chances do que quem bebe uísque, e infinitamente mais do que quem bebe vinho tinto, de ter móveis antigos, praticar golfe, equitação, freqüentar o teatro de boulevard, etc. Tais propriedades, ao serem percebidas por agentes dotados das categorias de percepção pertinentes — capazes de perceber que jogar golfe “é coisa” de grande burguês tradicional —, funcionam na própria realidade da vida social como signos: as diferenças funcionam como signos distintivos — e como signos de distinção, positiva ou negativa —, e isso inclusive à margem de qualquer intenção de distinção, de qualquer busca de *conspicuous consumption* (isso para dizer de passagem que minhas análises nada têm a ver com Veblen: na medida em que a distinção, do ponto de vista dos critérios indígenas, exclui a busca de distinção). Em outros termos, através da distribuição das propriedades, o mundo social apresenta-se, objetivamente, como um sistema simbólico que é organizado segundo a lógica da diferença, do desvio diferencial. O espaço social tende a funcionar como um espaço simbólico, um espaço de estilos de vida e de grupos de estatuto, caracterizados por diferentes estilos de vida.

Assim, a percepção do mundo social é produto de uma dupla estruturação: do lado objetivo, ela é socialmente estruturada porque as propriedades atribuídas aos agentes e institui-

ções apresentam-se em combinações com probabilidades muito desiguais: assim como os animais com penas têm mais possibilidade de ter asas do que os animais com pêlo, assim também os possuidores de um domínio refinado da língua têm mais possibilidade de serem vistos nos museus do que aqueles que são desprovidos desse domínio. Do lado subjetivo, ela é estruturada porque os esquemas de percepção e apreciação, em especial os que estão inscritos na linguagem, exprimem o estado das relações de poder simbólico: penso, por exemplo, nos pares de adjetivos: pesado/leve, brilhante/apagado, etc., que estruturam o juízo de gosto nos mais diferentes domínios. Esses dois mecanismos concorrem para produzir um mundo comum, um mundo de senso comum, ou, pelo menos, um consenso mínimo sobre o mundo social.

Mas os objetos do mundo social, como assinalai, podem ser percebidos e expressos de diversas maneiras, porque sempre comportam uma parcela de indeterminação e fluidez, e, ao mesmo tempo, um certo grau de elasticidade semântica: de fato, mesmo as mais constantes combinações de propriedades estão sempre fundadas em conexões estatísticas entre traços intercambiáveis; e, além disso, estão sujeitas a variações no tempo, de modo que seu sentido, na medida em que depende do futuro, está ele próprio em expectativa e é relativamente indeterminado. Esse elemento objetivo de incerteza — que é muitas vezes reforçado pelo efeito da categorização, podendo a mesma palavra englobar práticas diferentes — fornece uma base para a pluralidade de visões de mundo, também ela ligada à pluralidade de pontos de vista. E, ao mesmo tempo, uma base para as lutas simbólicas pelo poder de produzir e impor a visão de mundo legítima. (É nas posições intermediárias do espaço social, especialmente nos Estados Unidos, que a indeterminação e a incerteza objetiva das relações entre as práticas e as posições chegam ao máximo; e também, por conseguinte, a intensidade das estratégias simbólicas. Compreende-se que seja este o universo que fornece o terreno privilegiado para os interacionistas, e em particular Goffman.)

As lutas simbólicas a propósito da percepção do mundo social podem adquirir duas formas diferentes. Do lado objetivo, pode-se agir através de ações de representação, individuais ou

