

liberdade” — defendida com esse nome por um autor há bem uns trinta anos —, ela oferece alguns dos meios mais eficazes de acesso à liberdade que o conhecimento dos determinismos sociais permite conquistar contra os determinismos.

1
ESPAÇO SOCIAL E ESPAÇO SIMBÓLICO

Se eu fosse japonês, acho que não gostaria da maior parte das coisas que os não japoneses escrevem sobre o Japão¹. Na época em que comecei a me interessar pela sociedade francesa, há mais de vinte anos, reconheci a irritação que sentia pelos trabalhos americanos de etnologia da França na crítica que dois sociólogos japoneses, Hiroshi Minami e Tetsuro Watsuji, tinham feito ao conhecido livro de Ruth Benedict, *O crisântemo e a espada*. Assim, não vou falar sobre a “sensibilidade japonesa”, nem sobre o “mistério” ou sobre o “milagre” japonês. Vou falar de um país que conheço bem, não porque nasci lá nem porque falo sua língua, mas porque pesquisei muito sobre ele: a França. Isso quer dizer que ficarei fechado na particularidade de uma sociedade singular e não direi nada sobre o Japão? Não creio. Ao contrário, acho que, ao apresentar o modelo de espaço social e de espaço simbólico que construí *a propósito* do caso particular da França, falarei sempre do Japão (como, falando alhures, falarei dos Estados

1. Conferência proferida na Universidade de Todai em outubro de 1989.

Unidos ou da Alemanha). E, para que o discurso que lhes diz respeito — e que pode parecer carregado de alusões pessoais, quando falo do *homo academicus* — seja inteiramente inteligível, gostaria de encorajá-los e ajudá-los a ultrapassar a leitura particularista que, além de constituir um ótimo sistema de defesa contra a análise, é o equivalente exato, da perspectiva da recepção, da curiosidade pelos particularismos exóticos que inspiraram tantos trabalhos sobre o Japão.

Meu trabalho, especialmente *La distinction*, está particularmente exposto a tal leitura. O modelo teórico não se apresenta aí acompanhado de todos os signos nos quais comumente reconhecemos a “grande teoria”, a começar pela ausência de qualquer referência a uma realidade empírica qualquer. As noções de espaço social, de espaço simbólico ou de classe social não são, nunca, examinadas em si mesmas e por si mesmas; são utilizadas e postas à prova em uma pesquisa inseparavelmente teórica e empírica que, a propósito de um objeto bem situado no espaço e no tempo, a sociedade francesa nos anos 70, mobiliza uma pluralidade de métodos quantitativos e qualitativos, estatísticos e etnográficos, macrosociológicos e microsociológicos (tantas oposições desprovidas de sentido) de observação e de avaliação; o resultado dessa pesquisa não é apresentado na linguagem a qual fomos acostumados por uma série de sociólogos, especialmente os americanos, e que deve sua aparência de universalidade apenas à indeterminação de um léxico impreciso e que mal se distingue do uso comum: vou dar só um exemplo — a noção de *profissão*. Uma montagem discursiva que permite justapor a tabela estatística, a fotografia, o resumo de uma entrevista, a reprodução do documento e a linguagem abstrata da análise faz com que coexistam o mais abstrato e o mais concreto, uma fotografia do presidente da república da época jogando tênis, ou a entrevista de uma padeira, com a análise mais formal do poder gerador e unificador do *habitus*.

De fato, todo o meu empreendimento científico se inspira na convicção de que não podemos capturar a lógica mais profunda do mundo social a não ser submergindo na particularidade de uma realidade empírica, historicamente situada e datada, para construí-la, porém, como “caso particular do possível”, conforme a expressão de Gaston Bachelard, isto é, como uma figura em um universo de configurações possíveis. Concretamente, isso quer dizer que uma análise do espaço social como a que proponho, a partir do caso da França dos anos 70, é a da história comparada, que se interessa pelo presente, ou a da antropologia comparativa, que se interessa por uma determinada região cultural, e cujo objetivo é apanhar o invariante, a estrutura, na variante observada.

