



## I CONGRESO LATINOAMERICANO DE TEORÍA SOCIAL

*¿Por qué la teoría social?  
Las posibilidades críticas de los abordajes clásicos, contemporáneos y emergentes*

**19 al 21 de agosto de 2015**

**Buenos Aires, Argentina**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**GINO GERMANI**  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires



**Charles da Fonseca Lucas<sup>1</sup>**

**Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)  
Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz)**

**charles.lucas@gmail.com**

**Mesa 05:**

**O Novo Movimento Teórico das Ciências Sociais:**

**contribuições de Pierre Bourdieu, Norbert Elias, Jürgen Habermas e Anthony Giddens para o debate**

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com Período Sanduíche no Departamento de Ciências Sociais/Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca/Fundação Oswaldo Cruz/Ministério da Saúde (DCS/ENSP/Fiocruz/MS), sendo Bolsista de Doutorado-Sanduíche no País/Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (SWP/CNPq/MCTI). Mestre em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Especialista em Sociologia Urbana pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em Violência Doméstica contra Crianças e Adolescentes pela Universidade de São Paulo (USP), em Políticas Públicas de Justiça Criminal e Segurança Pública pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e em Ensino de História e Ciências Sociais, também pela UFF. Licenciado Pleno e Bacharel em Ciências Sociais (Concentração em Sociologia, Ciência Política e Antropologia) pela UERJ.

Maiores informações sobre o Currículo do Autor estão disponíveis na Plataforma Lattes/CNPq/MCTI por meio do site <http://lattes.cnpq.br/4329855271792167>

## **A Trajetória Sociobiográfica e o Processo de Educação Intelectual de Pierre Bourdieu (1930-2002): entre o Estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e a Fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty**

Por meio da teoria dos campos e dos *habitus*, Pierre Félix Bourdieu (1930-2002) contribuiu significativamente com o *Novo Movimento Teórico das Ciências Sociais*, que também está fundamentado na teoria da estruturação, de Anthony Giddens (1938-), na teoria da configuração, de Norbert Elias (1897-1990), e na teoria da ação comunicativa, de Jürgen Habermas (1929-). Esse *Movimento* que redefiniu, através da síntese, as relações entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, e agência e estrutura, tendo o seu ápice na década de 80 do século XX, beneficiou amplamente a Sociologia, a Ciência Política e a Antropologia, assim como as demais Ciências Humanas e/ou Sociais e por que não as Ciências de um modo geral. A despeito das Ciências Sociais já estarem institucionalizadas no período supracitado, observa-se que a Filosofia prevalece nesse *Novo Movimento* por meio da formação e da inclinação dos seus precursores.

No caso da Sociologia, que tem, dentre os seus fundadores, Claude-Henri de Rouvroy, o Conde de Saint-Simon (1760-1825), Auguste Comte (1798-1857), e, especialmente, Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920), consagrados como pais fundadores da Sociologia Clássica ou da Macrossociologia, ou dessa jovem Ciência do século XIX, ocorre uma retomada dessa posição original, tendo em vista que a maioria desses pensadores tinha como formação principal a Filosofia, apesar dos posicionamentos teóricos serem bem diferentes quando comparados entre si, e em uma relação com os protagonistas do *Novo Movimento*.

Este argumento também cabe à Ciência Política, principalmente, se considerarmos as suas origens na antiguidade clássica grega, já que os ensinamentos socráticos plasmados nos textos dos seus discípulos e os escritos desses seguidores, caso seja possível sustentar essa cisão, são convidativos para se pensar essa retomada do *Novo Movimento*, com um olhar diferenciado para *A República* (1968), de Platão (428/427 a.C. - 348/347 a.C.), e para a *Ética a Nicômaco* (1992) e a *Política* (1985), de Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), salvo para os politólogos ou cientistas políticos que vislumbram *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel (1469-1527), como marco zero da Ciência Política, sem publicizar algum tipo de apreço por estes três clássicos da antiguidade clássica grega.

