

# A teoria das classes de Pierre Bourdieu<sup>1</sup>

**Dylan Riley**

Professor de Sociologia  
University of California – Berkeley (Estados Unidos)

---

<sup>1</sup> Tradução de Marcos Pestana.

### **A teoria das classes de Pierre Bourdieu**

**Resumo:** O presente artigo de Dylan Riley discute os limites de uma interpretação “bourdieusiana” nas ciências sociais a partir da noção de classe social. Ao apontar para as fragilidades do conceito no pensamento de Pierre Bourdieu, Riley assume que a força intelectual do sociólogo francês advém não do seu arcabouço teórico-conceitual, mas sim de uma identificação entre a intelectualidade universitária e o debate acerca da *distinção* promovido por Bourdieu. Dessa forma, ao invés de propor uma sociologia das classes populares, o que o pensamento “bourdieusiano” ofereceria seria um estudo auto-referencial sobre o papel dos intelectuais universitários.

**Palavras-chave:** 1. Pierre Bourdieu; 2. Distinção; 3. Classes sociais

### **Bourdieu’s Class Theory**

**Abstract:** The following paper by Dylan Riley discusses the limits of a “bourdian” interpretation in the social sciences from the point of view of social classes. Pointing out the fragility of this concept in Pierre Bourdieu’s work, Riley assumes that his intellectual strength comes not from his conceptual and theoretical framework, but from the identification between intellectuals at the universities and Bourdieu’s debate about distinction. Instead of proposing a Sociology of popular classes, the “bourdian” thinking offers a self-referent study about the role of a college intellectuality.

**Keywords:** 1. Pierre Bourdieu; 2. Distinction; 3. Social Classes

O que explica a enorme popularidade da teoria crítica de Bourdieu na academia estadunidense e, particularmente, na sociologia? Esse artigo considera duas respostas. A primeira afirma que Bourdieu oferece uma estimulante interpretação macrosociológica da sociedade contemporânea, em escala similar àquelas de Marx, Weber ou Durkheim. Entretanto, um exame detalhado demonstra que Bourdieu não atinge esse propósito. Seu trabalho não oferece nem uma análise de classe empiricamente fundamentada, nem uma explicação para a reprodução ou a mudança social. Então, concluo que a popularidade de Bourdieu não pode ser o resultado do poder de suas explicações. Há, entretanto, uma segunda resposta: a popularidade da sociologia de Bourdieu decorre das condições sociais específicas da academia nos Estados Unidos atualmente. Nesse contexto, no qual os intelectuais são recompensados por adotarem estratégias de distinção, no qual não possuem muitos laços organizacionais com os movimentos populares e no qual os seus interesses materiais repousam na defesa de seus privilégios, a sociologia de Bourdieu é altamente atrativa. Ela efetivamente coaduna com a experiência vivida dos acadêmicos e serve para articular os seus interesses políticos mais fundamentais.

Pierre Bourdieu foi um intelectual universal, cujas obras variam de explorações altamente abstratas e quase filosóficas a pesquisas por *surveys*, e cuja enorme influência contemporânea só é comparável àquela previamente desfrutada por Sartre ou Foucault. Nascido em 1930, em uma pequena cidade provincial do sudoeste da França, na qual seu pai trabalhava como carteiro, ele alcançou o cume da academia francesa, a *École Normale Supérieure* (ENS), capacitando-se para lecionar Filosofia em 1955. Diferentemente de muitos dos demais egressos da ENS de sua geração, Bourdieu não aderiu ao Partido Comunista, ainda que Jean-Claude Passeron, seu colaborador próximo, tenha participado de uma célula comunista heterodoxa organizada por Michel

Foucault e que ele mesmo tenha sido claramente influenciado pelo marxismo althusseriano nesse período (SWARTZ, 1997, p. 20).