Estou convencido de que, ainda que tenha toda a aparência de etnocentrismo, a proposta de aplicar a um outro mundo social um modelo construído de acordo com essa lógica é, sem dúvida, mais respeitosa em relação às realidades históricas (e das pessoas) e, sobretudo, cientificamente mais fecunda do que o interesse que tem o curioso pelos exotismos, pelas particularidades aparentes, já que ele atribui prioridade às diferenças pitorescas (penso, por exemplo, no que se diz e se escreve, no caso do Japão, sobre a “cultura do prazer”). O pesquisador, ao mesmo tempo mais modesto e mais ambicioso do que o curioso pelos exotismos, objetiva apreender estruturas e mecanismos que, ainda que por razões diferentes, escapam tanto ao olhar nativo quanto ao olhar estrangeiro, tais como os princípios de construção do espaço social ou os mecanismos de reprodução desse espaço e que ele acha que pode representar em um modelo que tem a pretensão de *validade universal*. Ele pode, assim, indicar as diferenças reais que separam tanto as estruturas quanto as disposições (os *habitus*) e cujo princípio é preciso procurar, não na singularidade das naturezas — ou das “almas” —, mas nas particularidades de *histórias coletivas* diferentes.

É nessa direção que apresento o modelo que construí em *La distinction*, tratando, primeiro, de prevenir contra uma leitura “substancialista” de análises que se querem estruturais, ou melhor, relacionais (refiro-me aqui, sem poder evocá-la no detalhe, à oposição feita por Ernst Cassirer entre “conceitos substanciais” e “conceitos funcionais ou relacionais”). Para me fazer entender, direi que a leitura “substancialista” e ingenuamente realista considera cada prática (por exemplo, a prática do golfe) ou consumo (por exemplo, a cozinha chinesa) em si mesmas e por si mesmas, independentemente do universo das práticas intercambiáveis e concebe a correspondência entre as posições sociais (ou as classes vistas como conjuntos substanciais) e os gostos ou as práticas como uma relação mecânica e direta: nessa lógica, poderíamos ver uma refutação do modelo proposto no fato de que — para usar um exemplo um pouco banal — os intelectuais japoneses ou americanos dizem adorar a cozinha francesa, ao passo que os intelectuais franceses adoram freqüentar os restaurantes chineses ou japoneses, ou ainda que as butikques chiques de Tóquio ou da Quinta Avenida freqüentemente têm nomes franceses, ao passo que as butikques chiques do *faubourg* Saint-Honoré têm nomes em inglês, como *hair dresser*. Outro exemplo, que acho ainda mais surpreendente: todos sabem que, no caso do Japão, são as mulheres menos instruídas das comunidades rurais as que têm o índice mais alto de participação nas pesquisas de opinião, ao passo que, na França, como mostrei em uma análise sobre a falta de resposta nas pesquisas de opinião, o índice de falta de respostas — e de indiferença à política — é particularmente alto entre as mulheres com menor instrução e econômica e socialmente mais pobres. Temos aqui uma falsa diferença que esconde uma diferença verdadeira: o “apolitismo”, vinculado à ausência dos instrumentos de produção da opinião política, ali se expressa em um simples absenteísmo e lá se traduz em uma espécie de participação

apolítica. É preciso perguntar-se quais são as condições históricas (seria preciso invocar aqui toda a história política japonesa) que fazem com que, no Japão, sejam os partidos mais conservadores aqueles que podem, a partir de formas muito específicas de clientelismo, tirar vantagens da disposição à delegação incondicional, que é favorecida pela convicção de não se possuir a competência *estatutária e técnica* indispensável à participação.

O modo de pensar substancialista, que é o do senso comum — e do racismo — e que leva a tratar as atividades ou preferências próprias a certos indivíduos ou a certos grupos de uma certa sociedade, em um determinado momento, como propriedades substanciais, inscritas de uma vez por todas em uma espécie de *essência* biológica ou — o que não é melhor — cultural, leva aos mesmos erros de comparação — não mais entre sociedades diferentes, mas entre períodos sucessivos da mesma sociedade. Alguns verão, assim, uma refutação do modelo proposto — cujo diagrama mostra a correspondência entre o espaço das classes construídas e o espaço das práticas e propõe delas uma imagem figurada e sinóptica² — no fato de que, por exemplo, o tênis ou o golfe já não são, atualmente, tão exclusivamente associados às posições dominantes como eram antigamente. Objeção quase tão séria como a que consistiria em me contrapor ao fato de que os esportes nobres, como a equitação e a esgrima (ou, no Japão, as artes marciais), já não são o apanágio dos nobres como foram de início... Uma prática inicialmente nobre pode ser abandonada pelos nobres — e isso ocorre com freqüência — tão logo seja adotada por uma fração crescente da burguesia e da pequena-burguesia, e logo das classes populares (isso ocorreu na França com o boxe, muito praticado pelos aristocratas franceses no final do século XIX); inversamente, uma prática inicialmente popular pode ser retomada em algum momento pelos nobres. Em resumo, é preciso cuidar-se para não transformar em propriedades necessárias e intrínsecas de um grupo

