

Do mesmo autor:

O Poder Simbólico

Livre-Troca: Diálogos entre Ciência e Arte
(com Hans Haacke)

A Dominação Masculina

Pierre Bourdieu

MEDITAÇÕES PASCALIANAS

Tradução
Sergio Miceli



BB
BERTRAND BRASIL

suscitar a questão da parte que cabe, na determinação das práticas, às disposições do habitus, ou às vontades conscientes? Em *La Monadologie*, Leibniz oferecia uma resposta rara cuja virtude era dar um lugar importante à “razão prática”: “Os homens agem como animais, ao passo que os atos derivados de suas percepções se fazem apenas pela memória; assemelhando-se aos médicos empíricos, que possuem uma simples prática, sem teoria; e somos afinal empíricos em três quartos de nossas ações.”³¹ Mas, na realidade, a partilha não é fácil, e muitos dos que refletiram acerca do que significa seguir uma regra puderam observar que não existe regra, por mais precisa e explícita que seja (como a regra jurídica ou matemática), capaz de prever todas as condições possíveis de sua execução, e que não deixe inevitavelmente certa margem de jogo ou de interpretação, entregue às estratégias práticas do habitus (o que deveria suscitar alguns problemas para os que postulam que os comportamentos regrados e racionais são necessariamente o resultado da vontade de submeter-se a regras explícitas e reconhecidas). Todavia, ao contrário, as improvisações do pianista ou as ditas figuras livres do ginasta nunca acontecem sem uma certa presença de espírito, como se diz, uma certa forma de pensamento ou mesmo de *reflexão prática*, reflexão em situação e em ação que se faz necessária para avaliar em cima do lance a ação ou o gesto realizado e assim poder corrigir uma má posição do corpo, retomar um movimento imperfeito (a mesma coisa ocorre, *a fortiori*, em condutas de aprendizagem).

Ademais, o grau com que podemos nos entregar aos automatismos do senso prático varia conforme as situações e os domínios de atividade, mas também segundo a posição ocupada no espaço social: é provável que os que se encontram “em seu lugar” no mundo social possam mais e mais completamente se entregar ou confiar em suas disposições (é o “desembaraço” das pessoas bem nascidas) do que os que ocupam posições em falso, tais como os arrivistas ou os desclassificados; no entanto, esses últimos têm mais chances de tomarem consciência do que para os outros lhes parece evidente, pelo fato de se verem obrigados a se vigiar e a corrigir conscientemente os “primeiros movimentos” de um habitus gerador de condutas pouco adaptadas ou deslocadas.

CAPÍTULO V

VIOLENCIA SIMBÓLICA E LUTAS POLÍTICAS

A aquisição do habitus primário no seio da família não tem nada a ver com um processo mecânico de inculcar, análogo à impressão de um “caráter” imposto pela coerção.¹ O mesmo ocorre com a aquisição das disposições específicas exigidas por um campo, que se efetua na relação entre as disposições primárias, mais ou menos afastadas daquelas exigidas pelo campo, e as restrições inscritas na estrutura do campo: o trabalho específico de socialização tende a favorecer a transformação da libido originária, isto é, dos afetos socializados constituídos no campo doméstico, nesta ou naquela forma específica de libido, graças, sobretudo, à transferência dessa libido em favor de agentes ou instituições pertencentes ao campo (por exemplo, no caso do campo religioso, grandes figuras simbólicas como o Cristo ou a Virgem, sob suas diferentes figuras históricas).

LIBIDO E ILLUSIO

Os novatos trazem consigo disposições previamente constituídas no interior do grupo familiar socialmente situado, portanto, mais ou menos ajustadas de antemão (sobretudo em virtude da auto-seleção, vivida como “vocação”, ou da hereditariedade profissional) às exigências expressas ou tácitas do campo, a suas pressões ou solicitações, e mais ou menos “sensíveis” aos sinais de reconhecimento e consagração, que envolvem uma contrapartida em termos de reconhecimento em relação à ordem que os confere. Somente por meio de toda uma série de transações insensíveis, de

compromissos semiconscientes e operações psicológicas (projeção, identificação, transferência, sublimação etc.) socialmente encorajadas, sustentadas, canalizadas, até organizadas, tais disposições se transformam aos poucos em disposições específicas, ao cabo de todos os ajustamentos infinitesimais necessários para “estar à altura” ou, ao contrário, “para desistir”, que acompanham os desvios infinitesimais ou brutais constitutivos de uma trajetória social. Nesse processo de transmutação, os ritos de instituição, em especial aqueles arranjados pela instituição escolar, como as provas iniciatórias de preparação e seleção, inteiramente idênticas em sua lógica e seus efeitos às das sociedades arcaicas, desempenham um papel determinante ao favorecer o investimento inicial no jogo.

Tanto se pode dizer que os agentes tiram partido das possibilidades oferecidas por um campo no intuito de exprimir e saciar suas pulsões e desejos, eventualmente sua neurose, como dizer que os campos utilizam as pulsões dos agentes constringendo-os à submissão ou à sublimação, fazendo-os se dobrar diante das estruturas e finalidades que lhes são imanentes. Na verdade, os dois efeitos ocorrem em cada caso, decerto em proporções desiguais, conforme os campos e os agentes e, desse ponto de vista, poder-se-ia descrever cada forma singular de um habitus específico (de artista, de escritor ou de erudito, por exemplo) como uma “formação de compromissos” (no sentido de Freud).

O processo de transformação pelo qual alguém se torna mineiro, camponês, padre, músico, professor, ou patrão, é prolongado, contínuo, insensível e, mesmo quando sancionado por ritos de instituição (no caso da nobreza escolar, a longa separação preparatória e a prova mágica do concurso), exclui, salvo alguma exceção, as conversões repentinas e radicais: começa desde a infância, quiçá antes mesmo do nascimento (o que se pode observar de modo privilegiado nisso que por vezes chamamos “dinastias” — de músicos, empresários, pesquisadores etc. —, mobilizando o desejo — socialmente elaborado — do pai ou da mãe e até de toda uma linhagem); e prossegue, a maior parte do tempo sem crises nem conflitos — o que não o torna isento de todo tipo de sofrimentos morais ou físicos os quais, enquanto *provas*, fazem

parte das condições de desenvolvimento da *illusio*; de todo modo, nunca é possível determinar quem faz a escolha a rigor, se o agente ou a instituição; nunca se sabe quando o bom aluno escolhe a escola, ou se essa última o escolhe, pois tudo em sua conduta *dócil* evidencia o quanto ele a escolhe.

A forma originária da *illusio* é o investimento no espaço doméstico, lugar de um processo complexo de socialização do sexual e de sexualização do social. A sociologia e a psicologia deveriam juntar esforços (para tanto, seria preciso que elas conseguissem superar as prevenções mútuas) no intuito de analisar a gênese do investimento num campo de relações sociais, assim conformado como objeto de interesse e de preocupação, no qual a criança se encontra cada vez mais envolvida, e que constitui tanto o paradigma como o princípio do investimento no jogo social. De que maneira se efetua a passagem, descrita por Freud, de uma organização narcisista da libido, na qual a criança toma a si mesma (ou seu próprio corpo) como objeto de desejo, para um outro no qual ela se orienta para uma outra pessoa, tendo acesso então ao mundo das “relações de objeto”, sob a forma do microcosmo social originário, e dos protagonistas do drama que aí se desenrola?

A fim de obter o sacrifício do “amor-próprio” em prol de um outro objeto de investimento e inculcar assim a disposição durável para investir no jogo social como um dos pré-requisitos de qualquer aprendizagem, pode-se supor que o trabalho pedagógico em sua forma elementar se apóia num dos motores que estarão na raiz de todos os investimentos ulteriores: *a busca do reconhecimento*. A feliz imersão, sem distância nem dilaceramento, no campo familiar pode ser descrita como uma forma extrema de realização ou, ao contrário, como uma forma absoluta de alienação: perda, pode-se dizer, nos outros, apaixonada pelos outros, a criança só poderá descobri-los como tais sob a condição de descobrir a si mesma como um “sujeito”, para quem existem “objetos” tendo a particularidade de poderem tomá-lo como “objeto”. De fato, ela é continuamente levada a assumir em relação a si mesma o ponto de vista dos outros, a adotar seu ponto de vista para descobrir e avaliar de antemão de que maneira ela será vista e definida por

eles: seu ser é um ser-percebido, condenado a ser definido em sua verdade pela percepção dos outros.

Eis aí o que poderia ser a raiz antropológica da ambigüidade do capital simbólico — glória, honra, crédito, reputação, notoriedade —, princípio de uma busca egoísta das satisfações do “amor-próprio” que é, ao mesmo tempo, a procura fascinada pela aprovação de outrem: “A maior baixeza do homem é a busca da glória, mas é exatamente isso que constitui o maior sinal de sua excelência; porque, ainda que possua algum bem na terra, um pouco de saúde e algum conforto essencial, ele somente se considera satisfeito se contar com a estima dos homens.”² O capital simbólico assegura formas de dominação, que envolvem a dependência perante os que ele permite dominar: com efeito, ele existe apenas na e pela estima, pelo reconhecimento, pela crença, pelo crédito, pela confiança dos outros, logrando perpetuar-se apenas na medida em que consegue obter a crença em sua existência.