A Antropologia assume outra posição, se enxergarmos o seu nascimento nos relatos dos viajantes e administradores, e, sobremaneira, no evolucionismo do século XIX difundido nos escritos de Lewis Henry Morgan (1818-1881), Herbert Spencer (1820-1903), Edward

Burnett Tylor (1832-1917) e companhia. Cabe informar que o saber sobre as alteridades (o outro ou os outros) começou a ser construído de modo arrojado no século XVI por meio daqueles relatos, e se consolidou como saber científico somente no século XIX. Entendendo o conhecimento e a ciência como decorrência das práticas e das questões sociais, a Antropologia emerge na pretensão de cientificidade do século XIX, tendo o olhar etnocêntrico e a proposta evolucionista corroborados pelos “Doutores de Gabinete”, como ideias fundantes que também estiveram a serviço do neocolonialismo, que resultou na partilha afro-asiática entre as nações europeias, em especial, entre a França e a Inglaterra. Apesar dessas limitações, a Antropologia já demonstra a sua vocação cosmopolita, que cruza pontos de vista e experiências sociais. Com a desnaturalização do senso-comum e da própria sociedade, passa a dialogar de modo mais intenso com o imaginário e com as proposições de modelo de sociedade. Para tanto, produz deslocamentos de uma forma social para outras formas sociais possíveis com o intuito de compreender o outro e como o nosso ponto de vista se constituiu.

Qual a natureza da diversidade humana? A primeira teoria sobre a diversidade na Antropologia foi a evolucionista, onde os homens possuíam os mesmos atributos no plano biológico, sendo diferentes conforme a inserção nos distintos estágios culturais, que tinham o homem branco na ponta dessa linearidade como o representante da civilidade. Portanto, a diversidade humana, para os evolucionistas não era biológica, mas, sim, cultural. Dessa maneira, a grande questão ou desafio da Antropologia torna-se explicar a diferença cultural.

Já a Antropologia contemporânea, que descarta a possibilidade de objetivação integral, não reduz o indivíduo como o evolucionismo, e tão pouco diz que o indivíduo pensa de uma determinada forma, porque precisa pensar, o que seria um dos argumentos centrais do funcionalismo de Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942). Na realidade, a Antropologia contemporânea está preocupada em entender as diversas modalidades de se construir diferenças, respeitando os estatutos dessas diferenças. Compreender, nesse sentido, está acima de aceitar ou não, uma vez que implica em sair de sua posição, e viver a posição do outro. Em outras palavras, a Antropologia contemporânea prova que é possível estudar o grupo social em que pertencemos mostrando que ele tem singularidades em relação aos demais grupos sociais. Sendo assim, essa Antropologia enxerga o seu saber como relativo, admitindo que os seus conceitos são precários, o que a motiva ir de encontro às contribuições de outras áreas de conhecimento. Certo de que as Ciências Humanas são Ciências de compreensão, e o estudo da Antropologia implica no mínimo duas subjetividades, não se tratando de um estudo de objetivação, passamos a compreender as diferenças como constituintes do nosso mundo. É

importante salientar que nem sempre foi assim, pois a Antropologia colonial da sua objetivação excluiu a própria objetivação.

Por outro lado, a Antropologia pós-moderna assumiu particularidades que visam complementar as escolas precedentes. Dentre essas peculiaridades podemos evidenciar a proposta de uma nova leitura, principalmente dos clássicos das Ciências Sociais; releitura que pode ser definida como uma tentativa de revisão das leituras anteriores, consideradas parcialmente viciosas, dado que se encontravam aprisionadas em sua escola fundante. Logo, o que a Antropologia pós-moderna nos recomenda é a possibilidade de interpretar os trabalhos dos pensadores das Ciências Sociais não apenas de acordo com uma determinada linha de pensamento, mas, sim, por meio das possíveis e mais diversas escolas ou correntes de pensamento.

Entrementes, as três coirmãs, a Sociologia, a Ciência Política e a Antropologia, se encontram nas sínteses teóricas de Bourdieu, Giddens, Elias e Habermas, e estão inscritas na história da Filosofia por meio de uma interlocução contínua com a própria Filosofia, o que autoriza aquela retomada, sendo:

... o *conflito*, forma pura de sociação e tão necessário à vida do grupo e sua continuidade como o consenso. É ele indispensável à coesão do grupo. O conflito não é patológico nem nocivo à vida social, pelo contrário, é condição para sua própria manutenção, além de ser o processo social fundamental para a mudança de uma forma de organização para outra. A forma indireta do conflito é a *competição*... (Em MORAES FILHO, 1983: 23).

Sem perder do horizonte, as teorias sociais de Bourdieu, Giddens, Elias e Habermas, e as suas sínteses, bem como as tensões e conflitos reverberadas nos campos e *habitus*, objetiva-se empreender por meio da conciliação entre teoria e a prática uma leitura das noções de campos, *habitus*, *illusio*, conflito e automodelagem, em Bourdieu.