2. Cf. *La distinction*. Paris, Minuit, 1979, pp. 140-141.

qualquer (a nobreza, os samurais ou os operários e funcionários) as propriedades que lhes cabem em um momento dado, a partir de sua posição em um espaço social determinado e em uma dada situação de *oferta* de bens e práticas possíveis. Trata-se, portanto, em cada momento de cada sociedade, de um conjunto de posições sociais, vinculado por uma relação de homologia a um conjunto de atividades (a prática do golfe ou do piano) ou de bens (uma segunda casa ou o quadro de um mestre), eles próprios relacionamente definidos.

Essa fórmula, que pode parecer abstrata e obscura, enuncia a primeira condição de uma leitura adequada da análise da relação entre as *posições sociais* (conceito relacional), as *disposições* (ou os *habitus*) e as *tomadas de posição*, as “escolhas” que os agentes sociais fazem nos domínios mais diferentes da prática, na cozinha ou no esporte, na música ou na política etc. Ela lembra que a comparação só é possível *entre sistemas* e que a pesquisa de equivalentes diretos entre traços isolados, sejam eles diferentes à primeira vista, mas “funcional” ou tecnicamente equivalentes (como o Pernod e o *shochu* ou o saquê) ou nominalmente idênticos (a prática do golfe na França e no Japão, por exemplo), arrisca-se a uma identificação indevida de propriedades estruturalmente diferentes ou à distinção equivocada de propriedades estruturalmente idênticas. O próprio título do trabalho assinala que o que comumente chamamos de distinção, uma certa qualidade, mais freqüentemente considerada como inata (fala-se de “distinção natural”), de porte e de maneiras, é de fato *diferença*, separação, traço distintivo, resumindo, propriedade *relacional* que só existe em relação a outras propriedades.

Essa idéia de diferença, de separação, está no fundamento da própria noção de *espaço*, conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras por sua *exterioridade mútua* e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento e, também, por relações

de ordem, como acima, abaixo e *entre*; por exemplo, várias características dos membros da pequena-burguesia podem ser deduzidas do fato de que eles ocupam uma posição intermediária entre duas posições extremas, sem serem objetivamente identificáveis e subjetivamente identificados com uma ou com outra.

O espaço social é construído de tal modo que os agentes ou os grupos são aí distribuídos em função de sua posição nas distribuições estatísticas de acordo com os *dois princípios de diferenciação* que, em sociedades mais desenvolvidas, como os Estados Unidos, o Japão ou a França, são, sem dúvida, os mais eficientes — o capital econômico e o capital cultural. Segue-se que os agentes têm tanto mais em comum quanto mais próximos estejam nessas duas dimensões, e tanto menos quanto mais distantes estejam nelas. As distâncias espaciais no papel equivalem a distâncias sociais. Mais precisamente, como expressa o diagrama de *La distinction*, no qual tentei representar o espaço social, os agentes são distribuídos, na primeira dimensão, de acordo com o volume global de capital (desses dois tipos diferentes) que possuam e, na segunda dimensão, de acordo com a estrutura de seu capital, isto é, de acordo com o peso relativo dos diferentes tipos de capital, econômico e cultural, no volume global de seu capital.

Assim, na primeira dimensão, sem dúvida a mais importante, os detentores de um grande volume de capital global, como empresários, membros de profissões liberais e professores universitários, opõem-se globalmente àqueles menos providos de capital econômico e de capital cultural, como os operários não-qualificados; mas, de outra perspectiva, isto é, da perspectiva do peso relativo do capital econômico e do capital cultural no seu patrimônio, os professores (relativamente mais ricos em capital cultural do que em capital econômico) opõem-se de maneira nítida aos empresários (relativamente mais ricos em capital econômico do que em capital cultural), isso sem dúvida ocorre no Japão como na França — o que seria preciso verificar.



Espaço das posições sociais e espaço dos estilos de vida — (Diagrama das páginas 140 e 141 de *La distinction*, simplificado e reduzido a alguns indicadores significativos em termos de bebidas, esportes, instrumentos musicais ou jogos sociais.) A linha pontilhada indica o limite entre a orientação provável para a direita ou para a esquerda.