A ação pedagógica inicial deriva seu principal recurso, sobretudo quando tenciona desenvolver a sensibilidade a uma forma particular de capital simbólico, dessa relação originária de dependência simbólica: “A glória. — A admiração estraga tudo desde a infância: Oh! Como isso está bem posto! Oh! Como ele agiu bem! Como ele é sábio! Etc. As crianças de Port-Royal caem no ramerrão quando não se lhes incute esse ferrão de inveja e de glória.”³ O trabalho de socialização das pulsões apóia-se numa transação permanente na qual a criança admite renúncias e sacrifícios em troca de provas de reconhecimento, de consideração ou de admiração (“como é ajuizado!”), por vezes explicitamente solicitados (“Papai, olha para mim!”). Essa troca é altamente carregada de afetividade, na medida em que mobiliza por inteiro a pessoa de ambos os parceiros, sobretudo a criança, é claro, mas também os pais. A criança incorpora o social sob a forma de afetos, mas socialmente coloridos, qualificados, as injunções, prescrições ou condenações paternas sendo decerto particularmente inclinadas a exercer um “efeito de Édipo” (para falar como Popper),⁴ quando provêm, como num caso analisado por Francine Pariente,⁵ de um pai politécnico, condenado, por conta de seu próprio êxito, ao estatuto de personagem

inacessível e inimitável. Contudo, os efeitos sociais do *fatum* familiar, entendido como o conjunto de veredictos, positivos ou negativos, endereçados à criança, enunciados performáticos do ser da criança que fazem ser aquilo que enunciam, ou então, de maneira mais sutil e sorradeira, o conjunto das *censuras silenciosas* impostas pela própria lógica da ordem doméstica como ordem moral, não seriam tão poderosos nem tão dramáticos se não estivessem sobrecarregados de desejo e, graças ao recalque, enfiados no que há de mais profundo no corpo, onde estão registrados, sob a forma de culpabilidades, de fobias, numa palavra, de paixão.⁶ (No estado atual da divisão do trabalho entre os sexos, uma vez que os móveis de interesse simbólico tais como honra, glória ou celebridade lhes são prioritariamente propostos, a ação educativa destinada a aguçá-la a sensibilidade a esses móveis acaba se exercendo de modo privilegiado sobre os meninos: especialmente estimulados a adquirir a disposição para entrar na *illusio* originária cujo lugar é o universo familiar, eles serão, por conta disso, mais sensíveis à sedução dos jogos sociais que lhes são socialmente reservados e que possuem como móvel de interesse uma ou outra dentre as diferentes formas possíveis de dominação.)

UMA COERÇÃO PELO CORPO

A análise da aprendizagem e da aquisição de disposições conduz ao princípio propriamente histórico da ordem política. Pascal tira uma conclusão tipicamente maquiavélica a partir da descoberta de que o arbítrio e a usurpação estão na origem da lei, de que é impossível fundar o direito na razão e no direito, de que a Constituição, sendo decerto o que mais se assemelha, na ordem política, a um primeiro fundamento cartesiano, não passa de uma ficção fundante destinada a dissimular o ato de violência fora da lei que está na raiz da instauração da lei: na impossibilidade de facultar ao povo o acesso à verdade libertadora sobre a ordem social (“*veritatem qua liberetur*”), pois isso apenas serviria para ameaçar ou arruinar essa ordem, é preciso “trapaceá-lo”, dissimular-lhe a “ver-

dade da usurpação”, ou seja, a violência inaugural na qual se enraíza a lei, fazendo com que seja “vista como autêntica, eterna”.

De fato, não há necessidade de tamanha ação mistificadora, como ainda acreditam os que imputam a submissão à lei e a manutenção da ordem simbólica a uma ação deliberadamente organizada de propaganda ou à eficácia (que, decerto, não se pode negligenciar) de “aparelhos ideológicos de Estado” postos a serviço dos dominantes. Aliás, o próprio Pascal também observa que “o costume faz toda a autoridade” e nunca deixa de lembrar que a ordem social não é outra coisa senão a ordem dos corpos: basta no essencial o hábito ao costume e à lei que a lei e o costume produzem por suas próprias existência e persistência, a despeito de qualquer intervenção deliberada, para que se consiga impor um reconhecimento da lei fundado no desconhecimento do arbítrio que constitui seu princípio. A autoridade que o Estado está em condições de exercer encontra decerto um reforço no “aparelho augusto” que ele emprega, sobretudo por meio da instituição judiciária; todavia, a obediência assim obtida resulta, em ampla medida, das disposições submissas que ele inculca por meio da própria ordem que estabelece (bem como, de modo mais específico, por conta da educação escolar). De tal maneira que os problemas mais fundamentais da filosofia política só podem efetivamente ser suscitados e resolvidos pela volta às observações triviais da sociologia da aprendizagem e da educação.

Diversamente do comando, ação exercida sobre uma máquina ou sobre um autômato que opera por meios mecânicos, passíveis de uma análise física, a ordem se torna eficiente apenas por intermédio daquele que a executa; isso não significa que ela suponha forçosamente, por parte do executante, uma escolha consciente e deliberada, acarretando, por exemplo, a possibilidade da desobediência. Na maior parte do tempo, a ordem pode se apoiar no que Pascal denomina o “autômato”, que vêm a ser disposições prontas a reconhecê-la praticamente — o que lhe confere sua aparência “automática” e pode levar a interpretá-la de um ponto de vista mecanicista. A força simbólica, a de um discurso performático e, em particular, de uma ordem, constitui uma forma de po-

der que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por encanto, a despeito de qualquer constrição física; mas o encanto opera buscando apoiar-se em disposições previamente constituídas, que ele “desencadeia” como se fossem molas. Isto significa que ela constitui uma exceção apenas aparente à lei da conservação de energia (ou do capital): ela deriva suas condições de possibilidade, bem como sua contrapartida econômica (num sentido lato da palavra), do imenso trabalho prévio que se torna necessário a fim de operar uma transformação durável dos corpos e produzir as disposições permanentes despertadas e reativadas pela ação simbólica. (Essa ação transformadora é tanto mais poderosa quando se exerce, no essencial, de maneira invisível e insidiosa, por intermédio da familiarização com um mundo físico simbolicamente estruturado e por meio da experiência precoce e prolongada de interações animadas pelas estruturas de dominação.)

Produto da incorporação de uma estrutura social sob a forma de uma disposição quase natural, freqüentemente dotada de todas as aparências do que é inato, o habitus é a *vis insita*, a energia potencial, a força dormente, de onde a violência simbólica, em particular aquela exercida pelos performáticos, extrai sua misteriosa eficácia. O hábito também constitui o princípio dessa forma particular de eficácia simbólica, a “influência” (de uma pessoa — “as más influências” —, de um pensamento, de um autor etc.), à qual muitas vezes se atribui o papel de uma virtude soporífera e cujo mistério se esvai quando seus efeitos quase mágicos são referidos às condições de produção das disposições que predispuham a suportá-la.

De modo geral, a eficácia das necessidades externas se apóia na eficácia de uma necessidade interna. Logo, sendo o resultado da inscrição no corpo de uma relação de dominação, as disposições constituem o verdadeiro princípio dos atos práticos de reconhecimento e reconhecimento da fronteira mágica entre dominantes e dominados, atos desencadeados pela magia do poder simbólico, atuantes, nesse caso, como um gatilho. Os dominados contribuem, com freqüência à sua revelia, outras vezes contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente,

como que por antecipação, os limites impostos; tal reconhecimento prático assume, muitas vezes, a forma da *emoção corporal* (vergonha, timidez, ansiedade, culpabilidade), em geral associada à impressão de uma *regressão* a relações arcaicas, aquelas características da infância e do universo familiar. Tal emoção se revela por meio de manifestações visíveis, como enrubescer, o embaraço verbal, o desajeitamento, o tremor, diversas maneiras de se submeter, mesmo contra a vontade e a *contragosto*, ao juízo dominante, ou de sentir, por vezes em pleno conflito interior e na “fratura do eu”, a cumplicidade subterrânea mantida entre um corpo capaz de desguiar das diretrizes da consciência e da vontade e a violência das censuras inerentes às estruturas sociais.

Tudo isso está particularmente bem expresso nessa evocação extraída de James Baldwin, acerca das mediações por meio das quais a criança negra aprende e compreende a diferença entre os Brancos e os Negros, bem como os limites atribuídos aos últimos: “Antes que a criança negra tenha percebido essa diferença, e bem antes de tê-la compreendido, já começa a reagir contra ela, a sentir-se por ela dominada. Todos os esforços dos pais no intuito de prepará-la a um destino contra o qual eles não podem protegê-la, acabam por determiná-la secretamente, no medo, para que comece a esperar, sem o saber, seu castigo misterioso e inexorável. Ela deve ser sensata, não apenas para agradar os pais e evitar a punição por parte deles; por detrás de sua autoridade, existe uma outra, que se faz presente de modo anônimo e impessoal, infinitamente mais difícil de satisfazer e terrivelmente cruel. Tudo isso vai se insinuando na consciência da criança por meio do tom de voz dos pais, quando lhe fazem uma advertência, lhe dão castigo ou prova de amor; na repentina e incontrolável nota de pavor que ecoa na voz do pai ou da mãe quando a criança extravasa um limite qualquer. Embora não saiba ao certo em que consiste o limite e não possua explicação a respeito, o que já é por si só assustador, ainda mais apavorante é o medo que ouve ecoar na voz dos pais”.⁷

A violência simbólica é essa coerção que se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (portanto, à dominação), quando dispõe apenas, para

pensá-lo e para pensar a si mesmo, ou melhor, para pensar sua relação com ele, de instrumentos de conhecimento partilhados entre si e que fazem surgir essa relação como natural, pelo fato de serem, na verdade, a forma incorporada da estrutura da relação de dominação; ou então, em outros termos, quando os esquemas por ele empregados no intuito de se perceber e de se apreciar, ou para perceber e apreciar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.), constituem o produto da incorporação das classificações assim naturalizadas, cujo produto é seu ser social.

