

PIERRE BOURDIEU

O PODER SIMBÓLICO

Tradução
de
Fernando Tomaz

TOMBO: 116069



SBD-FFLCH-USP

Memória e Sociedade



5.721.00.00.6
5.721.00.00.6

2069 P
0.8

© 1989, Pierre Bourdieu.

Todos os direitos para publicação desta obra em Portugal reservados por:



Rua D. Estefânia, 46-B
1000 LISBOA

Telefs.: 53 76 77 - 54 58 86 - 54 58 39

Telex: 64030 DIFEL P

Todos os direitos desta edição reservados no Brasil à:



EDITORA BERTRAND BRASIL S.A.

Rua Benjamim Constant, 142, Glória

20241 - Rio de Janeiro - RJ

Tel.: (021) 221-1132 Telex: (21) 38074 Fax: (021) 231-0754

Memória e Sociedade

Colecção coordenada por Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto

Capa: *Emílio Távora Vilar*

Revisão: *Fernando Portugal*

Índices: *Claudino Ferreira*

Composição: *Maria Esther — Gab. Fotocomposição*

Impressão e acabamento: *Tipografia Guerra, Viseu*

Depósito Legal n.º 26739/89

ISBN 972-29-0014-5

NOTA DE APRESENTAÇÃO

A obra de Pierre Bourdieu tem-se afirmado, ao longo dos últimos trinta anos, como uma das mais estimulantes e inovadoras na área das ciências sociais, influenciando numerosas pesquisas sociológicas, antropológicas e históricas em todo o mundo. A novidade encontra-se na escolha dos objectos de análise (sociedades tribais, sistemas de ensino, processos de reprodução, critérios de classificação e lógicas de distinção), na reorientação do olhar (atento aos fenómenos de percepção social, da produção simbólica e das relações informais de poder), na formulação de noções operatórias (habitus, reprodução, poder simbólico, capital, distinção, campo, etc.) e no constante recurso à sociologia do conhecimento (onde a posição do investigador é questionada como forma de controle do seu trabalho de produção de sentido). Compreender o percurso científico de Bourdieu implica atender a pelo menos duas lógicas de leitura: por um lado, uma lógica da evolução da obra, por outro, uma lógica da sua tipologia.

Num primeiro momento, o objecto de análise são os cabilas do Norte de África, ou seja, uma sociedade tribal que vive nas margens da sociedade moderna, cujos fenómenos de aculturação são caracterizados a partir da organização social e familiar, da percepção do tempo e do espaço e da visão do mundo (Esquisse d'une théorie de la pratique, précède de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Droz, 1972). Este campo de observação, inserido nas restantes áreas da sociedade argelina (Sociologie de l'Algérie, Paris, P.U.F., 1958), permite superar as divisões tradicionais do saber entre antropologia, sociologia e economia, e será objecto de comparação através das análises conduzidas na própria região de origem, isto é, no Béarn (Etudes rurales, 5-6, 1962, pp. 32-136). A transferência do campo de análise das margens para o centro da sociedade moderna implica a reformulação de velhos problemas da sociologia e a escolha de novas áreas de estudo. Neste caso, encontramos-nos no âmbito dos meca-

nismos de reprodução, cruzando-se a problemática da educação com a da origem social dos estudantes. A posição central do sistema de ensino na reprodução de práticas e de representações é relacionada com a aparente igualdade de oportunidades e questionada em função das diferenças de capital económico, social e cultural entre os estudantes, as quais são decisivas nas escolhas dos níveis superiores de formação (*Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit, 1964; *La reproduction. Eléments pour une théorie de la violence symbolique*, Paris, Minuit, 1970, ambas escritas com J. C. Passeron). Convergindo no mesmo interesse pela instituição escolar, a leitura de Panofsky permite isolar um caso em que a inculcação de *habitus* idênticos poderá revestir modalidades diversas (*E. Panofsky, Architecture gothique et pensée scolastique*, tradução e posfácio de P. Bourdieu, Paris, Minuit, 1967).