Essa segunda oposição é, como a primeira, o fundamento de diferenças nas disposições e, assim, nas tomadas de posição: é o caso da oposição entre os intelectuais e os empresários ou, em um nível inferior da hierarquia social, entre os professores primários e os pequenos comerciantes, o que, na França e no Japão do pós-guerra traduz-se, em política, em uma oposição entre a esquerda e a direita (como sugerimos no diagrama, a probabilidade de tender para a direita ou para a esquerda, em política, depende tanto da posição na dimensão horizontal quanto da posição na dimensão vertical, isto é, tanto do peso relativo do capital cultural e do capital econômico no volume de capital possuído quanto de seu volume).

De maneira mais geral, o espaço de posições sociais se retraduz em um espaço de tomadas de posição pela intermediação do espaço de disposições (ou do *habitus*); ou, em outros termos, ao sistema de separações diferenciais, que definem as diferentes posições nos dois sistemas principais do espaço social, corresponde um sistema de separações diferenciais nas propriedades dos agentes (ou de classes construídas como agentes), isto é, em suas práticas e nos bens que possuem. A cada classe de posições corresponde uma classe de *habitus* (ou de *gostos*) produzidos pelos condicionamentos sociais associados à condição correspondente e, pela intermediação desses *habitus* e de suas capacidades geradoras, um conjunto sistemático de bens e de propriedades, vinculadas entre si por uma afinidade de estilo.

Uma das funções da noção de *habitus* é a de dar conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes (como Balzac ou Flaubert sugerem através de descrições do cenário — a pensão Vauquer em *O pai Goriot* ou os comes e bebes consumidos pelos diferentes protagonistas de *Educação sentimental* —, que são uma maneira de evocar os personagens que o habitam). O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrín-

secas 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 — o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; 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 e 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.

Mas o essencial é que, ao serem percebidas por meio dessas categorias sociais de percepção, desses princípios de visão e de divisão, as diferenças nas práticas, nos bens possuídos, nas opiniões expressas tornam-se diferenças simbólicas e constituem uma verdadeira *linguagem*. As diferenças associadas a posições diferentes, isto é, os bens, as práticas e sobretudo as *maneiras*, funcionam, em cada sociedade, como as diferenças constitutivas de sistemas simbólicos, como o conjunto de fonemas de uma língua ou o conjunto de traços distintivos e separações diferenciais constitutivas de um sistema mítico, isto é, como *signos distintivos*.

Abro aqui um parêntese para dissipar um mal-entendido, freqüente e funesto, a propósito do título, *La distinction*, que levou a crer que todo o conteúdo do livro se reduzia a dizer que o motor

de todas as condutas humanas seria a busca da distinção. O que não faz sentido e, além disso, não seria nenhuma novidade se pensarmos, por exemplo, em Veblen e em seu “consumo conspícuo” (*conspicuous consumption*). De fato, a idéia central é que existir em um espaço, ser um ponto, um indivíduo em um espaço, é diferir, ser diferente; ou, de acordo com a fórmula de Benveniste ao falar da linguagem, “ser distintivo, ser significativo, é a mesma coisa”. Significativo opondo-se a insignificante, nos vários sentidos. Mais precisamente — Benveniste anda depressa demais... —, uma diferença, uma propriedade distintiva, cor da pele branca ou negra, magreza ou gordura, Volvo ou 2CV, vinho tinto ou champanhe, Pernod ou uísque, golfe ou futebol, piano ou acordeão, bridge ou bocha (procedo por oposições porque é assim que se faz, na maioria das vezes — mas as coisas são mais complicadas), só se torna uma diferença visível, perceptível, não indiferente, socialmente *pertinente*, se ela é percebida por alguém capaz de *estabelecer a diferença* — já que, por estar inscrito no espaço em questão, esse alguém não é *indiferente* e é dotado de categorias de percepção, de esquemas classificatórios, de um *gosto*, que lhe permite estabelecer diferenças, discernir, distinguir — entre uma reprodução e um quadro ou entre Van Gogh e Gauguin. A diferença só se torna signo e signo de distinção (ou de vulgaridade) se lhe aplicamos um princípio de visão e de divisão que, sendo o produto da incorporação da estrutura de diferenças objetivas (por exemplo, a estrutura da distribuição, no espaço social, do piano ou do acordeão, ou dos que tocam um ou outro), está presente em todos os agentes, proprietários de pianos ou tocadores de acordeão, e estrutura suas percepções como proprietários ou tocadores de piano e de acordeão (seria necessário precisar essa análise da lógica — a da violência simbólica — que estabelece que as artes de viver dominadas sejam quase sempre percebidas, mesmo por seus praticantes, do ponto de vista destruidor e redutor da estética dominante).