Logo, somente se consegue pensar essa forma particular de dominação sob a condição de superar a alternativa entre a coerção por meio de *forças* e do consentimento a *razões*, e a coerção mecânica e a submissão voluntária, livre, deliberada. Em vez de suceder na lógica pura das consciências conhecedoras, o efeito da dominação simbólica (de sexo, de etnia, de cultura, de língua etc.) se exerce na obscuridade das disposições do habitus, em que estão inscritos os esquemas de percepção, de apreciação e de ação que fundam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento e de reconhecimento, ambos práticos, mas profundamente obscura para si mesma. Assim, compreende-se a lógica paradoxal da dominação masculina, forma por excelência da violência simbólica e da submissão feminina, da qual se pode dizer, sem contradição, que ela é, ao mesmo tempo, *espontânea e extorquida*, contanto que se leve em conta os *efeitos duráveis* exercidos pela ordem social sobre as mulheres, sob a forma de disposições espontaneamente concedidas a essa ordem que ela lhes impõe.

O poder simbólico só se exerce com a colaboração dos que lhe estão sujeitos porque contribuem para *construí-lo* como tal. Contudo, seria bem perigoso deter-se nessa constatação (com o construtivismo idealista, etnometodológico ou qualquer outra abordagem): essa submissão tem muito pouco a ver com uma relação de “servidão voluntária” e essa cumplicidade não é concedida por um ato consciente e deliberado; ela própria é o efeito de um poder, que se inscreve duravelmente no corpo dos dominados, sob a forma de esquemas de percepção e de disposições (para

respeitar, admirar, amar etc.), ou seja, de crenças que tornam *sensível* a certas manifestações simbólicas, tais como as representações públicas do poder. Estando praticamente cobertas pelo conceito pascaliano de “imaginação”, tais disposições, as mesmas capazes de proporcionar a “reputação” e a “glória” segundo Pascal, conferem “o respeito e a veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes”. São elas que conferem às “capas vermelhas” e aos “arminhos”, aos “palácios” dos magistrados e às “flores-de-lis”, às “sotainas” e às “botinas” dos médicos, às “togas” e às “amplas túnicas” dos doutores, a autoridade que exercem sobre nós;⁸ no entanto, no intuito de produzir tais disposições, foi preciso a ação prolongada de inúmeros poderes que ainda nos governam por seu intermédio. Conforme lembra Pascal com nitidez, com vistas a neutralizá-las, os efeitos de “imaginação” produzidos pelo “augusto aparelho” e pelo “mostrador tão autêntico” de que se faz necessariamente acompanhar o exercício de todos esses poderes (os exemplos invocados por ele se referem a “cargos ou ofícios” assumidos pela nobreza escolar ou estatal), remetem ao costume, isto é, à educação e ao treinamento do corpo.

Estamos bem longe da linguagem do “imaginário”, por vezes utilizada hoje, um tanto a torto e a direito, e que pouco tem a ver, apesar da coincidência verbal, com o que Pascal inclui sob o nome de “imaginação” (ou de “opinião”), ou seja, ao mesmo tempo, o suporte e o efeito da violência simbólica nos corpos: essa submissão, que o corpo pode, aliás, reproduzir imitando-a, não é um ato de consciência visando a um correlato mental, uma simples representação mental (idéias “que a gente tem”) suscetível de ser combatida apenas pela “força intrínseca das idéias verdadeiras”, ou então daquilo que se costuma registrar sob o conceito de “ideologia”, mas uma crença tácita e prática tornada possível pelo costume nascido da domesticação do corpo. Outro efeito da ilusão escolarística consiste em descrever a resistência à dominação na linguagem da consciência — tal como fazem tanto a tradição marxista como certas teóricas feministas as quais, cedendo aos hábitos de pensamento, esperam a libertação política do efeito automático da “tomada de consciência” — na falta de uma teoria das dis-

posições das práticas, acabam ignorando a extraordinária inércia resultante da inscrição das estruturas sociais nos corpos.

○ PODER SIMBÓLICO

Mesmo quando repousa sobre a força nua e crua, a das armas ou a do dinheiro, a dominação possui sempre uma dimensão simbólica. Por sua vez, os atos de submissão, de obediência, são atos de conhecimento e de reconhecimento os quais, nessa qualidade, mobilizam estruturas cognitivas suscetíveis de serem aplicadas a todas as coisas do mundo e, em particular, às estruturas sociais. Essas *estruturas estruturantes* são formas historicamente constituídas, arbitrárias, no sentido de Saussure e de Mauss, cuja gênese social pode ser retraçada. Generalizando-se a hipótese durkheimiana segundo a qual as “formas primitivas de classificação” correspondem às estruturas dos grupos, pode-se buscar o princípio no efeito da incorporação “automática” das estruturas sociais, redobrada pela ação do Estado o qual, nas sociedades diferenciadas, está apto a inculcar, de maneira universal, no âmbito de certa jurisdição territorial, um princípio comum de visão e de divisão, ou seja, estruturas cognitivas e avaliativas idênticas ou semelhantes: por essa razão, o Estado constitui o fundamento de um “conformismo lógico” e de um “conformismo moral” (as expressões são do próprio Durkheim), de um consenso pré-reflexivo, imediato, sobre o sentido do mundo, que está no princípio da experiência do mundo como “mundo do senso comum”. Vale dizer, a teoria do conhecimento do mundo social é uma dimensão fundamental da teoria política; sob a condição de “colocar em suspenso” a “suspensão” da dimensão política que a pretensão de apreender a essência universal da “experiência originária do social” as leva a operar, pode-se recorrer às análises fenomenológicas da “atitude natural”, ou seja, da primeira apreensão do mundo social como algo evidente, natural, para que se possa lembrar a extraordinária *adesão* que a ordem estabelecida consegue obter, decerto em graus diferentes segundo as formações sociais e segundo a fase (orgâni-

ca ou crítica) em que elas se encontram, com efeitos políticos diferentes conforme os fundamentos dessa ordem e os princípios de sua perpetuação. Tal lembrança se mostra tanto mais necessária quando o voluntarismo e o otimismo decisórios que definem a visão populista do “povo” como lugar de subversão e, pelo menos, de “resistência” concordam em descartar as constatações realistas, com o pessimismo, por vezes apocalíptico, da visão conservadora das “massas” como força bruta e cega de subversão.

Sendo tão perfeitamente “neutralizada” em termos políticos que se pode lê-la sem extrair dela nenhuma conseqüência política, a análise fenomenológica possui a virtude de tornar visível tudo que confere ainda à ordem estabelecida a experiência política a mais *para-doxal*, a mais *crítica*, na aparência, a mais decidida a fazer a “*épokhè* da atitude natural”, como dizia Schütz (ou seja, a operar a suspensão da suspensão da dúvida sobre a possibilidade de que o mundo social seja algo distinto do que parece implicado na experiência do mundo como “algo evidente”). Pelo fato de as disposições serem o produto da incorporação das estruturas objetivas e as expectativas tenderem a se ajustar às chances, a ordem instituída tende sempre a se manifestar, mesmo aos olhos dos mais desfavorecidos, como algo evidente, necessário, mais necessário e ainda mais evidente em todo caso do que se poderia crer do ponto de vista dos que, não tendo sido formados em condições tão impiedosas, só podem considerá-las espontaneamente insuportáveis e revoltantes. A análise fenomenológica, relida assim (tal como, em registro completamente diverso, a análise spinozista do *obsequium*, essa “vontade constante”, produzida pelo “condicionamento por meio do qual o Estado nos modela para seu uso e que lhe permite conservar-se”), possui a virtude de trazer à luz o que é mais particularmente ignorado ou recalcado, sobretudo em universos onde há quem se pense estar livre de conformismos e crenças, isto é, a relação de *submissão* freqüentemente insuperável que vincula todos os agentes sociais, seja o que for que possuam, ao mundo social de que são os produtos, para o melhor e o pior. Cumpre lembrar com tamanho empenho essa verdade, ao preço de cair no exagero indispensável para despertar do sono dóxico ao

“entortar o bastão em outra direção”, tanto para afirmar, é claro, a existência de estratégias de *resistência*, individual ou coletiva, ordinária ou extraordinária, como para reiterar a necessidade de uma análise sociológica diferencial das relações com o mundo social, ou, mais precisamente, das variações da extensão da área da *doxa* — em relação ao perímetro das opiniões ortodoxas ou heterodoxas, expressas, constituídas, explicitadas — conforme as sociedades (e, em particular, conforme o grau de homogeneidade e segundo seu estado, orgânico ou crítico) e as posições aí ocupadas.