Ao contrário da atenção atribuída por Claude Lévi-Strauss (1908-2009) e Nicos Poulantzas (1936-1979) à prática, Bourdieu constrói uma teoria que tem o seu cerne na prática, portanto, gesta a sua Sociologia desde o início como uma teoria da prática, caracterizada inicialmente pela circularidade, posteriormente pelas noções de campo e de *habitus* e persuadida profundamente no término da sua vida pela fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Bourdieu demonstrou as diferenças cruciais estabelecidas entre ser e não ser reconhecido como parisiense no campo intelectual francês, partindo do seu nascimento em uma *ville* distante de Paris e no seio de um dos estratos menos favorecidos da estrutura social francesa até o caminho que palmilhou na Filosofia, Antropologia e Sociologia. Ademais, trazia em sua árvore genealógica uma ascendência argelina, o que não

era muito bem visto aos olhos dos xenófobos desse círculo de poder. Não obstante, esse completo *outsider* (ELIAS & SCOTSON, 2000) entranhado na estrutura francesa granjeou o ápice da elite intelectual ao fazer uma Sociologia do indizível, imprimindo os seus esforços de reconciliar coisas irreconciliáveis, dentre elas, a produção intelectual com as relações de poder.

Formado em Filosofia na mesma turma de Michel Foucault (1926-1984) e Jacques Derrida (1930-2004) e duas turmas após Louis Althusser (1918-1990), Bourdieu sentiu na pele que algumas carreiras funilam o acesso ao núcleo duro do ofício na chave do elitismo de puro sangue, o que cria um cômputo acadêmico considerável de excluídos a esses postos na sociedade francesa. Relacionando as temáticas em tela, o ensino superior e o sistema de classes sociais, Bourdieu teve uma trajetória particular no que se refere à mobilidade social, sendo a dimensão coletiva dessa sociobiografia compartilhada socialmente. O recrutamento sistemático por meio de uma lógica excludente de inclusão e exclusão justifica que se os sistemas sociais existissem apenas para fins reprodutivos não haveria porque entendê-los. As classes superiores querem o melhor para os seus filhos, porém a reprodução nem sempre resulta no esperado, o que permite as classes inferiores terem acesso, apesar das incumbências da escola, bem analisadas no Capítulo 2 das *Meditações Pascalianas* (2001) e no *Le Sens Pratique* (1980), onde Bourdieu mostra a escola como produtora de espaços, ideias, formações e interpretações. Esse circuito escolástico gera ouvintes legitimados com um ponto de vista desprovido dialeticamente do próprio ponto de vista, sendo os intelectos competentes aqueles escolarmente autorizados e credenciados por títulos.

Bourdieu confere continuidade a sua teoria da desigualdade, como sinédoque da sua teoria prática, ao urdir estudos sobre a percepção (MERLEAU-PONTY, 1996) dos agentes nos museus e nas fotografias. Essas pesquisas podem ser pautadas, ainda que precariamente, em duas interrogações: Como os grupos sociais percebem o mundo por meio da fotografia? O que cada grupo social valoriza, mais ou menos, na visita ao museu? O agente tem uma percepção, e ele se empenha para racionalizar a sua orientação por meio da percepção, corroborando o enunciado de que a exposição de agentes a um conjunto de vivências não é sinônimo de resposta unívoca. Partindo do pressuposto de que a percepção dos grupos é revestida de orientações éticas particulares a cada grupo, a fotografia do proletário desvela o momento de uma emulsão afetiva, enquanto as lentes dos ricos focalizam cadeiras, mesas e outros objetos inanimados. Por intermédio dos recursos iconográficos e da frequência aos museus, Bourdieu prova que a cultura está submersa na luta de classes, e que as desigualdades culturais são produtos de outras desigualdades como as que se fazem nos relacionamentos e

no alcance aos bens de caráter eminentemente universal. Bourdieu está falando de um acesso mais democrático, e menos desigual, a esses bens.