A lógica das classes

Construir o espaço social, essa realidade invisível, que não podemos mostrar nem tocar e que organiza as práticas e as representações dos agentes, é ao mesmo tempo possibilitar a construção de *classes teóricas* tão homogêneas quanto possível da perspectiva dos dois principais determinantes das práticas e de todas as propriedades que daí decorrem. O princípio de classificação assim posto em prática é verdadeiramente *explicativo*: não se contenta em descrever o conjunto das realidades classificadas e sim, como as boas taxionomias das ciências naturais, vincula-se a propriedades determinantes que, por oposição às diferenças aparentes das más classificações, permitem predizer as outras propriedades e distinguem e agrupam os agentes que mais se pareçam entre si e que sejam tão diferentes quanto possível dos integrantes de outras classes, vizinhas ou distantes.

Mas a própria validade da classificação arrisca a indução a ver classes teóricas, agrupamentos fictícios que só existem *no papel*, por uma decisão intelectual do pesquisador, como classes *reais*, grupos reais, constituídos como tais na realidade. Perigo ainda maior já que a pesquisa faz, de fato, com que pareça que as divisões desenhadas em *La distinction* correspondam a diferenças reais nos domínios os mais diferentes, isto é, os mais inesperados, da prática. Para utilizar o exemplo de uma propriedade bizarra, a distribuição de proprietários de cães e de gatos se organiza de acordo com o modelo, o amor pelos primeiros sendo mais provável entre os comerciantes (à direita, no diagrama), ao passo que a afeição pelos segundos é encontrada com mais frequência entre os intelectuais (à esquerda, no diagrama).

O modelo define, assim, distâncias que *predizem* encontros, afinidades, simpatias e até desejos: concretamente, isso significa que as pessoas situadas no alto do espaço têm pouca probabilidade de se casar com as pessoas situadas embaixo; em primeiro lugar, porque há pouca probabilidade de que elas se

encontrem fisicamente (a não ser no que chamamos de lugares de “má fama”, isto é, ao preço de uma transgressão das fronteiras sociais que duplicam as distâncias espaciais) e, também, porque, se elas se encontrarem de passagem, por acaso, incidentalmente, elas “não se entenderão”, não compreenderão de fato umas às outras e não agradarão umas às outras. A proximidade no espaço social, ao contrário, predispõe à aproximação: as pessoas inscritas em um setor restrito do espaço serão ao mesmo tempo mais próximas (por suas propriedades e suas disposições, *seus gostos*) e mais inclinadas a se aproximar; e também mais fáceis de abordar, de mobilizar. *Isso não significa que elas constituam uma classe, no sentido de Marx, isto é, um grupo mobilizado por objetivos comuns e particularmente contra uma outra classe.*

As classes teóricas que construí, mais do que qualquer outro recorte teórico, mais, por exemplo, do que os recortes conforme sexo, etnia etc., estão predispostas a se tornarem classes no sentido marxista do termo. Se sou um líder político e proponho constituir um grande partido agrupando ao mesmo tempo empresários e operários, tenho pouca possibilidade de sucesso, já que eles estão muito distantes no espaço social; em uma certa conjuntura, em uma crise nacional, com base no nacionalismo ou no chauvinismo, eles poderão aproximar-se, mas esse agrupamento permanecerá muito superficial e bastante provisório. O que não quer dizer que a proximidade no espaço social, ao contrário, engendre automaticamente a unidade: ela define uma potencialidade objetiva de unidade ou, para falar como Leibniz, uma “pretensão de existir” como grupo, uma *classe provável*. A teoria marxista comete um erro semelhante ao que Kant denunciava no argumento ontológico ou ao que o próprio Marx reprovava em Hegel: ela dá um “salto mortal” da existência na teoria à existência na prática ou, nas palavras de Marx, “das coisas da lógica à lógica das coisas”.

Paradoxalmente, Marx, que mais do que qualquer outro teórico produziu o *efeito de teoria*, efeito propriamente político que

consiste em fazer ver (*theorein*) uma “realidade” que não existe inteiramente, já que não é conhecida e reconhecida, deixou de inscrever esse efeito em sua teoria... Não se passa da classe-no-papel à classe “real” a não ser por um trabalho político de mobilização: a classe “real”, se é que ela alguma vez existiu “realmente”, é apenas a classe realizada, isto é, mobilizada, resultado da *luta de classificações* como luta propriamente simbólica (e política) para impor uma visão do mundo social ou, melhor, uma maneira de construí-la, na percepção e na realidade, e de construir as classes segundo as quais ele pode ser recortado.