Todavia, mesmo nas sociedades mais diferenciadas e mais sujeitas à mudança, os pressupostos da *doxa* — por exemplo, os que balizam a escolha das fórmulas de polidez — não se reduzem a um conjunto de “teses” formais e universais, como aquelas enunciadas por Schütz: “Na atitude natural, considero como sendo evidente que os outros existam, que atuem sobre mim como eu atuo sobre eles, que a comunicação e a compreensão mútuas possam se estabelecer entre nós — ao menos em certa medida —, tudo isso graças a um sistema de signos e símbolos e no âmbito de uma organização e de instituições sociais que não são obra minha.”⁹ Poder-se-ia mostrar, sem esforço, que o que se encontra tacitamente imposto ao reconhecimento pela “violência inerte” da ordem social vai muito além dessas poucas constatações antropológicas gerais e a-históricas — como comprovam-no as inumeráveis manifestações (mal-estar, culpabilidade ou silêncio envergonhado) da submissão perante a cultura e a língua legítimas. A crença política primordial constitui um ponto de vista particular, o dos dominantes, que se apresenta e se impõe como ponto de vista universal. É o ponto de vista dos que dominam direta ou indiretamente o Estado e que, por meio do Estado, constituíram seu ponto de vista em ponto de vista universal, ao cabo de lutas contra visões concorrentes. O que hoje se apresenta como evidente, adquirido, estabelecido de uma vez por todas, fora de discussão, nem sempre foi assim e somente se impôs como tal pouco a pouco: é a evolução histórica que tende a abolir a história, sobretudo devolvendo ao passado, ou seja, ao inconsciente, os laterais possíveis que se viram descartados, fazendo assim esquecer que a “ati-

tude natural” referida pelos fenomenólogos, ou seja, a experiência primeira do mundo como algo evidente, constitui *uma relação socialmente construída*, como os esquemas perceptivos que a tornam possível.

Tanto os fenomenólogos, responsáveis pela explicitação dessa primeira experiência, como os etnometodólogos, cujo projeto consiste em descrevê-la, não dispõem dos meios para explicá-la: ainda que tenham razão de lembrar, contra a visão mecanicista, que os agentes sociais constroem a realidade social, eles omitem a questão da construção social dos princípios de construção dessa realidade empregados pelos agentes nesse trabalho de construção, individual e também coletivo, e de indagar a respeito da contribuição do Estado nessa construção. Em sociedades pouco diferenciadas, os princípios comuns de visão e de divisão (cujo paradigma é a oposição entre o masculino e o feminino) se instituem nos corpos, sob forma de esquemas práticos (e nem tanto sob forma de categorias), por intermédio de toda organização espacial e temporal da vida social, bem como por meio dos *ritos de instituição* que estabelecem diferenças definitivas entre os que passaram e os que não passaram pelo rito (por exemplo, a circuncisão). Em nossas sociedades, o Estado contribui, em medida determinante, para a produção e a reprodução dos instrumentos de construção da realidade social. Enquanto estrutura organizacional e instância reguladora das práticas, ele exerce em bases permanentes uma ação formadora de disposições duráveis, por meio de todas as constrições e disciplinas a que submete uniformemente o conjunto dos agentes. Ele impõe, sobretudo, na realidade e nos cérebros, todos os princípios fundamentais de classificação — sexo, idade, “competência” etc. — mediante a imposição de divisões em categorias sociais — como ativos/inativos — que constituem o produto da aplicação de “categorias” cognitivas, destarte reificadas e naturalizadas; ele também constitui o princípio da eficácia simbólica de todos os ritos de instituição, tanto dos que garantem fundamento à família, por exemplo, como também dos que se exercem por meio do funcionamento do sistema escolar, que instaura, entre os eleitos e os eliminados, diferenças simbólicas duráveis,

por vezes definitivas, e universalmente reconhecidas nos limites de seu âmbito.

A construção do Estado se faz acompanhar pela construção de uma espécie de transcendental histórico comum que se torna imanente a todos os seus “sujeitos”, ao cabo de um longo processo de incorporação. Mediante o enquadramento imposto às práticas, o Estado institui e inculca formas simbólicas comuns de pensamento, contextos sociais da percepção, do entendimento ou da memória, formas estatais de classificação, ou melhor, esquemas práticos de percepção, apreciação e ação. (Ao multiplicar de propósito, como estou fazendo agora, e em outras partes deste texto, formulações equivalentes, salvo as diferenças de tradição teórica, gostaria de contribuir para derrubar as falsas fronteiras entre universos teóricos artificialmente separados — por exemplo, a filosofia neo-kantiana das formas simbólicas proposta por Cassirer e a sociologia durkheimiana das formas primitivas de classificação — dando-me assim o meio de acumular as conquistas e aumentar as chances de ser compreendido.)

Com isso, o Estado cria as condições de uma orquestração imediata dos habitus que constitui, por sua vez, o fundamento de um consenso sobre esse conjunto de evidências partilhadas, capazes de conformar o senso comum. Destarte, os grandes ritmos do calendário social e, em particular, o das férias escolares, ao determinar as grandes “migrações sazonais” das sociedades contemporâneas, garantem, ao mesmo tempo, referentes objetivos comuns e princípios subjetivos harmonizados de divisão, acarretando, para além da irreduzibilidade dos tempos vividos, “experiências internas do tempo” suficientemente coincidentes a ponto de tornar possível a vida social. Outro exemplo como a divisão do mundo universitário em disciplinas se inscreve sob forma de habitus disciplinares geradores de um acordo entre especialistas que se torna responsável inclusive pelos seus desacordos e pela forma na qual se exprimem, desencadeando também todas as espécies de limitações e mutilações nas práticas e representações, bem como de distorções nas relações com os representantes de outras disciplinas.

Todavia, a fim de compreender verdadeiramente a submissão

imediate obtida pela ordem estatal, é preciso romper com o intelectualismo da tradição kantiana e perceber que as estruturas cognitivas não são formas da consciência, mas disposições do corpo, esquemas práticos, e que a obediência que concedemos às injunções estatais não pode ser compreendida como submissão mecânica a uma força, nem como consentimento consciente a uma ordem. O mundo social é infestado por *cobranças* que só funcionam como tais para aqueles indivíduos predispostos a percebê-las, as mesmas que, a exemplo do sinal vermelho para frear, desencadeiam disposições corporais profundamente interiorizadas e que não passam pelas vias da consciência e do cálculo. A submissão à ordem estabelecida é o produto do acordo entre as estruturas cognitivas inscritas pela história coletiva (filogênese) e individual (ontogênese) nos corpos e as estruturas objetivas do mundo ao qual elas se aplicam: a evidência das injunções do Estado impôs-se tanto mais poderosamente pelo fato de haver logrado impor as estruturas cognitivas segundo as quais ele é percebido.

Contudo, é preciso superar a tradição neo-kantiana, mesmo em sua forma durkheimiana, em outro aspecto. Sem dúvida, ao privilegiar o *opus operatum*, o estruturalismo simbólico (à maneira de Lévi-Strauss ou do Foucault de *Les Mots et les Choses*) fica condenado a ignorar a dimensão ativa da produção simbólica, sobretudo da mítica, ou seja, a questão do *modus operandi*, da “gramática gerativa”, na linguagem de Chomsky, sobretudo de sua gênese, logo de suas relações com condições sociais particulares de produção. Mas tem o imenso mérito de se empenhar em captar a coerência dos sistemas simbólicos, considerados como tais. Ora, essa coerência é um dos princípios cruciais de sua *eficácia* específica, como se pode verificar no caso do direito, em que ela é deliberadamente buscada, mas também no caso do mito e da religião: a ordem simbólica repousa de fato na imposição sobre o conjunto dos agentes de estruturas estruturantes que devem uma parcela de sua consistência e de sua resistência ao fato de serem, ao menos na aparência, coerentes e sistemáticas, e de se ajustarem às estruturas objetivas do mundo social (é o caso, por exemplo, da oposição entre o masculino e o feminino, colhida na rede cerrada

de todas as oposições do sistema mítico-ritual, ele próprio inscrito nos corpos e nas coisas). Esse acordo imediato e tácito (oposto em tudo a um contrato explícito) funda a relação de submissão dóxica que nos vincula à ordem estabelecida por todos os liames do inconsciente, ou seja, da história que se ignora como tal. O reconhecimento da legitimidade não é, como acredita Weber, um ato livre da consciência clara; ele está enraizado no acordo imediato entre as estruturas incorporadas, convertidas em esquemas práticos, como os que organizam os ritmos temporais (por exemplo, a divisão em *horas*, inteiramente arbitrária, do emprego do tempo escolar), e as estruturas objetivas.

Sendo um verdadeiro mistério enquanto se permanece confinado à tradição intelectualista das filosofias da consciência, acaba assim se esclarecendo a submissão dóxica dos dominados às estruturas objetivas de uma ordem social cujo produto são suas estruturas cognitivas. Na noção de “falsa consciência” invocada por certos marxistas para dar conta dos efeitos de dominação simbólica, há “consciência” demais, assim como falar em “ideologia” equivale a situar na ordem das *representações*, suscetíveis de serem transformadas por essa conversão intelectual que se denomina “tomada de consciência”, o que está situado na ordem das *crenças*, ou seja, no recesso mais fundo das disposições corporais.