De passagem, note-se que tais territórios de investigação se desenvolvem em tempos marcados pela descolonização francesa da Argélia e, mais tarde, pela revolta estudantil de Maio de 68. Contudo, reconstituir, mesmo que de forma simplificada, este contexto obriga a ter presente as lutas entre intelectuais, que caracterizam o campo cultural francês dos anos sessenta. O impacto e o grau de consagração de autores como Sartre ou Levi-Strauss e a discussão difusa em torno das obras de Marx e de Freud (mais propriamente dos seus comentaristas) ou, numa outra escala, de Saussure e de outros linguistas são alguns dos dados a ter em conta. Neste quadro, fortemente dominado pelos «*maîtres à penser*», a obra de Bourdieu afirma-se como instrumento de relativização, através de um duplo investimento. Por um lado, os inquéritos sobre o consumo da fotografia, do livro ou da pintura contribuíram para valorizar as práticas dos grupos sociais constituídos nos actos de apropriação de tais objectos culturais (obras colectivas como *Un art moyen*, *essai sur les usages*

sociaux de la photographie, Paris, Minuit, 1965; «*Les utilisateurs de la bibliothèque universitaire de Lille*», in *Rapport pédagogique et communication*, Paris-Haia, Mouton, 1965, pp. 109-120; *L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public*, Paris, Minuit, 1966). Por outro lado, as análises relativas a grupos específicos de «*especialistas da produção simbólica*» permitiram situar o acto de criação individual no âmbito de um campo ou de um mercado particulares («*Champ intellectuel et projet créateur*», *Les temps modernes*, 246, 1966, pp. 865-906; «*Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*», *Archives européennes de sociologie*, XII, 1, 1971, pp. 3-21). A reflexão sobre o ofício de sociólogo também pode ser considerada como análise de um grupo particular de especialistas, desde que se salvaguardem os propósitos de a constituir em ponto de partida — ou de vigilância epistemológica — de uma teoria da prática (*Le métier de sociologue*, Paris-Haia, Mouton, 1968, com J. C. Chamboredon e J. C. Passeron).

A entrada nos anos oitenta, assinalada pelo ingresso no Collège de France, do então director de investigações da E.H.E.S.S., constitui outro dos tempos fortes de afirmação de uma obra que não pára de crescer (*Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 1982). As áreas anteriormente definidas são recobertas por um conjunto de obras, ao mesmo tempo que se assiste a uma tentativa cada vez mais nítida para abater as barreiras aparentemente inscritas na realidade social e construir uma teoria geral dos campos. Assim, a sociologia do gosto — revelado nas opiniões emitidas espontaneamente, nas apreciações estéticas ou de forma geral no consumo de objectos culturais ou classificados como tais — permite surpreender os mecanismos de diferenciação ou de afirmação da distância pelos grupos sociais dominantes; nesta perspectiva, que tem numerosos pontos de contacto com a obra de Norbert Elias,

a dinâmica da distinção social não se esgota no conflito simbólico pela imposição de uma dada representação da sociedade, mas prolonga-se na produção incessante de novos gostos socialmente diferenciadores e no abandono progressivo das práticas culturais entretanto apropriadas pelas camadas subalternas (*La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979). A reelaboração dos materiais etnológicos — inscrita num aprofundamento experimental da lógica relacional, afecta à noção de campo — constitui peça essencial da denúncia das concepções estratigráficas da realidade social, caso dos «inimitáveis patamares em profundidade de Gurvitch» (*Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 224). Por sua vez, o prolongamento das investigações sobre as instituições escolares orientou-se no sentido de dar a conhecer o conjunto de campos e de poderes inerentes à universidade — no quadro da qual se assistem aos conflitos de representações que dão sentido ao trabalho científico — e às escolas superiores (*Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984; *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989).

Se os referidos conflitos políticos e as lutas científicas, associadas à imposição de sentidos ou de formas de classificação, ajudam a compreender a trajectória de Bourdieu e da sua obra, interessará também ter presente as estratégias implicadas na sua afirmação. A compilação em livro de entrevistas de fácil acesso, conferências ou pequenos artigos revela a impressionante extensão do seu campo de interesses — do desporto à religião ou à publicidade — e o investimento aplicado na sua ampla divulgação (*Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980; *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982; *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987). Numa outra perspectiva, repare-se que, à dinâmica de uma obra — entendida como um conjunto de títulos publicados — progressivamente assumida em nome

individual, acrescem duas outras iniciativas de carácter acentuadamente colectivo. A colecção *Le sens commun* e a revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, ambas dirigidas por Pierre Bourdieu e organizadas editorialmente pela Minuit, constituem as duas principais bases de um trabalho colectivo de invenção de novos objectos de estudo e de afinação de certas noções operatórias.