A existência de classes, na teoria e sobretudo na realidade, cada um sabe disso por experiência, é um alvo de lutas. E é aí que reside o principal obstáculo a um conhecimento científico do mundo social e à solução (porque *há uma solução...*) do problema das classes sociais. Negar a existência de classes, como a tradição conservadora se encarniçou em fazer, em nome de argumentos que não são todos nem sempre absurdos (qualquer pesquisa de boa-fé os encontra em seu caminho), é, em última análise, negar a existência de diferenças e de princípios de diferenciação. É o que fazem, paradoxalmente, já que mantêm o termo classe, aqueles que acham que atualmente as sociedades americana, japonesa ou francesa são uma enorme “classe média” (vi em uma pesquisa de opinião que 80% dos japoneses dizem pertencer às “classes médias”). Posição evidentemente insustentável. Todo meu trabalho mostra que, em um país do qual também se dizia que se tornava homogêneo, que se democratizava etc., a diferença está em toda a parte. Nos Estados Unidos, hoje, não há dia em que não apareça uma nova pesquisa mostrando a diversidade onde *queríamos ver* a homogeneidade, conflito onde queríamos ver consenso, reprodução e conservação onde queríamos ver mobilidade. Assim, a *diferença* (o que expresse ao falar do *espaço social*) existe, e persiste. É necessário, portanto, aceitar ou afirmar a existência de classes? Não. As classes sociais não existem (ainda que o trabalho político orientado pela teoria de Marx possa ter contribuído, em

alguns casos, para torná-las existentes, ao menos através das instâncias de mobilização e dos representantes). O que existe é um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em estado virtual, pontilhadas, não como um dado, mas como *algo que se trata de fazer*.

Dito isso, se o mundo social, com suas divisões, é algo que os agentes sociais têm a fazer, a construir, individual e sobretudo *coletivamente*, na cooperação e no conflito, resta que essas construções não se dão no vazio social, como parecem acreditar alguns etnometodólogos: a posição ocupada no espaço social, isto é, na estrutura de distribuição de diferentes tipos de capital, que também são armas, comanda as representações desse espaço e as tomadas de posição nas lutas para conservá-lo ou transformá-lo.

Para resumir essa relação complexa entre as estruturas objetivas e as construções subjetivas, situada além das alternativas comuns do objetivismo e do subjetivismo, do estruturalismo e do construtivismo e até do materialismo e do idealismo, costumo citar, deformando-a ligeiramente, uma fórmula célebre de Pascal: “O mundo me contém e me engole como um ponto, mas eu o contendo.” O espaço social me engloba como um ponto. Mas esse ponto é um *ponto de vista*, princípio de uma visão assumida a partir de um ponto situado no espaço social, de uma *perspectiva* definida em sua forma e em seu conteúdo pela posição objetiva a partir da qual é assumida. O espaço social é a realidade primeira e última já que comanda até as representações que os agentes sociais podem ter dele.

Cheguei ao fim dessa espécie de introdução à leitura de *La distinction*, na qual me empenhei em enunciar os princípios de uma leitura relacional, estrutural, adequada a mostrar a dimensão do modelo que proponho. Leitura relacional, mas também *geradora*. Com isso, quero dizer que espero que meus leitores se esforcem para fazer funcionar o modelo nesse outro “caso particular do possível” que é a sociedade japonesa, que se esforcem para

construir o espaço social e o espaço simbólico japonês, para definir os princípios fundamentais de diferenciação (acredito que são os mesmos, mas é preciso verificar se, por exemplo, eles não têm pesos relativos diferentes — o que não acredito, dada a importância excepcional tradicionalmente atribuída à educação) e, sobretudo, os princípios de distinção, os signos distintivos específicos no esporte, na culinária, nas bebidas etc., os traços pertinentes que tornam as diferenças significativas nos diferentes subespaços simbólicos. A meu ver, essa é a condição da *comparação do essencial*, que evoquei no início e, também, do conhecimento universal das invariantes e das variáveis que a sociologia pode e deve produzir.

Quanto a mim, esforçar-me-ei por dizer amanhã quais são os mecanismos que, na França, assim como no Japão e em todos os países desenvolvidos, asseguram a reprodução do espaço social e do espaço simbólico, sem ignorar as contradições e os conflitos que podem estar na base das transformações desses dois espaços e de suas relações.