coletivas, destinadas a mostrar e a fazer valerem determinadas realidades: penso, por exemplo, nas manifestações que têm como objetivo tornar manifesto um grupo, seu número, sua força, sua coesão, fazê-lo existir visivelmente; e, ao nível individual, em todas as estratégias de apresentação de si, tão bem analisadas por Goffman, e destinadas a manipular a imagem de si e sobretudo — isso Goffman esqueceu — de sua posição no espaço social. Do lado subjetivo, pode-se agir tentando mudar as categorias de percepção e apreciação do mundo social, as estruturas cognitivas e avaliatórias: as categorias de percepção, os sistemas de classificação, isto é, em essência, as palavras, os nomes que constroem a realidade social tanto quanto a exprimem, constituem o alvo por excelência da luta política, luta pela imposição do princípio de visão e divisão legítimo, ou seja, pelo exercício legítimo do efeito de teoria. Mostrei, no caso de Cabília, que os grupos, famílias, clãs ou tribos, e os nomes que os designam, são os instrumentos e os alvos de incontáveis estratégias e que os agentes estão continuamente ocupados em negociar a propósito de sua identidade: por exemplo, eles podem manipular a genealogia, como nós manipulamos, e com os mesmos fins, os textos dos *founding fathers* da disciplina. Do mesmo modo, ao nível da luta de classes cotidiana que os agentes sociais travam de maneira isolada e dispersa, estão os insultos, enquanto tentativas mágicas de categorização (*kathegoreshai*, de onde vêm as nossas “categorias”, significa, em grego, “acusar publicamente”), os mexericos, os boatos, as calúnias, as insinuações, etc. Ao nível coletivo, mais propriamente político, há todas as estratégias que visam impor uma nova construção da realidade social rejeitando o velho léxico político, ou que visam conservar a visão ortodoxa conservando as palavras, que muitas vezes são eufemismos (lembrei agora mesmo a expressão “classes modestas”), destinadas a designar o mundo social. As mais típicas dessas estratégias de construção são as que visam reconstruir retrospectivamente um passado ajustado às necessidades do presente — como quando o general Flemming diz ao desembarcar em 1917: “La Fayette, aqui estamos!” — ou construir o futuro, por meio de uma predição criadora, destinada a delimitar o sentido, sempre aberto, do presente.

Essas lutas simbólicas, tanto as lutas individuais da existência cotidiana como as lutas coletivas e organizadas da vida política, têm uma lógica específica, que lhes confere uma autonomia real em relação às estruturas em que estão enraizadas. Pelo fato de que o capital simbólico não é outra coisa senão o capital econômico ou cultural quando conhecido e reconhecido, quando conhecido segundo as categorias de percepção que ele impõe, as relações de força tendem a reproduzir e reforçar as relações de força que constituem a estrutura do espaço social. Em termos mais concretos, a legitimação da ordem social não é produto, como alguns acreditam, de uma ação deliberadamente orientada de propaganda ou de imposição simbólica; ela resulta do fato de que os agentes aplicam às estruturas objetivas do mundo social estruturas de percepção e apreciação que são provenientes dessas estruturas objetivas e tendem por isso a perceber o mundo como evidente.

As relações objetivas de poder tendem a se reproduzir nas relações de poder simbólico. Na luta simbólica pela produção do senso comum ou, mais exatamente, pelo monopólio da nomeação legítima, os agentes investem o capital simbólico que adquiriram nas lutas anteriores e que pode ser juridicamente garantido. Assim, os títulos de nobreza, bem como os títulos escolares, representam autênticos títulos de propriedade simbólica que dão direito às vantagens de reconhecimento. Ainda aqui, é preciso se afastar do subjetivismo marginalista: a ordem simbólica não se constitui, à maneira de um preço de mercado, pelo simples somatório mecânico das ordens individuais. De um lado, na determinação da classificação objetiva e da hierarquia dos valores atribuídos aos indivíduos e aos grupos, nem todos os juízos têm o mesmo valor, e os detentores de um sólido capital simbólico, os *nobiles*, isto é, etimologicamente, aqueles que são conhecidos e reconhecidos, têm condição de impor a escala de valores mais favorável a seus produtos — especialmente porque, nas nossas sociedades, eles detêm um quase monopólio de fato das instituições que, a exemplo do sistema escolar, estabelecem e garantem oficialmente os postos. De outro lado, o capital simbólico pode ser oficialmente sancionado e garantido, além de instituído