Finalmente, há que ter em conta as formas de apropriação da obra de Bourdieu. Do ponto de vista português, as traduções brasileiras — reveladoras de uma atenção mantida como constante vai para quinze anos — constituem investimentos potenciadores de leituras partilhadas, nomeadamente a partir de programas e de referências escolares. À escala de Portugal, duas perspectivas podem ser seguidas. Por um lado, as escassas traduções de artigos ou de extractos, apesar de iniciadas em 1971, não provocaram um interesse pela tradução de obras de vulto, excepção feita para *La reproduction*, isto num mercado em que a presença de outros autores franceses não deixa de se fazer sentir. Por outro lado, a atenção concedida à obra de Bourdieu manifesta-se em Portugal desde finais dos anos sessenta. A este propósito, pode-se discutir a natureza do comentário ou o sentido da referência — incluindo aqui a citação a benefício de inventário, a leitura simplificadora ou a combinação mais ou menos aberrante —, mas é inegável o papel aqui desempenhado pelo grupo reunido em torno da revista *Análise social*. Assim, é num momento em que os ensinamentos de Bourdieu estão presentes em Portugal, nos mais diversos campos das ciências sociais, que a compilação de um conjunto de trabalhos recentes — preparada pelo autor para esta colecção — constitui, antes de mais, um incentivo à reflexão sobre as trocas desiguais registadas no interior do campo científico.

CAPÍTULO I

Sobre o poder simbólico

Este texto, nascido de uma tentativa para apresentar o balanço de um conjunto de pesquisas sobre o simbolismo numa situação escolar de tipo particular, a da conferência numa universidade estrangeira (Chicago/Abril de 1973), não deve ser lido como uma história, mesmo escolar, das teorias do simbolismo, nem sobretudo como uma espécie de reconstrução pseudo-hegeliana do caminho que teria conduzido, por superações sucessivas, à «teoria final».

Se «a imigração das ideias», como diz Marx, raramente se faz sem dano, é porque ela separa as produções culturais do sistema de referências teóricas em relação às quais as ideias se definiram, consciente ou inconscientemente, quer dizer, do campo de produção balizado por nomes próprios ou por conceitos em *-ismo* para cuja definição elas contribuem menos do que ele as define. Por isso, as situações de «imigração» impõem com uma força especial que se torne visível o horizonte de referência o qual, nas situações correntes, pode permanecer em estado implícito. Embora seja escusado dizer que *repatriar* este produto de exportação implica riscos graves de ingenuidade e de simplificação — e também grandes inconvenientes, pois fornece um instrumento de objectivação.

— No entanto, num estado do campo em que se vê o poder por toda a parte, como em outros tempos não se queria reconhecê-lo nas situações em que ele entrava pelos olhos dentro, não é inútil lembrar que — sem nunca fazer dele, numa outra maneira de o dissolver, uma espécie de «círculo cujo centro está em toda a parte e em parte alguma» — é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só

pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem*.

1. Os «sistemas simbólicos» (arte, religião, língua) como estruturas estruturantes

A tradição neo-kantiana (Humboldt-Cassirer ou, na variante americana, Sapir-Whorf para a linguagem) trata os diferentes universos simbólicos, mito, língua, arte, ciência, como instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objectos, como «formas simbólicas», reconhecendo, como nota Marx (*Teses sobre Feuerbach*), o «aspecto activo» do conhecimento. Na mesma linha, mas com uma intenção mais propriamente histórica, Panofsky trata a perspectiva como uma *forma histórica*, sem todavia ir até à reconstrução sistemática das suas *condições sociais* de produção.