APÊNDICE A VARIANTE “SOVIÉTICA” E O CAPITAL POLÍTICO³

Sei que alguns de vocês fizeram uma leitura cuidadosa de *Die Feinen Unterschiede (La distinction)*. Gostaria de reler esse livro com vocês, tentando responder à questão que não terão deixado de colocar: O modelo aí proposto é válido para além do caso específico da França? Pode ser aplicado também ao caso da RDA, e em que condições?

Se queremos demonstrar que se trata de um modelo universal, que permite dar conta de variações históricas, alcançado a partir de certas transformações de variáveis que é preciso levar em consideração universalmente (ou, pelo menos, no conjunto das sociedades diferenciadas), para explicar a diferenciação constitutiva do espaço social, é preciso, em primeiro lugar, romper com a propensão ao pensamento substancialista e ingenuamente realista que, ao invés de preocupar-se com relações, preocupa-se com realidades fenomênicas nas quais elas se manifestam — e que impede assim de reconhecer a mesma oposição entre dominantes e dominados quando, em países diferentes, ou, no mesmo país, em momentos diferentes, ela se inscreve em práticas fenomenicamente diferentes: por exemplo, a prática do tênis que, até uma época recente (e ainda à época na qual foi feita a pesquisa que serviu de base para *La distinction*), estava reservada (pelo menos na França) aos ocupantes das posições mais altas no espaço social, tornou-se bem mais comum, ainda que as diferenças sejam mantidas, mas no nível dos lugares, dos momentos e das formas da prática. Poderíamos multiplicar exemplos semelhantes, tirados de todos os universos da prática e do consumo.

Portanto, é preciso construir o espaço social como estrutura de posições diferenciadas, definidas, em cada caso, pelo lugar que ocupam na distribuição de um tipo específico de capital. (Nessa lógica, as classes sociais são apenas classes lógicas, determinadas, em teoria e, se se pode dizer assim, no papel, pela delimitação de um conjunto — relativamente — homogêneo de agentes que ocupam posição idêntica no espaço social; elas não podem se tornar classes mobilizadas e atuantes, no sentido da tradição marxista, a não ser por meio de um trabalho propriamente político de construção, de fabricação — no sentido que E.P. Thompson fala em *The making of the English working class* — cujo êxito pode ser favorecido, mas não determinado, pela pertinência à mesma classe sócio-lógica.)

3. Conferência proferida em Berlim Oriental em 25 de outubro de 1989.

Para construir o espaço social no caso da França, era preciso, e bastava, levar em conta os diferentes tipos de capital cuja distribuição determina a estrutura do espaço social. Dado que o capital econômico e o capital cultural têm, nesse caso, um peso importante, o espaço social organiza-se de acordo com três dimensões fundamentais: na primeira dimensão, os agentes se distribuem de acordo com o volume global do capital possuído, aí incluídos todos os tipos; na segunda, de acordo com a estrutura desse capital, isto é, de acordo com o peso relativo do capital econômico e do capital cultural no conjunto de seu patrimônio; na terceira, de acordo com a evolução, no tempo, do volume e da estrutura de seu capital. Dada a correspondência que se estabelece entre o espaço de posições ocupadas no espaço social e o espaço de disposições (ou de *habitus*) de seus ocupantes e também, por intermediação dessas últimas, o espaço de tomadas de posição, o modelo funciona como princípio de classificação adequado: as classes que podemos produzir recortando as regiões do espaço social agrupam agentes tão homogêneos quanto possível, não apenas do ponto de vista de suas condições de existência, mas também do ponto de vista de suas práticas culturais, de consumo, de suas opiniões políticas etc.

Para responder à questão colocada no início e verificar que o modelo se aplica bem ao caso da RDA, é preciso, portanto, examinar quais são os princípios de diferenciação característicos dessa sociedade (o que implica em admitir que, contrariamente ao mito da "sociedade sem classes", isto é, sem diferenças, tais princípios existem — como aliás o comprovam, de maneira evidente, os movimentos de contestação atualmente existentes no país); ou, de modo mais simples, se, no caso da RDA, encontramos todos os princípios de diferenciação (e apenas esses) encontrados no caso francês, e dotados do mesmo peso relativo. Vemos, desde logo, que uma das grandes diferenças entre os dois espaços e entre os princípios de diferenciação que os definem está no fato de que o capital econômico — a propriedade privada dos meios de

produção — se encontra *oficialmente* (e, em grande parte, realmente) fora do jogo (ainda que uma forma de acesso às vantagens oferecidas alhures pelo capital econômico possa ser assegurada por outras vias). O peso relativo do capital cultural (que podemos supor ser altamente valorizado tanto na tradição alemã quanto na francesa ou na japonesa), portanto, aumenta.