Então, é possível dizer que a percepção do agente está inscrita no lugar em que ocupa na estrutura social, tanto que ele reproduz por meio da percepção o seu *status*, a estrutura, a cultura e o processo civilizatório (ELIAS, 1993 e 1994), mas também as suas expectativas e projetos diante do mundo real/ficcional emoldurado pela senilidade social, constituindo uma história de vida, uma trajetória sociobiográfica imersa em pensamentos, sentimentos e ações. Logo, a percepção, a imaginação, a vivência, as esperanças e os projetos de Democracia estão intimamente associados ao *status*, à estrutura, à cultura e ao processo de civilização do agente. O que está em jogo, primeiramente, é o reconhecimento tanto teórico, quanto prático da Democracia como bem de caráter eminentemente universal, e, na sequência, assegurar de modo mais democrático, e menos desigual, o acesso a esse bem.

Filho de carteiro, Bourdieu percorre como uma inviabilidade social a via real da *École*, sacralizada pela academia francesa, tendo a sua iniciação de fato no período probatório de aprendizagem dos rituais do estruturalismo de Lévi-Strauss, em uma ocasião em que essa linha de pensamento era demasiadamente expressiva não somente na Antropologia. Nesse contexto, Bourdieu tem seus estudos imersos no estruturalismo, o que não o proíbe de contestar e inverter diversos argumentos de Lévi-Strauss, dentre eles, a ideia de que os invariantes são os permissores do sistema de trocas e não os variantes. No bojo dessa linhagem, e diferentemente de Lévi-Strauss, Bourdieu rejeita uma aproximação de Jean-Paul Sartre (1905-1980) ao recusar as ideias de consciência, projeto, intencionalidade e outras, tal como propagadas nos escritos sartreanos. Aqui podemos identificar vestígios de uma série de investidas futuras promovidas por Bourdieu com o intento de despojar o posicionamento político de Sartre no campo intelectual francês, frisando que todos os mundos simbólicos estão ligados ao poder, sabendo que o mundo intelectual é irredutível aos outros mundos.

A passagem bourdieuana de antropólogo para sociólogo ocorre durante estadia na Argélia, quando realiza uma importante investigação sobre os *cabilas*. Nesse país, Bourdieu constata que o sistema de trocas não se movia por regras pelo fato de ser um sistema matriarcal envolvido por inúmeras categorias, por conseguinte coloca em questão a ideia de que as trocas são regradas. Sendo assim, a variação da regra merece maior apreço do que a própria regra. Por outro lado, Bourdieu diz que o mito não funciona como categoria de entendimento ou arquétipo, fazendo descer no mundo da prática os arquétipos do entendimento, o sistema de parentesco, antes emperrados na teoria estruturalista, que enxerga o mito como uma mensagem que basta por si só para ter acesso à mensagem e ao sistema de

mitos como construtor solidificado na evocação do material interno dos próprios mitos. Lévi-Strauss, Foucault, Ernst Cassirer (1874-1945) e outros captaram uma inteligibilidade interna no sistema de signos, ratificando a mensagem como centro de todo o processo. Já o marxismo de base estruturalista subtraiu materiais simbólicos da inteligibilidade interna frente à insuficiência de uma análise interna. Bourdieu empenha-se na fomentação de uma síntese entre as pegadas materialista e idealista. Por meio do viés econômico escolhe na primeira a infraestrutura, enquanto na segunda elege pela via do social a superestrutura. Apodera-se dos escritos de Marx de maneira explícita, camuflada e por intermédio de combinações teóricas, sem perder o tom crítico e/ou elogioso em qualquer um dos componentes desse tripé.

Em suma, podemos posicionar o processo de educação intelectual de Bourdieu entre o estruturalismo de Lévi-Strauss e a fenomenologia de Merleau-Ponty, bem como afastado da fenomenologia de Martin Heidegger (1889-1976) e do existencialismo de Sartre. Esses traços marcantes tornaram-se indelévels, logo estava impedido de renunciá-los até o fim de sua vida. Bourdieu responde todos os desafios por meio de uma mistura entre estas escolas, embora tenha deferido golpes letais no estruturalismo de Lévi-Strauss, tecendo simultaneamente uma crítica da razão antropológica. Além disso, passa a fazer uma Sociologia reflexiva de si própria, uma Sociologia da Sociologia, que denuncia o fato de que muitos sociólogos não conseguem pensar sobre as suas condições sociais. Observa-se que, para uma melhor percepção (MERLEAU-PONTY, 1996) da prática, as situações críticas são boas, uma vez que, diante das circunstâncias, os agentes tentam converter as suas orientações de vida. Ao mesmo tempo, é possível espreitar o que os agentes premiados pela crise fazem das suas vidas. Contudo, o pensamento da teoria da prática no sentido da ação enveredou ao longo dos tempos no sentido da reflexão, e o grau de liberdade conquistado com esta teoria foi fruto da autoanálise teórica alimentada constantemente por Bourdieu.