(Quando se trata de explicar o poder simbólico e a dimensão propriamente simbólica do poder estatal, o pensamento marxista é muito mais um obstáculo do que um auxílio. Pode-se, ao contrário, recorrer à contribuição decisiva de Max Weber à teoria dos sistemas simbólicos, por meio de seus escritos sobre a religião, buscando privilegiar os agentes especializados e seus interesses específicos. Na verdade, tendo em comum com Marx o interesse maior pela função e não pela estrutura dos sistemas simbólicos (que ele sequer denomina desse modo), o mérito de Max Weber consiste em chamar atenção sobre os produtores desses produtos particulares (no caso que mais o interessa, os agentes religiosos) e sobre suas *interações* (conflito, concorrência etc.). Diversamente dos marxistas, tendentes a omitir a existência de agentes especializados de produção (com exceção do texto de Engels a respeito do

corpo de juristas), ele não se contenta em vincular a compreensão da religião ao estudo das formas simbólicas de tipo religioso, como Cassirer, ou Durkheim, tampouco à estrutura imanente da mensagem religiosa ou do corpus mitológico, como procedem os estruturalistas: ele privilegia os produtores da mensagem religiosa, os interesses específicos que os animam, as estratégias que empregam em suas lutas, como a excomunhão.

Tendo-se aplicado, por meio de uma nova ruptura, o modo de pensamento estruturalista (inteiramente estranho a Max Weber) tanto às obras e às relações entre elas (como o estruturalismo simbólico), como às relações entre os produtores de bens simbólicos, pode-se, então, construir enquanto tal, não somente a estrutura das produções simbólicas, ou melhor, *o espaço das tomadas de posição* simbólicas num determinado domínio da prática (por exemplo, as mensagens religiosas), mas também a estrutura do sistema dos agentes que as produzem (por exemplo, os sacerdotes, os profetas e os feiticeiros), ou melhor, *o espaço de posições* que eles ocupam (o que denomino campo religioso, por exemplo) na concorrência que opõe uns aos outros: alcança-se assim o meio de compreender essas produções simbólicas, ao mesmo tempo em sua função, sua estrutura e sua gênese, com base na hipótese, empiricamente validada, da homologia entre os dois espaços).

É o acordo pré-reflexivo entre as estruturas objetivas e as estruturas incorporadas, e não a eficácia da propaganda deliberada dos aparelhos ou o reconhecimento livre da legitimidade pelos cidadãos, que explica a facilidade, de resto algo espantosa, com a qual, ao longo da história, e tirante algumas situações de crise, os dominantes impõem sua dominação: “Nada consegue surpreender tanto os que examinam os negócios humanos com olhar filosófico do que ver a facilidade com que a maioria (*the many*) é governada pela minoria (*the few*), e observar a submissão implícita com a qual os homens anulam seus próprios sentimentos e paixões em favor de seus dirigentes. Quando nos perguntamos por que meios essa coisa espantosa se realiza, nos deparamos com o fato de que, estando a força sempre do lado dos governados, os governantes só podem contar com a opinião para sustentá-los.

Portanto, o governo encontra-se alicerçado apenas sobre a opinião, podendo-se estender essa máxima tanto aos governos mais despóticos e militarizados, como aos mais livres e populares.”¹⁰

O espanto de Hume faz surgir a legitimidade como a questão fundamental de toda filosofia política, questão que acaba sendo ocultada, paradoxalmente, ao se colocar um problema escolástico que jamais se coloca de fato desse jeito na existência ordinária. Com efeito, o problema está no fato de que, no essencial, a ordem estabelecida não constitui problema; e mais, fora das situações de crise, a questão da legitimidade do Estado, e da ordem instituída por ele, nem chega a ser suscitada. O Estado não tem forçosamente necessidade de dar ordens, e exercer uma coerção física, ou uma coerção disciplinar, a fim de produzir um mundo social ordenado: pelo menos enquanto estiver em condições de produzir estruturas cognitivas incorporadas que estejam ajustadas às estruturas objetivas e, assim, garantir a submissão dóxica à ordem estabelecida.

(Diante dessa inversão, tão tipicamente pascaliana, da visão semi-erudita, que coloca mal seus espantos, como deixar de evocar Pascal? “O povo tem opiniões muito sadias (...). Os semi-eruditos zombam dele e se regozijam em mostrar lá embaixo a loucura do mundo; porém, por uma razão com a qual não atinam, o povo tem razão.”¹¹ E a verdadeira filosofia zomba da filosofia “daqueles medíocres” que “bancam os entendidos” ao zombarem do povo, sob pretexto de que ele não se espanta o suficiente diante de tantas coisas dignas de espanto. Pelo fato de não se interrogarem sobre “a razão dos efeitos” suscitados por seus espantos, eles contribuem para desviar das realidades mais dignas de provocar espanto, como “a submissão implícita com a qual os homens anulam seus sentimentos e paixões em favor de seus dirigentes” (ou então, na linguagem de 68, a docilidade com a qual eles sacrificam seus “desejos” às exigências “repressivas” da ordem “dominante”). Inúmeras reflexões de fachada radical acerca de política e poder se alicerçam, na verdade, em revoltas de adolescentes estas, que dão seus primeiros rompantes ao denunciar as restrições da ordem social, identificadas, quase sempre, à família — “Famílias, eu vos odeio” — ou ao Estado — como demonstra a

temática “esquerdista” da “repressão” que inspirou, “evidentemente”, os filósofos franceses após 1968. Elas constituem apenas uma manifestação entre outras dessa “impaciência com os limites”, a que se referia Claudel, que nem se predispõe a se empenhar numa compreensão realista e atenta (sem que seja resignada) das constrictões sociais. Pode-se ler o famoso texto sobre “a razão dos efeitos” como um programa de trabalho científico e político: “Inversão contínua do pró pelo contra. Mostramos assim que o homem é vão, pela estima que concede às coisas que não são essenciais; e todas essas opiniões ficam destruídas. Mostramos em seguida que todas essas opiniões são bastante sadias, e que, portanto, sendo todas essas vaidades muito bem fundamentadas (estamos bem próximos aqui da definição durkheimiana da religião como ‘delírio bem fundado’), o povo não é tão vão como se diz; e assim destruimos a opinião que destruí a opinião do povo. Mas, é preciso destruir agora essa última proposição, e mostrar que continua sendo verdade que o povo é vão, embora suas opiniões sejam sadias: porque ele não sente a verdade delas ali onde ela se encontra, e assim, ao colocá-la onde ela não tem lugar, suas opiniões são sempre muito falsas e malsãs.”¹²

A DUPLA NATURALIZAÇÃO E SEUS EFEITOS

As paixões do habitus dominado (do ponto de vista do sexo, da cultura ou da língua), relação social somatizada, lei do corpo social convertida em lei do corpo, não estão entre aquelas que se possam cancelar por um simples esforço da vontade, fundado numa tomada de consciência libertadora. Aquele que afoga a timidez sente-se traído por seu corpo, que reconhece proibições ou cobranças paralisantes, onde algum outro, produto de condições diferentes, perceberia incitações ou injunções estimulantes. É inteiramente ilusório acreditar que a violência simbólica possa ser vencida apenas com as armas da consciência e da vontade: as condições de sua eficácia estão inscritas de modo durável nos corpos sob a forma de disposições as quais, sobretudo no caso das rela-

ções de parentesco e das relações sociais concebidas segundo tal modelo, se exprimem e são vividas na lógica do sentimento ou do dever, muitas vezes confundidos na experiência do respeito, da dedicação afetiva ou do amor, podendo sobreviver muito tempo ao desaparecimento de suas condições sociais de produção.

É também o que dá conta da vaidade de quaisquer tomadas de posição religiosas, éticas ou políticas, que consistem em esperar uma verdadeira transformação das relações de dominação (ou das disposições de que são, pelo menos em parte, o produto) de uma simples “conversão dos espíritos” (dos dominantes ou dos dominados), produzida pela prédica racional ou pela educação, ou então, como por vezes os mestres do pensamento se iludem a respeito, de uma vasta logo-terapia coletiva cuja organização caberia aos intelectuais. Sabe-se o quanto a vaidade de todas as ações destinadas a combater apenas com as armas da refutação lógica ou empírica esta ou aquela forma de racismo — de etnia, de classe ou de sexo — a qual, bem ao contrário, se alimenta de discursos capazes de enaltecer as disposições e as crenças (por vezes relativamente indeterminadas, disponíveis a várias explicitações verbais e obscuras a si mesmas), dando o sentimento ou a ilusão de exprimi-las. Decerto o habitus não é um destino, embora a ação simbólica não possa, por si só, e fora de qualquer transformação das condições de produção e de reforço das disposições, extirpar as crenças corporais, paixões e pulsões que permanecem completamente indiferentes às injunções ou às condenações do universalismo humanista (também enraizado, aliás, em disposições e crenças).

Quando se pensa na paixão nacionalista, por exemplo, que pode se encontrar, sob formas diferentes, entre os ocupantes de duas posições opostas de uma relação de dominação, como por exemplo, irlandeses protestantes ou católicos, canadenses falantes de inglês ou de francês etc. A despeito do que pretendam os protagonistas e do quanto é fácil enxergar aí um “erro primeiro”, uma simples ilusão da paixão e da cegueira, a “verdade primeira” consiste no fato de que a nação, a “raça” ou a “identidade”, como se diz hoje, está inscrita nas coisas — sob forma de estruturas obje-

tivas, segregação efetiva, econômica, espacial etc. — e nos corpos — sob forma de gostos e aversões, simpatias e antipatias, atrações e repulsões, tidas, às vezes, como viscerais. A crítica objetiva (e objetivista) dispõe de condições ideais para denunciar a visão naturalizada da região ou da nação, com suas fronteiras “naturais”, suas “unidades lingüísticas”, ou quaisquer outras, e tampouco encontra dificuldade para mostrar que todas essas entidades substanciais não passam de construções sociais, artefatos históricos os quais, muitas vezes resultantes de lutas históricas análogas àquelas que supostamente deveriam captar, não são reconhecidos como tais, mas apreendidos erroneamente como dados naturais.