Ainda que uma ideologia oficial de tipo meritocrático possa tentar fazer com que acreditemos nisso, é óbvio que todas as diferenças de oportunidades de apropriação de bens e de serviços escassos não podem ser racionalmente relacionadas a diferenças no capital cultural e no capital escolar que se possui. Assim, é preciso levantar a hipótese de que existe um outro princípio de diferenciação, um outro tipo de capital, cuja distribuição desigual está na base das diferenças constatadas, particularmente no consumo e nos estilos de vida. Estou pensando aqui no que poderíamos chamar de *capital político*, que assegura a seus detentores uma forma de apropriação privada de bens e de serviços públicos (residências, veículos, hospitais, escolas etc.). Observa-se essa patrimonialização de recursos coletivos quando, como é o caso nos países escandinavos, uma "elite" social-democrata está no poder há várias gerações: vemos então que o capital social de tipo político que se adquire nos aparelhos dos sindicatos e dos partidos transmite-se através de redes de relações familiares que levam à constituição de verdadeiras dinastias políticas. Os regimes que devemos chamar de soviéticos (antes que de comunistas) levaram ao extremo a tendência à *apropriação privada de bens e de serviços públicos* (que também se manifesta, ainda que de maneira menos intensa, no socialismo francês).

Enquanto as outras formas de acumulação são mais ou menos completamente controladas, o capital político torna-se o princípio de diferenciação principal e os membros da *Nomenklatura* política não têm outros adversários na luta pelo princípio de dominação dominante que acontece no campo do poder a não ser

os detentores de capital escolar (tudo leva a supor que as mudanças recentemente ocorridas na Rússia e em outros lugares têm por base as rivalidades entre os detentores de capital político, da primeira e sobretudo da segunda geração, e os detentores de capital escolar, tecnocratas e sobretudo pesquisadores ou intelectuais, em parte membros da *Nomenklatura* política).

A introdução de um índice de capital político específico de tipo soviético (que seria preciso elaborar cuidadosamente, levando em conta não apenas a posição dos agentes na hierarquia dos aparelhos políticos, principalmente no partido comunista, mas também a antiguidade de cada agente e sua linhagem nas dinastias políticas), sem dúvida, permitiria construir uma representação do espaço social capaz de dar conta da distribuição dos poderes, dos privilégios e também dos estilos de vida. Mesmo aí, para dar conta da particularidade do caso alemão, especialmente da tonalidade meio cinzenta e uniforme das formas de sociabilidade pública, seria preciso levar em conta, mais do que a tradição puritana, o fato de que as categorias sociais que podiam oferecer modelos culturais foram dizimadas pela emigração e também, e sobretudo, pelo controle político e moral que, a partir das pretensões igualitárias do regime, é exercido sobre as manifestações exteriores da diferença.

A título de verificação, poderíamos perguntar em que medida o modelo do espaço social assim obtido seria capaz de dar conta, ainda que de maneira grosseira, dos conflitos que hoje ocorrem na RDA. Não há dúvida de que, como já sugeri, os detentores do capital escolar são, é certo, os mais inclinados à impaciência e à revolta contra os privilégios dos detentores do capital político e, também, os mais capazes de utilizar contra a *Nomenklatura* as profissões de fé igualitárias ou meritocráticas que são o fundamento da legitimidade reivindicada por ela. Mas podemos nos perguntar se aqueles que, entre os intelectuais, sonham opor um "socialismo verdadeiro" à caricatura produzida e imposta pelos homens

do aparelho (especialmente aqueles que, não estando fora do aparelho, estão prontos a dar tudo a um aparelho que lhes deu tudo), serão capazes de estabelecer uma aliança verdadeira, e sobretudo duradoura, com os dominados, em particular com os trabalhadores manuais, tão sensíveis ao "efeito de demonstração" exercido pelo capitalismo comum, o da geladeira, da máquina de lavar e da Volkswagen, ou até com os empregados subalternos das burocracias do Estado que não podem encontrar no reconforto banal, cheio de lacunas gritantes, de um Estado de bem-estar social de terceira categoria, razões suficientes para recusar as satisfações imediatas, prenes de riscos óbvios (especialmente o do desemprego), que lhes propõe uma economia liberal temperada pela ação do Estado e dos movimentos sociais.