Neste contexto, que deve ser processada uma análise da teoria dos campos e dos *habitus* por meio da vida/obra de Bourdieu ou do princípio de automodelagem (NEHAMAS, 2000) a fim de esclarecer algumas dinâmicas da vida social; ciente de que tanto o campo, quanto o *habitus* não permitem definições genéricas. Apesar desta limitação, é possível compreender o campo como uma unidade de análise, síntese do produto (mensagem), sistema de relações sociais etc., e o *habitus* como sistema de prontidão e reação no sistema de disposições. Ao referendar a ideia de constituição de um sistema relacional, onde as posições são marcantes, esse último ponto descortina a existência como necessidade de ser diferente, já que para existir é vital não ser simbolicamente igual e negar o outro. Uma voz autoral destaca-se dentre as vozes pelo diferencial, sendo mais conhecida pelo o que ela nega ou rechaça, e

não pelo o que ela afirma. Sendo assim, é importante verificar dois aspectos: o posicionamento dos bens no sistema de posições e o deslocamento acatado do conceito de campo quando posto na presença dos mundos sociais autônomos da Arte, da Literatura, da Filosofia e outros, que não são completamente independentes. Bourdieu articula a noção de campo com o sistema de posições, e conseqüentemente com as disposições e posições, provando como as posições se viabilizam no sistema de disposições e a disponibilidade de meios que temos para interiorizar o campo. Na prática, possuímos um sistema ágil e econômico de alternativas e soluções.

Os fundamentos da noção de campo são firmados por Bourdieu em seus trabalhos de Sociologia da Cultura nos anos 60 do século passado, e respaldados teoricamente, em boa medida, na Sociologia da Religião presente nos escritos weberianos, dentre os quais, os que foram notoriamente reunidos em *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva* (1994), chamando a atenção para três elementos: apreensão e qualificação das experiências dos grupos que praticam uma determinada religião; interesses econômicos como dependentes dos grupos religiosos e relação entre mensagem institucionalizada e intelectualismo laico. Em função desses elementos, localizamos os seguintes desdobramentos, a saber: a inteligibilidade de um sistema econômico implica no conhecimento dos interesses clericais; a ética protestante está inscrita em uma conduta econômica; uma religião é mais bem sucedida quando efetua os interesses dos especialistas (o clero); o intelectualismo leigo formou-se como uma ameaça aos interesses do clero, podendo expor o sistema religioso às crises e o carisma, que não é extraordinário para Bourdieu a não ser no sentido da disseminação.

A teoria dos campos, exequível graças à importação reprocessada da teoria religiosa weberiana, foi pensada e desenvolvida para o mundo intelectual, que traz, dentre os seus apanágios latentes, o gosto de objetivar e não ser objetivado, e o jogo de vida e morte, ilusão do paradoxo que atravessa o mundo manifesta como uma espécie de segunda natureza daqueles que estão enredados no campo imprimindo sentidos particulares no ser intelectual, a tal ponto, de serem indecifráveis aos olhos dos não intelectuais. Incipientemente, Bourdieu pretendia com o campo objetivar posições em um contexto muito específico de relação entre posições, enfatizando a objetivação n' *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário* (1996b) como resposta à análise sartreana de Gustave Flaubert (1821-1880).

Esses escritos de Bourdieu transparecem a leitura do projeto na montagem de um mundo de ficção por meio da releitura do romance de Flaubert, e conseqüentemente da ordem ficcional circunscrita na troca de redes afetivas em uma identificação com o mundo, com as

experiências e não com o envelhecimento propriamente dito nesse primeiro momento. O pano de fundo é o encontro com os ideais burgueses, ser rico, ter mulheres e como lidar com a indecisão no mundo que cobra decisões; sendo o último, o exercício da capacidade de tomar decisões ou de fazer dialeticamente escolhas e renúncias, a definição seminal de Ética desenvolvida por Aristóteles n'A *Ética a Nicômaco*. A história de Eduardo, presente n'*Os Maias*, de Eça de Queiros, é semelhante à história difundida por Flaubert; os recursos são distintos, mas o referente é o mesmo: o mundo social. Bourdieu apreende três leituras do romance flaubertiano: identificação do leitor com as vicissitudes amorosas condensadas em Frédéric, que aglutina as experiências joviais na ideia de que podemos ser tudo o que quisermos ser no mundo; a vida social vista por um ponto estritamente sentimental e a resposta à indeterminação por meio da determinação.