Mas a crítica do essencialismo nacionalista (cujo limite é o racismo), além de ser com frequência um meio de afirmar sem mais sua distância em relação às paixões comuns, permanece inteiramente ineficaz (portanto, suscetível de parecer suspeita de obedecer a outras motivações). Denunciadas, condenadas, estigmatizadas, as paixões mortais de todos os racismos (de etnia, de sexo ou de classe) vão se perpetuando porque estão encravadas nos corpos sob forma de disposições, que são o produto de uma relação de dominação que se perpetua na objetividade, trazendo um reforço contínuo à propensão para aceitar, aliás, tão forte entre os dominados como entre os dominantes, salvo em caso de ruptura crítica (por exemplo, aquela empreendida pelo nacionalismo “reativo” dos povos dominados).

Se aos poucos fui banindo o emprego da palavra “ideologia”, não é somente em razão de sua polissemia e dos equívocos daí resultantes. Ao evocar a ordem das idéias, bem como da ação pelas idéias e sobre as idéias, esse termo tende a cancelar um dos mais potentes mecanismos de manutenção da ordem simbólica, qual seja a *dupla naturalização* que resulta da inscrição do social nas coisas e nos corpos (tanto dos dominantes como dos dominados — segundo o sexo, a etnia, a posição social ou qualquer outro fator discriminante), com os efeitos de violência simbólica que lhe são inerentes. Tal como sugerem certas noções da linguagem comum, como, por exemplo, as de “distinção natural” ou de “dom”, o trabalho de legitimação da ordem estabelecida fica extraordina-

riamente facilitado pelo fato de se efetuar de maneira quase automática na realidade do mundo social.

Os processos produtores e reprodutores da ordem social — tanto nas coisas, os museus, por exemplo, ou em mecanismos objetivos tendentes a reservar o acesso aos mais bem aquinhoados em capital cultural herdado, como nos corpos, por meio de mecanismos que garantem a transmissão hereditária e seu esquecimento — fornecem em abundância à percepção as evidências tangíveis, à primeira vista indiscutíveis, que parecem talhadas para conferir todas as aparências de um fundamento no real a uma representação ilusória. Em suma, é a própria ordem social que, no essencial, produz sua própria sociodicéia. De tal modo que basta deixar atuar os mecanismos objetivos ou se deixar guiar por eles, para que se conceda à ordem estabelecida, mesmo sem o saber, sua ratificação. E os que se lançam ao socorro da ordem simbólica ameaçada pela crise ou pela crítica podem se contentar em invocar as evidências do bom senso, isto é, a visão de si que o mundo social logra impor, a menos que ocorra algo de extraordinário. Poder-se-ia dizer, num jogo de palavras, que a ordem estabelecida é tão bem defendida porque basta ser besta para defendê-la. (Eis o fator responsável, por exemplo, pela força social, quase insuperável, dos doxósofos e de suas pesquisas de opinião fundadas no partido, não consciente, de se deixar guiar, na escolha e na formulação das questões, na elaboração das categorias de análise ou na interpretação dos resultados, pelos hábitos de pensamento e pelas evidências do “bom senso”.)

Condenada à ruptura crítica com as primeiras evidências, a ciência social tem como sua melhor arma operacional a historicização, que permite neutralizar, ao menos na ordem da teoria, os efeitos da naturalização e, em particular, a amnésia da gênese individual e coletiva de um dado que se apresenta com todas as aparências da natureza e requer seja considerado como dinheiro vivo, *taken for granted*. Contudo — eis o que constitui a extrema dificuldade da pesquisa antropológica — o efeito de naturalização também se exerce, convém não esquecer, sobre o próprio pensamento pensante: a incorporação da ordem escolástica sob forma de dis-

posições pode, como vimos, impor ao pensamento pressuposições e limitações as quais, tendo-se convertido em corpos, encontram-se enfiadas e fora do alcance das tomadas de consciência.

Na existência ordinária, as operações de classificação pelas quais os agentes sociais constroem o mundo social tendem a se fazer esquecer enquanto tais, ao se realizarem nas unidades sociais por elas produzidas, família, tribo, região, nação, dotadas de todas as aparências das coisas (como a transcendência e a resistência). Do mesmo modo, nos campos de produção cultural, os conceitos que empregamos, poder, prestígio, trabalho, sociedade, as classificações a que recorremos explicitamente (por meio de definições ou noções) ou tacitamente (sobretudo, por intermédio das divisões em disciplinas ou em especialidades), acabam por nos utilizar tanto quanto nós o fazemos. Por sua vez, a “automatização” constitui uma forma específica de recalque que remete ao inconsciente os próprios instrumentos do pensamento. Somente a crítica histórica, arma crucial da reflexividade, pode liberar o pensamento das constrições que se exercem sobre ele quando, ao se entregar às rotinas do autômato, trata de construções históricas reificadas como se fossem coisas. Isso mostra a que ponto pode ser funesta a recusa da historicização a qual, para muitos pensadores, é parte integrante da própria intenção filosófica, deixando campo livre a mecanismos históricos por ela ignorados.

SENSO PRÁTICO E TRABALHO POLÍTICO

Logo, só se consegue descrever verdadeiramente a relação entre os agentes e o mundo sob a condição de colocar em seu centro o corpo, e o processo de incorporação ignorado tanto pelo objetivismo fiscalista como pelo subjetivismo marginalista. As estruturas do espaço social (ou dos campos) modelam os corpos inculcando-lhes, por meio dos condicionamentos vinculados a uma posição nesse espaço, as estruturas cognitivas que esses lhes aplicam. Mais precisamente, o mundo social, pelo fato de ser um objeto de conhecimento para os que nele estão incluídos, consti-

tui, de um lado, o produto, reificado ou incorporado, de todos os atos diferentes (e concorrentes) de conhecimento de que é objeto: mas essas tomadas de posição sobre o mundo dependem em seu conteúdo e em sua força simbólica da posição nele ocupada pelos que as produzem e somente a *analysis situs* permite construir esses pontos de vista como tais, ou seja, como vistas parciais tomadas a partir de um ponto (*situs*) no espaço social. Tampouco se deve esquecer que esses pontos de vista determinados são também determinantes: contribuem, em graus diferentes, para fazer, desfazer e refazer o espaço, na luta entre os pontos de vista, perspectivas, e classificações (pense-se, por exemplo, na luta sobre as distribuições, ou mais exatamente, sobre “a igualdade nas distribuições” — *en tais dianomais* —, como dizia Aristóteles para definir a justiça distributiva).

O espaço social não se reduz, pois, a um simples *awareness context* (contexto de consciência), no sentido do interacionismo, isto é, a um universo de pontos de vista que se refletem uns sobre os outros indefinidamente.¹³ Ele é o lugar, relativamente estável, da coexistência dos pontos de vista, no duplo sentido de posições na estrutura da distribuição do capital (econômico, informacional, social) e dos poderes correspondentes, mas também de *reações práticas* a esse espaço ou de representações desse espaço, produzidas a partir desses pontos por meio dos habitus estruturados, e duplamente informados, quer pela estrutura do espaço, quer pela estrutura dos esquemas de percepção que lhe são aplicados.

No sentido de tomadas de posição estruturadas e estruturantes sobre o espaço social ou sobre um campo particular, os pontos de vista são, por definição, diferentes e concorrentes. Para explicar o fato de que todos os campos sejam o lugar de concorrências e conflitos, não é preciso invocar uma “natureza humana” egoísta ou agressiva, tampouco alguma “vontade de poder”: além do investimento nos móveis de competição que define a pertinência ao jogo o qual, sendo comum a todos os jogadores, opõe uns aos outros e os atira à concorrência, é a própria estrutura do campo, ou seja, a estrutura da distribuição (desigual) das diferentes espécies de capital que, ao engendrar a raridade de certas posições e os

ganhos correspondentes, favorece as estratégias visando destruir ou reduzir tal raridade, pela apropriação das posições raras, ou a conservá-la pela defesa dessas posições.

O espaço social, isto é, a estrutura das distribuições, é o fundamento das tomadas de posição antagônicas sobre o espaço, vale dizer, sobretudo, sobre a distribuição, e, ao mesmo tempo, um móvel de lutas e de confronto entre os pontos de vista (cumpre dizê-lo e redizê-lo incessantemente no intuito de escapar à ilusão escolástica, tais pontos de vista não são necessariamente representações, tomadas de posição explícitas, verbais): essas lutas para impor a visão e a representação legítimas do espaço, a orto-doxia, recorrendo freqüentemente, no campo político, à profecia ou à previsão, pretendem impor princípios de visão e de divisão — etnia, região, nação, classe etc. — que, através do efeito de *self-fulfilling prophecy*, podem contribuir para fazer os grupos existir. O efeito inevitável dessas lutas, sobretudo, se instituídas num campo político (diversamente do que ocorre, por exemplo, nas lutas subterrâneas entre os sexos em sociedades arcaicas), consiste em fazer aceder à explicitação, ou seja, ao estado de opinião constituída, uma fração mais ou menos extensa da *doxa* — sem chegar jamais, mesmo nas situações mais críticas dos universos sociais mais críticos, ao desvendamento total perseguido pela ciência social, ou seja, pela suspensão total da submissão dóxica à ordem estabelecida.