juridicamente pelo efeito de nomeação oficial. A nomeação oficial, isto é, o ato pelo qual se outorga a alguém um título, uma qualificação socialmente reconhecida, é uma das manifestações mais típicas do monopólio da violência simbólica legítima, monopólio que pertence ao Estado ou a seus mandatários. Um título como o título escolar é capital simbólico universalmente reconhecido e garantido, válido em todos os mercados. Enquanto definição oficial de uma identidade oficial, ele liberta seu detentor da luta simbólica de todos contra todos, impondo a perspectiva universalmente aprovada.

O Estado, que produz a classificação oficial, é em certo sentido o supremo tribunal a que Kafka se refere em *O processo* quando Block diz ao advogado que se pretende um dos "grandes" advogados: "Naturalmente, qualquer um pode se dizer 'grande', se quiser, mas, nesses casos, são as práticas do tribunal que decidem". A ciência não tem de escolher entre o relativismo e o absolutismo: a verdade do mundo social está em jogo nas lutas entre agentes que estão equipados de modo desigual para alcançar uma visão absoluta, isto é, autoverificante. A legalização do capital simbólico confere a uma perspectiva um valor absoluto, universal, livrando-a assim da relatividade que é inerente, por definição, a qualquer ponto de vista, como visão tomada a partir de um ponto particular do espaço social.

Há um ponto de vista oficial, que é o ponto de vista das autoridades e que se exprime no discurso oficial. Esse discurso, como Aaron Cicourel mostrou, preenche três funções: em primeiro lugar, ele opera um diagnóstico, isto é, um ato de conhecimento que obtém o reconhecimento e que, com muita frequência, tende a afirmar o que uma pessoa ou uma coisa é, e o que ela é universalmente, para qualquer homem possível, logo, objetivamente. Trata-se, como Kafka percebeu bem, de um discurso quase divino, que consigna a cada um uma identidade. Em segundo, o discurso administrativo, através das diretrizes, ordens, prescrições, etc., diz o que as pessoas têm de fazer, considerando o que elas são. Em terceiro, ele diz o que as pessoas realmente fizeram, como nos relatórios oficiais, a exemplo dos relatórios de polícia. Em cada caso, ele impõe um ponto de vista, o da instituição, especialmente através de ques-

tionários, formulários, etc. Esse ponto de vista está instituído enquanto ponto de vista legítimo, isto é, enquanto ponto de vista que todo mundo deve reconhecer, pelo menos dentro dos limites de uma determinada sociedade. O mandatário do Estado é o depositário do senso comum: as nomeações oficiais e os certificados escolares tendem a ter um valor universal em todos os mercados. O efeito mais típico da "razão de Estado" é o efeito de codificação que atua em operações tão simples como a outorga de um certificado: um *expert*, doutor, jurista, etc., é alguém que recebeu um mandato para produzir um ponto de vista que é reconhecido como transcendente em relação aos pontos de vista singulares, sob a forma de certificados de doença, de inabilitação ou de habilitação, um ponto de vista que confere direitos universalmente reconhecidos ao detentor do certificado. O Estado aparece assim como o banco central que garante todos os certificados. Pode-se dizer do Estado, nos termos que Leibniz empregava a propósito de Deus, que ele é o "geometral de todas as perspectivas". É por essa razão que se pode generalizar a famosa fórmula de Weber e ver no Estado o detentor do monopólio da violência simbólica legítima. Ou, mais precisamente, um árbitro, porém muito poderoso, nas lutas por esse monopólio.