O modo como Bourdieu trata estas leituras e a cartografia parisiense denunciam que ele lança mão de argumentos estratégicos na organização de suas ideias. Os jovens partem de lugares diferentes e se põem no mundo, aprendendo, crescendo e vivendo a partir das experiências amorosas constitutivas de uma educação sentimental. Sem saber o que fazer com a herança, Frédéric simboliza o máximo de indeterminação no mundo social, que é o máximo da determinação social. Frédéric é o *alfa* e o *ômega* da indeterminação, quer tudo e, ao mesmo tempo, fica sem nada, matizando o conflito hetero/homo nessa aposta totalitária. O foco bourdieuano não é a educação sentimental figurada com propriedade nas aventuras amorosas, mas, sim, a senilidade social. Amar é optar por novas formas de crescer e envelhecer. Bourdieu usa ficcionalmente os recursos de Flaubert para dizer que a Sociologia não é diferente do mundo ficcional, embora a Sociologia não empregue a ficção para descrever esse mundo, a ficção é parte desse mundo.

Com o passar dos anos, Bourdieu migra do sistema de relações sociais, que confere liga ao campo naquele seu início estruturalista, para o campo como lugar de combates, sonhos e ilusões, reverberando nesse feixe a Sociologia como um esporte refinado de combate. No entanto, não é possível fazer nenhuma proposta de contestação caso os agentes não estejam munidos para o combate com as armas do campo. Entre ortodoxias e contendias, qualquer campo configura uma tensão em que o simples existir põe o agente no combate como uma ameaça aos outros agentes, desde que preencha as condições expostas anteriormente. Os vitoriosos mudam as regras e normas do jogo, que são convenções coletivas e convergências momentâneas no campo. Quanto à ausência de *nomos*, Bourdieu emprega o termo durkheimiano anomia no sentido weberiano, o que faz dele sinônimo de infração. Livre de o agente ser vitorioso ou derrotado, o campo deve permitir e garantir a recomposição da

experiência do ponto de vista autoral, porque todas as posições são plenamente compreensíveis do ponto de vista histórico.

A teoria dos campos licencia Bourdieu alumiar com intensidade o processo de criação e recriação do campo como uma arena de combate e jogo centrada no poder simbólico essencializado na legitimidade e não na força física, reinterando constantemente o enunciado de que não se pode vencer no mundo em que se faz parte sem lançar mão das armas desse mundo. Cada campo movimenta-se dentro de certas fronteiras, sofrendo os constrangimentos dos seus limites, recíproca extensiva a todos os mundos simbólicos conectados a outros mundos sociais. Reservando lugar especial para os intelectuais e artistas nesta teoria determinista, Bourdieu deflagra as relações de força eufemizadas pelas relações de sentido, e as relações de sentido suavizadas pelas relações de força, bem como o rebatimento da cultura para a classe, da classe para a cultura, do poder para a cultura, da cultura para o poder etc. É digno de ressaltar que o mercado é uma arena distinta do campo, pois congrega algumas competências portadoras de liquidez imediata, o que não significa dizer que inexistem liquidez e possibilidades de galgar posições no campo.

O que a teoria dos campos deseja fazer com a teoria cognitiva? Bourdieu mostra que uma expressão artística é proprietária de uma lógica autônoma indefinida pela imanência dos materiais mobilizados por ela, sendo a autonomia expressiva abordada como economia expressiva calçada na irreduzibilidade da diferença e a inteligibilidade da obra legitimada à luz da concorrência com as demais obras, que como quaisquer obras são resultados contingentes e provisórios em uma relação que tolera o contexto. Assim, o sentido de uma obra, que pode cumprir adicionalmente uma função política, é estritamente relacional em um emaranhado de intenções e atos históricos denunciador dos lugares inimagináveis que são habitados pela política e pela expressividade. É oportuno lembrar, uma ideia que foi importada da Sociologia religiosa de Weber por Bourdieu: a busca de reconhecimento no ofício depende de princípios classificatórios. Exposto às novas interpretações e mudanças, o sistema classificatório é tão histórico, quanto tudo no campo, e o bom jogador não vai poupar esforços para alterar o sistema a seu favor. Legitimidade, poder simbólico e reconhecimento são palavras-chave, também importadas por Bourdieu depois de uma leitura crítica da teoria weberiana. Talvez seja a elevação do simbólico o ponto de analogia mais expressivo entre Bourdieu e Cornelius Castoriadis (1922-1997).