Durkheim inscreve-se explicitamente na tradição Kantiana. Todavia, porque quer dar uma resposta «positiva» e «empírica» ao problema do conhecimento evitando a alternativa do apriorismo e do empirismo, lança os fundamentos de uma *sociologia das formas simbólicas* (Cassirer dirá expressamente que ele utiliza o conceito de «forma simbólica» como equivalente a «forma de classificação»)¹. Com Durkheim, as formas de classificação deixam de ser formas universais (transcendentais) para se tornarem (como implicitamente em Panofsky) em *formas sociais*, quer dizer, arbitrárias (relativas a um grupo particular) e socialmente determinadas².

Nesta tradição idealista, a objectividade do sentido do mundo define-se pela concordância das subjectividades estruturantes (senso = consenso)**.

¹ Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 16.

² Pensamos no sentido etimológico de *katègorein*, como lembra Heidegger: «acusar publicamente» e, ainda, na terminologia do parentesco, exemplo, por excelência, de categorias sociais (termos de tratamento).

* Cf. esquema na p. 16.

** «sensus = consensus», no texto original (N. T.).

2. Os «sistemas simbólicos» como estruturas estruturadas (passíveis de uma análise estrutural).

A análise estrutural constitui o instrumento metodológico que permite realizar a ambição neo-kantiana de apreender a lógica específica de cada uma das «formas simbólicas»: procedendo, segundo o desejo de Schelling, a uma leitura propriamente *tautegórica* (por oposição a *alegórica*) que não refere o mito a algo de diferente dele mesmo, a análise estrutural tem em vista isolar a estrutura imanente a cada produção simbólica. Mas, de modo diferente da tradição neo-kantiana que insiste no *modus operandi*, na actividade produtora da consciência, a tradição estruturalista privilegia o *opus operatum*, as estruturas estruturadas. É o que se vê bem na representação que Saussure, o fundador desta tradição, fornece da língua: sistema estruturado, a língua é fundamentalmente tratada como condição de inteligibilidade da palavra, como intermediário estruturado que se deve construir para se explicar a relação constante entre o som e o sentido. (Panofsky — e todo o aspecto da sua obra que tem em mira isolar as estruturas profundas das obras de arte —, pela oposição que estabelece entre a iconologia e a iconografia e que é o equivalente exacto da oposição entre a fonologia e a fonética, situa-se nesta tradição).

Primeira síntese

Os «sistemas simbólicos», como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, «uma concepção homogénea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências». Durkheim — ou, depois dele, Radcliffe-Brown, que faz assentar a «solidariedade social» no

facto de participar num sistema simbólico — tem o mérito de designar explicitamente a *função social* (no sentido do estruturo-funcionalismo) do simbolismo, autêntica função política que não se reduz à função de comunicação dos estruturalistas. Os símbolos são os instrumentos por excelência da «integração social»: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração «lógica» é a condição da integração «moral»³.

3. As produções simbólicas como instrumentos de dominação

A tradição marxista privilegia as *funções políticas* dos «sistemas simbólicos» em detrimento da sua estrutura lógica e da sua função gnoseológica (ainda que Engels fale de «expressão sistemática» a respeito do direito); este funcionalismo — que nada tem de comum com o estruturo-funcionalismo à maneira de Durkheim ou de Radcliffe-Brown — explica as produções simbólicas relacionando-as com os interesses da classe dominante. As ideologias, por oposição ao mito, produto colectivo e colectivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Este efeito ideológico, produ-lo

³ A tradição neo-fenomenológica (Schütz, Peter Berger) e certas formas de etnometodologia aceitam os mesmos pressupostos apenas por omitirem a questão das condições sociais de possibilidade da *experiência dóxica* (Husserl) do mundo — e, em particular, do mundo social — quer dizer, a experiência do mundo social como evidente (*taken for granted*, como diz Schütz).

a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.

Segunda síntese

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

As diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais⁴. Elas podem conduzir esta luta quer directamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a

⁴ As tomadas de posição ideológica dos dominantes são estratégias de reprodução que tendem a reforçar *dentro* da classe e *fora* da classe a crença na legitimidade da dominação da classe.

tempo inteiro) e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima (cf. Weber), quer dizer, do poder de impor — e mesmo de inculcar — instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários — embora ignorados como tais — da realidade social. O campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção.