Porém, na luta pela produção e imposição da visão legítima do mundo social, os detentores de uma autoridade burocrática nunca obtêm um monopólio absoluto, mesmo quando aliam a autoridade da ciência, como os economistas estatais, à autoridade burocrática. De fato, sempre existem, numa sociedade, conflitos entre poderes simbólicos que visam impor a visão das divisões legítimas, isto é, construir grupos. O poder simbólico, nesse sentido, é um poder de *worldmaking*. *Worldmaking*, a construção do mundo, consiste, segundo Nelson Goodman, "em separar e unir, freqüentemente na mesma operação", em realizar uma decomposição, uma análise, e uma composição, uma síntese, freqüentemente graças aos rótulos. As classificações sociais, como acontece nas sociedades arcaicas, que operam sobretudo através de oposições dualistas — masculino/feminino, alto/baixo, forte/fraco, etc. —, organizam a percepção do mundo social e, em determinadas condições, podem realmente organizar o próprio mundo.

Pode-se assim examinar agora em que condições um poder simbólico pode se tornar um poder de constituição, tomando a palavra, juntamente com Dewey, tanto no sentido filosófico como no sentido político: isto é, um poder de conservar ou transformar os princípios objetivos de união e separação, de casamento e divórcio, de associação e dissociação que atuam no mundo social, um poder de conservar ou transformar as classificações atuais em matéria de sexo, nação, região, idade e estatuto social, e isso através das palavras que são utilizadas para designar ou descrever os indivíduos, os grupos ou as instituições.

Para mudar o mundo, é preciso mudar as maneiras de fazer o mundo, isto é, a visão de mundo e as operações práticas pelas quais os grupos são produzidos e reproduzidos. O poder simbólico, cuja forma por excelência é o poder de fazer grupos (grupos já estabelecidos que é preciso consagrar, ou grupos a serem estabelecidos, como proletariado marxista), está baseado em duas condições. Primeiramente, como toda forma de discurso performativo, o poder simbólico deve estar fundado na posse de um capital simbólico. O poder de impor às outras mentes uma visão, antiga ou nova, das divisões sociais depende da autoridade social adquirida nas lutas anteriores. O capital simbólico é um crédito, é o poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor o reconhecimento: assim, o poder de constituição, poder de fazer um novo grupo, através da mobilização, ou de fazer existir por procuração, falando por ele enquanto porta-voz autorizado, só pode ser obtido ao término de um longo processo de institucionalização, ao término do qual é instituído um mandatário, que recebe do grupo o poder de fazer o grupo.

Em segundo lugar, a eficácia simbólica depende do grau em que a visão proposta está alicerçada na realidade: Evidentemente, a construção dos grupos não pode ser uma construção *ex nihilo*. Ela terá tanto mais chances de sucesso quanto mais estiver alicerçada na realidade: isto é, como eu disse, nas afinidades objetivas entre as pessoas que se quer reunir. Quanto mais adequada for a teoria, mais poderoso será o efeito de teoria. O poder simbólico é um poder de fazer coisas com

palavras. É somente na medida em que é verdadeira, isto é, adequada às coisas, que a descrição faz as coisas. Nesse sentido, o poder simbólico é um poder de consagração ou de revelação, um poder de consagrar ou de revelar coisas que já existem. Isso significa que ele não faz nada? De fato, como uma constelação que, segundo Nelson Goodman, começa a existir somente quando é selecionada e designada como tal, um grupo — classe, sexo (*gender*), região, nação — só começa a existir enquanto tal, para os que fazem parte dele e para os outros, quando é distinguido, segundo um princípio qualquer, dos outros grupos, isto é, através do conhecimento e do reconhecimento.

Desse modo, compreende-se melhor, assim espero, o que está em jogo na luta a respeito da existência ou da não-existência das classes. A luta das classificações é uma dimensão fundamental da luta de classes. O poder de impor uma visão das divisões, isto é, o poder de tornar visíveis, explícitas, as divisões sociais implícitas, é o poder político por excelência: é o poder de fazer grupos, de manipular a estrutura objetiva da sociedade. Como acontece com as constelações, o poder performativo de designação, de nomeação, faz existir no Estado instituído, constituído, isto é, enquanto *corporate body*, corpo constituído, enquanto *corporatio*, como diziam os canonistas medievais estudados por Kantorovicz, o que até então existia apenas como *collectio personarum plurium*, coleção de pessoas múltiplas, série puramente aditiva de indivíduos simplesmente justapostos.