Cada agente possui um conhecimento prático, corporal, de sua posição no espaço social, um “*sense of one's place*”, como diz Goffman, um *sentido de seu lugar* (atual e potencial), convertido num *sentido de localização* que comanda sua experiência do lugar ocupado, definido absolutamente e, sobretudo, em termos relativos como nível hierárquico, bem como as condutas a serem mantidas a fim de mantê-lo (“manter seu lugar”) e de nele se manter (“ficar em seu lugar” etc.). O conhecimento prático proporcionado por esse sentido da posição assume a forma da emoção (mal-estar daquele que se sente deslocado, ou desembaraço associado ao sentimento de estar em seu lugar), a qual se exprime por condutas como a de evitar ou por meio de ajustamentos inconscientes

das práticas, tais como a correção da pronúncia (na presença de uma pessoa de nível hierárquico superior), ou então, em situações de bilingüismo, a escolha da língua adaptada à situação. Tal conhecimento orienta as intervenções nas lutas simbólicas da existência cotidiana que contribuem de modo tão eficaz para a construção do mundo social, embora de maneira menos visível, quanto lutas propriamente teóricas que ocorrem no interior dos campos especializados, político, burocrático, jurídico e científico, isto é, na ordem das representações simbólicas, quase sempre discursivas.

Contudo, enquanto senso prático, esse senso da localização atual e potencial encontra-se disponível, como vimos, para diversas explicitações. Eis o fator responsável pela independência relativa da tomada de posição explícita, em relação à posição, da opinião enunciada verbalmente, e que abre caminho à ação propriamente política de *representação*: ação do porta-voz, que leva à ordem da representação verbal, ou talvez, se é que se pode dizer, teatral, a experiência suposta de um grupo e que pode contribuir para fazê-lo existir fazendo-o surgir como aquele que fala (de uma única voz) por sua voz, ou mesmo tornando-o visível enquanto tal pelo fato de chamá-lo a se manifestar numa exibição pública, cortejo, procissão, desfile ou, na época moderna, manifestação, e a declarar assim aos olhos de todos sua existência, sua força (ligada ao número), sua vontade.¹⁴

O *sense of one's place* constitui um senso prático (que não tem nada a ver com o que se costuma abrigar na noção de “consciência de classe”), um conhecimento prático que não se conhece como tal, uma “douta ignorância” que, nessa acepção, pode ser vítima dessa forma singular de desconhecimento, de *allogoxia*, que consiste em se reconhecer erroneamente numa forma particular de representação e de explicitação pública da *doxa*. O conhecimento proporcionado pela incorporação da necessidade do mundo social, mormente sob a forma do sentido dos limites, é bastante real, tal como a submissão por ele acarretada e que por vezes se exprime nas constatações imperativas da resignação: “não é para nós” (ou “para pessoas como nós”), ou de modo mais trivial, “é muito caro” (para nós). Tal conhecimento encerra inclusi-

ve (como já havia tentado mostrar ao interrogar os trabalhadores argelinos sobre as causas do desemprego) os primeiros rudimentos de uma explicitação ou até de uma explicação.¹⁵ E tampouco exclui — de que maneira poder-se-ia acreditar no contrário? — formas de resistência, tanto passiva e interior, como ativa, e por vezes, coletiva — sobretudo todas as estratégias visando escapar às formas mais repulsivas de trabalho e de exploração (interrupções, depredações, sabotagem). Mas ele continua exposto ao *desvio simbólico*, por estar forçado a se colocar em mãos de porta-vozes, responsáveis exclusivos por essa espécie de salto ontológico provocado pela passagem da *praxis* ao *logos*, do senso prático ao discurso, da visão prática à representação, a saber, o acesso à ordem da opinião propriamente política.

A luta política é uma luta cognitiva (prática e teórica) pelo poder de impor a visão legítima do mundo social, ou melhor, pelo reconhecimento, acumulado sob a forma de um capital simbólico de notoriedade e respeitabilidade, que confere autoridade para impor o conhecimento legítimo do *sentido* do mundo social, de sua significação atual e da direção na qual ele vai e deve ir. O trabalho de *worldmaking* o qual, como observa Nelson Goodman, “consiste em colocar à parte e em colocar junto, freqüentemente ao mesmo tempo”,¹⁶ a juntar e a separar, tende, quando se trata do mundo social, a construir e a impor os princípios de divisão aptos a conservar ou a transformar esse mundo ao transformar a visão dessas divisões, portanto dos grupos que o compõem e de suas relações. Trata-se, em certo sentido, de uma política da percepção com vistas a manter ou a subverter a ordem das coisas, ao transformar ou ao conservar as categorias por meio das quais tal ordem é percebida, e as palavras através das quais ela é expressa: o esforço para informar e orientar a percepção, e o esforço para explicitar a experiência prática do mundo caminham juntos, uma vez que um dos móveis da luta simbólica é o poder de conhecimento, ou seja, o poder sobre os instrumentos incorporados de conhecimento, os esquemas de percepção e de apreciação do mundo social, os princípios de divisão que, num momento determinado do tempo, determinam a visão do mundo (rico/pobre, branco/

negro, nacional/estrangeiro etc.) e o poder de fazer ver e de fazer crer que lhe é inerente.

A instituição do Estado como detentor do monopólio da violência simbólica legítima atribui, por sua própria existência, um limite à luta simbólica de todos contra todos em torno desse monopólio (ou seja, pelo direito de impor seu próprio princípio de visão), arrancando assim dessa luta um certo número de divisões e de princípios de divisão. Contudo, ao mesmo tempo, converte o próprio Estado num dos móveis cruciais da luta pelo poder simbólico. Na verdade, o Estado constitui o lugar por excelência da imposição do *nomos*, como princípio oficial e eficiente de construção do mundo, seguido, por exemplo, de todos os atos de consagração e de homologação que ratificam, legalizam, legitimam, “regularizam” situações ou atos de união (casamento, diversos contratos etc.) ou de separação (divórcio, ruptura de contrato), promovidos assim do estado de puro fato contingente, oficioso, até dissimulado (uma “ligação”), ao estatuto de fato oficial, conhecido e reconhecido por todos, publicado e público.

A forma por excelência do poder simbólico de construção socialmente instituído e oficialmente reconhecido é a autoridade jurídica, sendo o direito a objetivação da visão dominante reconhecida como legítima, ou caso se prefira, da visão legítima do mundo, da orto-doxia, garantida pelo Estado. Uma manifestação exemplar desse poder estatal de consagração da ordem estabelecida é o *veredicto*, exercício legítimo do poder de dizer o que é e de fazer existir o que enuncia, por meio de uma constatação performativa universalmente reconhecida (em oposição ao insulto, por exemplo); ou ainda o *ato de estado civil*, outra constatação criativa, análoga àquelas operadas por um *intuitus originarius* divino o qual, como o poeta “malarmaico”, fixa os nomes, põe fim à discussão sobre a maneira de nomear ao atribuir uma “identidade” (a carteira de identidade), ou por vezes um *título*, princípio de constituição de um corpo constituído.

Porém, se o Estado reserva a seus agentes mandatários esse poder legítimo de distribuição e redistribuição das identidades, pela consagração das pessoas ou das coisas (por exemplo, por

meio dos títulos de propriedade), ele pode delegar tal poder sob formas derivadas, como o *certificado*, escolar ou médico, de aptidão, de incapacidade, de invalidez, poder social reconhecido e capaz de dar acesso legítimo (*entitlement to*) a vantagens ou privilégios, ou o *diagnóstico*, ato clínico de identificação científica que pode ser dotado de eficácia jurídica mediante receita médica e participar da distribuição social de privilégios, ao estabelecer uma fronteira social, aquela que discrimina os detentores de direitos. (Seria preciso se deter aqui para refletir sobre a constatação sociológica — por exemplo, essa que estou fazendo agora — a qual, embora reivindique o estatuto de protocolo experimental, corre o risco de ser percebida como uma ratificação, uma homologação, ou seja, uma constatação sub-repticiamente performática que, a pretexto de dizer simplesmente o que é, tende a dizer tacitamente, como que de lambujem, que o que é deve ser assim. Tal ambigüidade se exprime, sobretudo, por meio da constatação estatística: ela registra — segundo categorias estatais, quando se trata de estatísticas oficiais — distribuições que não fazem outra coisa senão registrar o resultado das lutas pela determinação da redistribuição legítima, isto é, tratando-se da Previdência social, por exemplo, pela definição ou pela redefinição da incapacidade legítima.)

Logo, o mundo social é, ao mesmo tempo, o produto e o móvel de lutas simbólicas, inseparavelmente cognitivas e políticas, pelo conhecimento e pelo reconhecimento, nas quais cada um persegue não apenas a imposição de uma representação vantajosa de si, como as estratégias de “apresentação de si” magnificamente analisadas por Goffman, mas também o poder de impor como legítimos os princípios de construção da realidade social mais favoráveis ao seu ser social (individual e coletivo, por exemplo, com as lutas sobre os limites dos grupos), bem como à acumulação de um capital simbólico de reconhecimento. Essas lutas se desenrolam ao mesmo tempo na ordem da existência cotidiana e no interior dos campos de produção cultural, fazendo com que esses últimos, mesmo quando não estão voltados apenas para tal finalidade, como no caso do campo político, contribuam para a produção e a imposição de princípios de construção e de avaliação da realidade social.