A classe dominante é o lugar de uma luta pela hierarquia dos princípios de hierarquização: as fracções dominantes, cujo poder assenta no capital económico, têm em vista impor a legitimidade da sua dominação quer por meio da própria produção simbólica, quer por intermédio dos ideólogos conservadores os quais só verdadeiramente servem os interesses dos dominantes *por acréscimo*, ameaçando sempre desviar em seu proveito o poder de definição do mundo social que detêm por delegação; a fracção dominada (letrados ou «intelectuais» e «artistas», segundo a época) tende sempre a colocar o capital específico a que ela deve a sua posição, no topo da hierarquia dos princípios de hierarquização.

4. Os sistemas ideológicos que os especialistas produzem para a luta pelo monopólio da produção ideológica legítima — e por meio dessa luta —, sendo instrumentos de dominação estruturantes pois que estão estruturados, reproduzem sob forma irreconhecível, por intermédio da homologia entre o campo de produção ideológica e o campo das classes sociais, a estrutura do campo das classes sociais.

Os «sistemas simbólicos» distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de *especialistas* e, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autónomo: a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores especializados de discursos e de ritos religiosos, quer dizer, do

progresso da *divisão do trabalho religioso*, que é, ele próprio, uma dimensão do progresso da divisão do trabalho social, portanto, da divisão em classes e que conduz, entre outras consequências, a que *se desapossam* os laicos dos instrumentos de produção simbólica⁵.

As ideologias devem a sua estrutura e as funções mais específicas às condições sociais da sua produção e da sua circulação, quer dizer, às funções que elas cumprem, em primeiro lugar, para os especialistas em concorrência pelo monopólio da competência considerada (religiosa, artística, etc.) e, em segundo lugar e por acréscimo, para os não-especialistas. Ter presente que as ideologias *são sempre duplamente determinadas*, — que elas devem as suas características mais específicas não só aos interesses das classes ou das fracções de classe que elas exprimem (função de sociodiceia), mas também aos interesses específicos daqueles que as produzem e à lógica específica do campo de produção (comummente transfigurado em ideologia da «criação» e do «criador») — é possuir o meio de evitar a redução brutal dos produtos ideológicos aos interesses das classes que eles servem (efeito de «curto-circuito» frequente na crítica «marxista») sem cair na ilusão idealista a qual consiste em tratar as produções ideológicas como totalidades auto-suficientes e autogeradas, passíveis de uma análise pura e puramente interna (semiologia)⁶.

A função propriamente ideológica do campo de produção ideológica realiza-se de maneira quase automática na base da homologia de estrutura entre o campo de produção ideológica e o campo da luta das classes. A homologia entre os dois campos faz com que as lutas por aquilo que está especificamente em

⁵ A existência de um campo de produção especializado é condição do aparecimento de uma luta entre a ortodoxia e a heterodoxia as quais têm de comum o distinguirem-se da *doxa*, quer dizer, do indiscutido.

⁶ É evitar também o etnologismo (visível em especial na análise do pensamento arcaico) que consiste em tratar as ideologias como mitos, quer dizer, como produtos indiferenciados de um trabalho colectivo, passando assim em silêncio tudo o que elas devem às características do campo de produção (v. g., na tradição grega, as reinterpretações esotéricas das tradições míticas).

jogo no campo autónomo produzam automaticamente formas *eufemizadas* das lutas económicas e políticas entre as classes: é na correspondência de estrutura a estrutura que se realiza a função propriamente ideológica do discurso dominante, intermediário estruturado e estruturante que tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural (ortodoxia) por meio da imposição mascarada (logo, ignorada como tal) de sistemas de classificação e de estruturas mentais objectivamente ajustadas às estruturas sociais. O facto de a correspondência não se efectuar senão de sistema a sistema esconde, tanto aos olhos dos próprios produtores como aos olhos dos profanos, que os sistemas de classificação internos reproduzem em forma irreconhecível as taxinomias directamente políticas e que a axiomatica específica de cada campo especializado é a forma transformada (em conformidade com as leis específicas do campo) dos princípios fundamentais da divisão do trabalho (por exemplo, o sistema de classificação universitário que mobiliza em forma irreconhecível as divisões objectivas da estrutura social e especialmente a divisão do trabalho — teórico e prático — converte propriedades sociais em propriedades de ordem natural). O efeito propriamente ideológico consiste precisamente na imposição de sistemas de classificação políticos sob a aparência legítima de taxinomias filosóficas, religiosas, jurídicas, etc. Os sistemas simbólicos devem a sua força ao facto de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma irreconhecível de relações de sentido (deslocação).