Aqui, se tivermos em mente o problema maior que tentei resolver hoje — o de saber como é possível fazer coisas, isto é, grupos, com palavras —, defrontamo-nos com uma última questão, a questão do mistério do ministério, o *mysterium* do *ministerium*, como os canonistas gostavam de dizer: como o porta-voz se vê investido do pleno poder de agir e falar em nome do grupo que ele produz pela magia do *slogan*, da palavra de ordem, da ordem e por sua simples existência enquanto encarnação do grupo? A exemplo do rei nas sociedades arcaicas, *Rex*, que, segundo Benveniste, é encarregado de *regere fines* e *regere sacra*, de traçar e dizer as fronteiras entre os grupos e, por essa via, de fazê-los existir

enquanto tal, o dirigente de um sindicato ou de um partido, o funcionário ou o *expert* investidos de uma autoridade estatal são igualmente personificações de uma ficção social a que eles dão existência, na e por sua própria existência, e da qual recebem de volta seu próprio poder. O porta-voz é substituto do grupo que existe somente através dessa delegação e que age e fala através dele. Ele é o grupo feito homem. Como dizem os canonistas: o *status*, a posição, é o *magistratus*, o magistrado que a ocupa; ou, como dizia Luís XIV, "O Estado sou eu"; ou ainda Robespierre: "Eu sou o povo". A classe (ou o povo, ou a nação, ou qualquer outra realidade social de outro modo inapreensível) existe se existirem pessoas que possam dizer que elas são a classe, pelo simples fato de falarem publicamente, oficialmente, no lugar dela, e de serem reconhecidas como legitimadas para fazê-lo por pessoas que, desse modo, se reconhecem como membros da classe, do povo, da nação ou de qualquer outra realidade social que uma construção do mundo realista possa inventar e impor.

Espero tê-los convencido, dentro dos limites de minhas capacidades lingüísticas, de que a complexidade está na realidade social e não numa vontade, um pouco decadente, de dizer coisas complicadas. "O simples", dizia Bachelard, "nunca é mais do que o simplificado." E ele demonstrou que a ciência só progrediu questionando as idéias simples. Semelhante questionamento se impõe de maneira toda especial, a meu ver, nas ciências sociais, visto que, por todas as razões que mencionei, temos uma tendência para nos satisfazer muito facilmente com as evidências que nos oferece nossa experiência de senso comum ou a familiaridade com uma tradição erudita.

O campo intelectual: um mundo à parte*

P. — Vamos tomar um domínio específico do espaço social que o senhor abordou num artigo em alemão: o campo literário. "É surpreendente", escreve o senhor, "que todos os que se dedicaram à ciência das obras literárias ou artísticas [...] sempre tenham negligenciado considerar o espaço social onde estão situados os que produzem obras e seu valor." Uma análise que apreenda esse espaço social apenas enquanto "meio", "contexto" ou "pano de fundo social" parece-lhe insuficiente. O que é então um "campo literário", quais são os seus princípios de construção?

R. — A noção de campo de produção cultural (que se especifica como campo artístico, campo literário, campo científico, etc.) permite romper com as vagas referências ao mundo social (através de palavras como "contexto", "meio", "fundo social", "*social background*") com que normalmente a história social da arte e da literatura se contenta. O campo de produção cultural é este mundo social absolutamente particular que a velha noção de república das letras evocava. Mas não se deve ficar limitado ao que não passa de uma imagem cômoda. E se é possível observar todos os tipos de homologias estruturais e funcionais entre o campo social como um todo ou o campo político, e o campo literário, que como eles têm seus domi-

* Entrevista com Karl Otto Maue, para a *Norddeutschen Rundfunk*, realizada em Hamburgo, em dezembro de 1985.