Após a sua formatura, Bourdieu inicialmente planejava produzir uma tese sob a orientação do eminente filósofo da ciência e epistemólogo histórico Georges Canguilhem, mas a sua carreira filosófica foi interrompida pela convocação militar. O jovem acadêmico foi enviado para a Argélia, como uma clara punição por suas posições anticoloniais (*Ibid.*, 2013, p. 195), onde ele prestou o serviço militar por um ano e subsequentemente decidiu permanecer como professor conferencista na Faculdade de Letras de Argel (*Ibid.*, 1997, p. 22).

A experiência argelina foi decisiva para a sua formação intelectual tardia; lá ele se afastou da epistemologia em direção ao trabalho de campo, produzindo dois magistrais estudos etnográficos: *Sociologia da Argélia* e *Esboço de uma teoria da prática*. Entretanto, a oposição do jovem acadêmico à guerra da Argélia o colocou em perigo e, em 1959, ele retornou para a França, assumindo uma posição como professor assistente de Raymond Aron, em 1961 (*Ibid.*, 2013, p. 196).

Em 1964, Aron o convidou para administrar o seu Centro de Sociologia Histórica financiado pela Fundação Ford e, nos anos seguintes, Bourdieu reuniu ao seu redor uma plêiade de colaboradores (Luc Boltanski, Yvette Delsaut, Claude Grignon, Jean-Claude Passeron e Monique de Saint-Martin) que o ajudaria a estabelecer uma escola extraordinariamente poderosa e produtiva. Durante esse período, Bourdieu voltou sua atenção para o sistema educacional francês, produzindo (com Jean-Claude Passeron) dois trabalhos sobre a função reprodutora da educação: *Os herdeiros* e *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*.

Bourdieu rompeu com Aron em 1968 em resposta à sua conservadora condenação dos protestos estudantis daquele ano. Ao longo do final da década de 1960 e início da seguinte, Bourdieu estabeleceu as bases da sua posição dominante na sociologia francesa, publicando uma ampla gama de trabalhos abordando questões substantivas de teoria e metodologia. Em 1975, ele fundou a revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, que se tornou uma espécie de fábrica para os seus trabalhos e os de seus estudantes. No final dos anos 1970 e início dos 1980, suas principais obras maduras foram publicadas: *A Distinção*:

*crítica social do julgamento, Homo academicus, A nobreza do Estado, As regras da arte* entre muitas outras.

Durante a década de 1990, Bourdieu se radicalizou, tornando-se um intelectual orgânico da *esquerda da esquerda*, uma posição a partir da qual produziu *A miséria do mundo*, uma massiva série de entrevistas documentando a devastação causada pelo neoliberalismo na vida cotidiana das pessoas. Considerando esse perfil intelectual e político, é compreensível que Bourdieu seja um inevitável ponto de referência para a intelectualidade de esquerda contemporânea: um brilhante e incansável sociólogo que alia a sofisticação intelectual de um Lévi-Strauss ou Jean-Paul Sartre ao rigor empírico da etnografia e da pesquisa por *surveys* anglo-americanas, mantendo viva a venerável tradição francesa dos intelectuais engajados, especialmente ao se aproximar do fim de sua vida. De fato, a teoria social que ele criou sozinho corresponde, para a intelectualidade de esquerda contemporânea, ao que o neomarxismo representou para os estudantes dos anos 1960.

De forma peculiar, no entanto, Bourdieu, além de atrativo para a vanguarda, também instiga o impassível *mainstream* das ciências sociais americanas, cuja tolerância para importações da França é geralmente bastante limitada. O que explica esse apelo surpreendentemente amplo? Esse ensaio vai considerar duas explicações: a visão de que Bourdieu possui uma grande teoria sociológica (ou o que eu farei referência doravante como teoria macrossociológica) como aquelas de Marx, Weber ou Durkheim, e uma visão contrastante, que aponta as ressonâncias entre a sociologia de Bourdieu e as condições sociais que caracterizam as elites acadêmicas, especialmente nos Estados Unidos.