Bourdieu nega uma das facetas do reducionismo marxista ao ratificar que qualquer ordem simbólica reproduz e rebate o mundo social do modo que considerar mais conveniente. O mundo intelectual, o mundo das artes e os outros mundos também são propulsores desse

rebate e exemplos nítidos das peculiaridades dos mundos culturais e simbólicos que não operam com desleixo nas relações com o mundo, onde os agentes estão mais preocupados com as questões práticas e lutando para viver, sem perder de vista um mundo de sonhos que foi erguido pelos mundos sociais, renunciando em variadas circunstâncias o tema da teodiceia próximo a ideia de *illusio* pelo compartilhamento de crenças.

Em seu famoso livro *Homo ludens*, Huizinga observa que, a partir de uma etimologia falsa, *illusio*, palavra latina que vem da raiz *ludus* (jogo), poderia significar estar no jogo, estar envolvido no jogo, levar o jogo a sério. A *illusio* é estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale a pena jogar. De fato, em um primeiro sentido, a palavra interesse teria precisamente o significado que atribuí à noção de *illusio*, isto é, dar importância a um jogo social, perceber que o que se passa aí é importante para os envolvidos, para os que estão nele. *Interesse* é “estar em”, participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é reconhecer o jogo e reconhecer os alvos (BOURDIEU, 1996a: 139).

Nessa encruzilhada, o mundo simbólico e a cultura intelectual, que opera por meio de ideologias (o gênio, o contestador e outros) regurgitadas como referencial pela teoria dos campos, não tem a mesma relevância para os agentes que não sejam intelectuais. No processo de investigação de um mundo social, cuja nomeação é simbólica, faz parte da pauta de obrigações do sociólogo situar a Sociologia na cultura e a cultura na Sociologia, identificar os movimentos da lógica autônoma e do adicional e não separar o simbólico do social, a infraestrutura da superestrutura, o social do econômico, porque o simbólico é social, e o social é simbólico, porque o social é econômico, e o econômico é social, e daí por diante.

Comprometido em desvendar a posição do agente em função de determinados constrangimentos, o *habitus*, enquanto sistema de prontidão e reação no sistema de disposições, pode ser retratado como uma segunda natureza do agente que interioriza constrangimentos conhecidos na carne, formulando respostas mediadas perante as situações. Um segundo sentido do *habitus* surge como vetor relacional e opositivo, enquanto um terceiro sentido entroniza o econômico. Nesse último caso, o uso de conceitos econômicos tem a finalidade de explicitar a operação autônoma de universos específicos a partir de princípios e padrões de reprodução discriminados. A ideia apoia-se na apropriação da linguagem da economia com o intuito de convencer os agentes de que o mundo da economia é tão social, quanto os demais mundos sociais, e que esse mundo tem uma economia como qualquer outro, conseqüentemente, esse mundo não é exclusivamente o mundo da economia. A vida dos agentes admite uma símile com a economia doméstica: o máximo de economia e o mínimo de cálculo. Em vez de calcularmos a todo o momento, optamos pelo exercício contínuo da

economia e da comutação. Na direção de uma razão prática e de uma economia doméstica, a ideia de cálculo emerge contrária à teoria da escolha racional nos três componentes já citados e no quarto e último sentido do *habitus* edificado como elemento classificatório.

Na teoria dos *habitus*, Bourdieu importa as ideias de afinidade e homologia do estruturalismo, revelando o problema da homologia em paralelo com o sistema de trocas mais ou menos bem sucedido, as afinidades como afetivas e arbitrárias e o sistema de afinidades como um sistema de tensões nas vias da transição e do ligamento entre constrangimentos. A existência de estruturas objetivas que permeiam padrões de conduta, as relações de afinidade e de reconversão do externo no interno e vice-versa podem ser exemplificadas no *habitus* do celibatário, que é vivido como uma segunda natureza do agente, e não como uma fuga da herança. Essa tradição que está esvaindo delata uma crise de legado na abdicação da posição social de pai e da masculinidade, podendo significar uma derrota do agente que resulta na sua autoexclusão. Vale registrar que o agente é capaz de desconhecer o resultado da sua conduta, mas isso pouco importa para Bourdieu.