A ação propriamente política de legitimação sempre se exerce a partir dessa conquista fundamental que vem a ser a adesão originária ao mundo tal como ele é. Ademais, o trabalho dos guardiões da ordem simbólica, que têm um trato com o bom senso, consiste em tentar restaurar, no modo explícito da orto-doxia, as evidências primitivas da *doxa*. Ao contrário, a ação política de mobilização subversiva pretende liberar a força potencial de recusa que é neutralizada pelo desconhecimento ao efetuar, em favor de uma crise, um desvendamento crítico da violência fundante ocultada pelo acordo entre a ordem das coisas e a ordem dos corpos.

O trabalho simbólico necessário para desgarrar-se da evidência silenciosa da *doxa* e para enunciar e denunciar o arbítrio aí dissimulado supõe instrumentos de expressão e de crítica que, a exemplo das demais formas de capital, estão desigualmente distribuídos. Em consequência, tudo leva a crer que esse trabalho não seria possível sem a intervenção de profissionais do trabalho de explicitação os quais, em certas conjunturas históricas, podem se tornar os *porta-vozes* dos dominados com base em solidariedades parciais e em alianças de fato fundadas na homologia entre uma posição dominada neste ou naquele campo de produção cultural e a posição dos dominados no espaço social. É em favor dessa solidariedade, não destituída de ambigüidade, que se pode operar — por exemplo, como nos casos dos ex-padres dos movimentos milenaristas na Idade Média ou dos intelectuais (“proletaróides”, como diz Weber, ou outros) dos movimentos revolucionários da época moderna — a *transferência de capital cultural* que permite aos dominados ter acesso à mobilização coletiva e à ação subversiva contra a ordem simbólica estabelecida, tendo, em contrapartida, a virtualidade do *desvio* inscrita na coincidência imperfeita entre os interesses dos dominados e daqueles entre os dominantes-dominados que se fazem porta-vozes de suas reivindicações ou de suas revoltas, com base numa analogia parcial entre experiências diferentes da dominação.

A DUPLA VERDADE

Não é possível ater-se à visão objetivista, conducente ao fisicalismo, e para a qual existe um mundo social em si, que se pode tratar como uma coisa, estando o erudito em condições de tratar os pontos de vista dos agentes, forçosamente parciais e partidários, como meras ilusões. Tampouco se pode ficar satisfeito com a visão subjetivista, ou marginalista, para a qual o mundo social não passa do produto da agregação de todas as representações e de todas as vontades. A ciência social não pode se reduzir a uma objetivação incapaz de dar lugar ao esforço dos agentes para construir sua representação subjetiva deles mesmos e do mundo, por vezes a despeito e até contra todos os dados objetivos; ela não pode se resumir a um registro das sociologias espontâneas e das *folk theories* — que já estão presentes além da conta no discurso erudito, em que elas se introduzem como contrabando.

De fato, o mundo social é um objeto de conhecimento para aqueles que dele fazem parte, os quais, nele abarcados, o compreendem, e o produzem, ainda que o façam a partir do ponto de vista que eles ocupam nele. Portanto, não se pode excluir o *percipere* e o *percipi*, o conhecer e o ser conhecido, o reconhecer e o ser reconhecido, que constituem o princípio das lutas pelo reconhecimento e pelo poder simbólico, ou seja, pela imposição dos princípios de divisão, de conhecimento e de reconhecimento. Mas tampouco se pode ignorar que, nas lutas propriamente políticas para modificar o mundo ao modificar as representações do mundo, os agentes assumem posições que, longe de serem intercambiáveis, como pretende o perspectivismo fenomenal, dependem sempre, na realidade, de sua posição no mundo social de que são o produto e o qual eles contribuem, no entanto, para produzir.

Não podendo se contentar com a visão primeira nem com a visão a que dá acesso o trabalho de objetivação, não há outra saída senão se esforçar por *manter juntos*, para integrá-los, tanto o ponto de vista dos agentes enredados no objeto como o ponto de vista sobre esse ponto de vista a que permite chegar o trabalho de análise ao referir as tomadas de posição às posições de onde elas provêm.

Decerto porque a ruptura epistemológica supõe sempre uma ruptura social a qual, mormente quando permanece ignorada, pode inspirar uma forma de desprezo de iniciado pelo conhecimento comum, tratado como um obstáculo a ser destruído e não como um objeto a ser compreendido, é muito forte a tentação — e muitos a ela sucumbem — de se deter no momento objetivista, restringindo-se à visão parcial do “meio-esperto” o qual, impulsionado pelo prazer de desencantar, esquece de introduzir em sua análise a visão primeira, “verdade sadia do povo”, como diz Pascal, contra a qual foram edificadas essas construções. De maneira que nem sempre são todas e totalmente justificadas as resistências frequentemente suscitadas pela objetivação científica, que são sentidas e expressas com uma intensidade particular nos mundos eruditos, preocupados em defender o monopólio de sua própria compreensão.

Em todo caso, os jogos sociais são muito difíceis de descrever em sua dupla verdade. Com efeito, aqueles que nele se engajam não têm interesse pela objetivação do jogo, enquanto os que estão fora se encontram mal posicionados para experimentar e sentir tudo aquilo que só se aprende e se compreende sob a condição de estar participando do jogo; de tal maneira que suas descrições, de que está ausente a evocação encantada da experiência do crente, têm maiores possibilidades de se manifestar aos participantes como sendo ao mesmo tempo triviais e sacrílegas. O “meio-esperto”, tomado pelo prazer de desmistificar e de denunciar, ignora que os que acredita enganar ou desmascarar, na verdade conhecem e recusam, por sua vez, a verdade que ele pretende lhes revelar. Ele não pode compreender, e levar em conta, os jogos da *self-deception*, que permitem perpetuar a ilusão sobre si, e preservar uma forma tolerável, ou suportável, de “verdade subjetiva” contra as chamadas às realidades e ao realismo, muitas vezes com a cumplicidade da instituição (por exemplo, a universidade, aliás, tão chegada às classificações e às hierarquias, sempre oferta aos “amores-próprios” satisfações compensatórias e carradas de consolação tendentes a nublar a percepção e a avaliação de si e dos outros).

Todavia, as defesas mobilizadas pelos indivíduos contra a descoberta de sua verdade são bastante frágeis diante dos sistemas

coletivos de defesa operados no intuito de mascarar os mecanismos mais fundamentais da ordem social, como, por exemplo, os que regem a economia das trocas simbólicas. Destarte, as descobertas mais indiscutíveis, como a existência de uma forte correlação entre a origem social e o êxito escolar ou entre o nível de instrução e a frequência a museus, ou ainda entre o sexo e as probabilidades de acesso às posições mais valorizadas dos universos científico ou artístico, podem ser refutadas como sendo contraverdades escandalosas às quais poder-se-á contrapor exemplos tidos como irrefutáveis (“o filho da minha zeladora estuda na faculdade de letras” ou “eu conheço filhos de engenheiros políticos que são um completo fracasso”) ou denegações que irrompem, como se fossem lapsos, na conversação elegante e nos escritos presunçosos, e cuja forma canônica encontra-se explicitada na sentença autoral luminosa proferida por uma pessoa idosa da burguesia mais requintada: “A educação, meu senhor, é inata.” Na medida em que seu trabalho de objetivação e de desvendamento o conduz em diversas ocasiões a produzir a *negação de uma denegação*, o sociólogo não deve se surpreender de que suas descobertas sejam anuladas ou rebaixadas como se fossem constatações triviais, conhecidas desde sempre, e violentamente combatidas, pelos mesmos, como erros notórios cujo único fundamento seria a maledicência polêmica ou o ressentimento invejoso.

Dito isto, ele não deve valer-se de tais resistências, aliás, muito semelhantes àquelas enfrentadas pela psicanálise, embora talvez até mais poderosas, pelo fato de estarem sustentadas por mecanismos coletivos, a ponto de esquecer que o trabalho de recalque e as construções mais ou menos fantasmáticas por ele produzidas fazem parte da verdade, do mesmo modo que aquilo o qual eles se esforçam para dissimular. Lembrar, como faz Husserl, que “a arqui-originária terra não se move”, não equivale ao repúdio da descoberta de Copérnico para colocar em seu lugar, pura e simplesmente, a verdade diretamente sentida (como fazem certos etnometodólogos e outros defensores construtivistas de “sociologias da liberdade”, que repudiam as conquistas de todo o trabalho de objetivação, logo aplaudidas, por sua vez, por todos os nostál-

gicos do “retorno do sujeito” e do fim, tão esperado, do “social” e das ciências sociais). Basta incitar a manter juntas a constatação da objetivação e a constatação, igualmente objetiva, da primeira experiência a qual, por definição, exclui a objetivação. Trata-se, mais precisamente, de se impor, em caráter permanente, o trabalho necessário para objetivar o ponto de vista escolástico que permite ao sujeito objetivante assumir um ponto de vista sobre o ponto de vista dos agentes engajados na prática, e para tentar adotar um ponto de vista estranho, absolutamente inacessível na prática: o ponto de vista duplo, bifocal, daquele que, tendo-se reapropriado de sua experiência como “sujeito” empírico, abarcado pelo mundo e, portanto, capaz de compreender o fato da implicação e tudo que lhe é implícito, tenta inscrever na reconstrução teórica, inevitavelmente escolástica, a verdade dos que não têm nem interesse, nem a pachorra, tampouco os instrumentos necessários para lançar-se à apropriação da verdade objetiva e subjetiva do que fazem e do que são.