O poder simbólico como poder de constituir o, dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos «sistemas simbólicos» em forma de uma «illocutionary force» mas que se define numa relação determinada — e por meio desta — entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se

reproduz a *crença*⁷. 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.

O poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos cibernéticos que fazem delas relações de comunicação, na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o *trabalho* de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, de *eufemização*) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer* a violência que elas encerram objectivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia⁸.

⁷ Os símbolos do poder (trajo, ceptro, etc.) são apenas capital simbólico *objectivado* e a sua eficácia está sujeita às mesmas condições.

⁸ A destruição deste poder de imposição simbólico radicado no desconhecimento supõe a *tomada de consciência* do arbitrário, quer dizer, a revelação da verdade objectiva e o aniquilamento da crença: é na medida em que o discurso heterodoxo destrói as falsas evidências da ortodoxia, restauração fictícia da *doxa*, e lhe neutraliza o poder de desmobilização, que ele encerra um poder simbólico de mobilização e de subversão, poder de tornar actual o poder potencial das classes dominadas.

* «méconnaître-reconnaître» no texto original (N. T.).

Instrumentos simbólicos

como	como	como
estruturas estruturantes	estruturas estruturadas	instrumentos de dominação
Instrumentos de conhecimento e de construção do mundo objectivo	Meios de comunicação (língua ou culturas, vs. discurso ou conduta)	Poder
		Divisão do trabalho (classes sociais)
		Divisão do trabalho ideológico (manual/intelectual)
		Função de dominação
<i>Formas simbólicas</i> estruturas subjectivas (<i>modus operandi</i>) Kant-Cassirer	<i>Objectos simbólicos</i> estruturas objectivas (<i>opus operatum</i>) Hegel-Saussure	<i>Ideologias</i> (vs. mitos, línguas) Karl Marx Max Weber
Sapir-Whorf culturalismo	Durkheim-Mauss Formas sociais de classificação	Lévi-Strauss (semiologia)
Significação: objectividade de como concordância dos sujeitos (consenso)	Significação: sentido objectivo como produto da comunicação que é a condição da comunicação	Corpos de especialistas em concorrência pelo monopólio da produção cultural legítima

sociologia das formas simbólicas:
contribuição do poder simbólico
para a ordem gnoseológica. Senso-
=Consenso, isto é, doxa.

Poder ideológico como contribuição específica da
violência simbólica (ortodoxia) para a violência política
(dominação)
Divisão do trabalho de dominação

CAPÍTULO II

*Introdução
a uma sociologia reflexiva*

«É por pouco que eu não assimilo as regras de Descartes ao seguinte preceito de não sei que cientista químico: muni-vos daquilo que é indispensável e procedei como é preciso proceder, obtereis então aquilo que desejais obter. Não admitais nada que não seja verdadeiramente evidente (quer dizer, apenas aquilo que deveis admitir); dividi o assunto segundo as partes requeridas (quer dizer, fazei o que deveis fazer); procedei por ordem (a ordem segundo a qual deveis proceder); fazei enumerações completas (quer dizer, aquelas que deveis fazer): é exactamente assim que procedem as pessoas que dizem ser preciso procurar o bem e evitar o mal. Tudo isto está, sem dúvida, certo. Simplesmente, faltam os critérios do bem e do mal.»

Leibniz, *Philosophischen Schriften*,
ed. Gerhardt, tomo IV, p. 329.

Ensinar um ofício

Gostaria hoje*, excepcionalmente, de procurar explicitar um pouco as intenções pedagógicas que tento seguir na prática deste ensino. Na próxima sessão pedirei a cada um dos participantes que apresente de modo breve e exponha em termos sucintos o tema do seu trabalho — isto, insisto, sem preparação especial, de modo muito natural. O que espero, não é um discurso em forma, quer dizer, defensivo e fechado em si mesmo, um discurso que procure antes de mais (e é compreensível) esconjurarmos o medo da crítica, mas uma apresentação

* Introdução a um seminário da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Outubro de 1987).