Ao trilhar as sendas do estruturalismo de Lévi-Strauss, Bourdieu, foi marcado, mormente, pela ausência do sujeito, por um sistema de trocas simbólicas, pela redução do mundo às categorias sociais etc. O que Bourdieu está querendo responder ao estruturalismo, sem esquecer que o seu “início” ocorreu nessa corrente teórica? Na realidade, pensa as categorias nativas, a fabricação do mundo do entendimento antes que esse mundo seja apropriado pelos especialistas. Nesse empreendimento, constata a existência da maximização da economia no comportamento do nativo ao lidar com um sistema de representações em que ele faz parte, e, por esse motivo, não necessita refazer o percurso. Não é casualmente que Bourdieu reconhece todo nativo como sociólogo, e assume a pretensão de rebaixar o sistema de entendimento estruturalista até o nível dos conceitos nativos, formulando, simultaneamente, várias críticas ao estruturalismo de Lévi-Strauss alicerçadas nesse descompasso e na posição moralista do cumprimento da regra, visto a ideia do agente como executante de uma regra. Castoriadis tem uma postura semelhante à de Bourdieu ao respeitar as experiências nativas e identificar todo nativo como antropólogo.

Ciente da falta de neutralidade axiológica na ciência, e de que toda observação é sempre atravessada por uma rede de signos, significados e significantes, a Antropologia, por muitas vezes, incorporou categorias nativas, dentre as quais, as noções de mana, incesto, magia e mercado. Até a noção de reciprocidade, trabalhada inicialmente por Malinowski, depois por Marcel Mauss (1872-1950), sobrinho de Durkheim, mas também por Lévi-Strauss, Bourdieu, e mais recentemente por Maurice Godelier (1934-), pode ser inscrita nesse

exemplo. Sabemos que os conceitos são históricos, e que não existem pontos de vista universais na Antropologia, mas que têm a pretensão de serem universais. Por esse motivo, e outros mais, que qualquer ciência tem que necessariamente desconfiar dos conceitos que criou.

Bourdieu procura suprimir a tensão do objetivismo estruturalista com a fenomenologia. Sublinhando a especificidade da experiência prática na fenomenologia e a apreensão do mundo social como dependente do resgate dessa experiência, assim como a ideia merleau-pontyana de que o agente atingido pelo mundo responde de modo improvisado e criativo, pode se dizer que:

Bourdieu considera a abordagem fenomenológica como de boa qualidade quando esta imagina o agente afetado por um mundo social responsável pela mobilização e transformação do ego como *locus* das determinações, da própria determinação e rebatedor dos constrangimentos. O agente tem constrangimentos que rebatem no processo de aprendizagem dos constrangimentos transmutando-se em prática; em outras palavras, a prática é o rebate. A gramática gerativa no sistema de constrangimentos, que vem de Schutz (1979), comprova, no interior de uma grande circularidade, a existência dos constrangimentos, dos sistemas institucionais de trocas e dos padrões recorrentes. O que é “ser” socialmente? É estar situado. O que é estar situado? É estar posicionado diferentemente em uma situação. Conforme Bourdieu, “ser” implica estar situado no mundo social de maneira diferenciada, reprocessando uma alquimia social. Apesar da diversidade de situações a que o agente é exposto, sua identidade será preservada. As circunstâncias acabam mudando em conformidade com as estratégias de enfrentamento de uma situação ou respostas do ego (LUCAS, 2014: 29).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus Editora, 1996a.

\_\_\_\_\_ *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.

\_\_\_\_\_ *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_ *Le Sens Pratique*. Paris: Editions de Minuit, 1980.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

\_\_\_\_\_ *O Processo Civilizador. Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_ & SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Pequena Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LUCAS, Charlles da Fonseca. *Vida e Obra de Norbert Elias nos Planos Filosófico e Humanístico: automodelagem, nacionalidade e formação intelectual*. Curitiba: Juruá Editora, 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORAES FILHO, Evaristo de (org.). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

NEHAMAS, Alexander. *The Art of Living. Socratic Reflections from to Foucault*. Berkeley: University of California, 2000.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.