Teorias macrossociológicas se distinguem por suas ambições explicativas. Em particular, possuem três características: conectam divisões estruturais na sociedade a comportamentos observáveis; desenvolvem explicações para o fato de que, considerando essas divisões, as sociedades conseguem se reproduzir; e delineiam os processos através dos quais as sociedades mudam. Quando bem-sucedidas, essas teorias oferecem alguma explicação para a estratificação, a reprodução e a mudança social. A teoria de Marx da luta de classes e do modo de produção, a sociologia da dominação de Weber e a interpretação de Durkheim da divisão do trabalho, da anomia e da solidariedade social são

teorias macrossociológicas nesse sentido. A obra de Bourdieu também se apresenta como uma teoria desse tipo, mas um exame detalhado de seu trabalho revela que as suas explicações são frequentemente tautológicas ou frágeis. De fato, esse ensaio apoia decididamente a recente afirmação de Philip Gorski (2013a, p.13) de que “a obra de Bourdieu não contém uma teoria geral da mudança social”. Argumento, contudo, que isso nos traz um enigma: se a sociologia de Bourdieu é amplamente não explicativa, a sua popularidade atual não pode ser atribuída ao poder de sua macrossociologia.

Por isso, recorro a uma segunda explicação, sugerindo que o apelo de Bourdieu decorre da incomparável habilidade de sua obra para articular as experiências e as esperanças políticas das elites acadêmicas no período contemporâneo. Eu identifico três traços da sociologia de Bourdieu que a tornam atrativa para esse grupo. Em primeiro lugar, assim como as análises de redes, a sua ontologia social básica ecoa as experiências vividas dos acadêmicos de elite, que são os principais consumidores dessa teoria social. Em segundo lugar, a sociologia de Bourdieu sustenta a possibilidade de relevância política para uma intelectualidade pouco conectada às forças populares. Em particular, a sua concepção do poder simbólico promete uma transformação do mundo social por meio da transformação das categorias pelas quais o próprio mundo social é compreendido. A mudança social pode, então, ser alcançada sem a identificação de um agente externo não-acadêmico que conduza essa mudança. Em um período no qual tal agente social está longe de ser aparente, o apelo de atalhos políticos desse tipo é óbvio. Em terceiro lugar, a sociologia de Bourdieu oferece uma poderosa defesa dos privilégios da vida acadêmica. Uma parte considerável da energia política de Bourdieu foi devotada a defender a autonomia da academia: em um período inicial, a sua autonomia em relação à política; posteriormente, a sua autonomia em relação à economia. A sua sociologia, portanto, pode simultaneamente interpelar os impulsos reformistas da ala “engajada” da sociologia e os impulsos conservadores de sua ala profissional.

## Examinando a sociologia de Bourdieu como uma teoria macrossociológica

Antes de mergulhar na análise, é necessário introduzir a terminologia básica de Bourdieu. Embora possa parecer algo abstrato, é, infelizmente, indispensável para entender o seu trabalho. A sociologia de Bourdieu possui quatro conceitos centrais: *capital*, *habitus*, *campos* e *poder simbólico*.

*Capital* se refere a recursos. Bourdieu identifica três variedades principais: econômica (compreendida, basicamente, como ganhos em dinheiro e propriedades), social (basicamente entendida como conexões) e cultural (educação informal, objetos culturais e credenciais). Elas podem ser medidas em duas dimensões: quantidade e estrutura. Assim, agentes específicos podem possuir montantes maiores ou menores de capital, e esse capital pode ser estruturado em diferentes proporções. Segue-se daí que, embora dois agentes possam ter a mesma quantia total de capital, um deles pode possuir uma maior proporção de capital cultural e o outro, de capital econômico (BRUBAKER, 1985, p. 745-775; DESAN, 2013, p. 318-342). Geralmente, o volume e a estrutura do capital determinam a “posição no espaço social” de uma pessoa, ou a posição de classe. A divisão de classe primária no esquema de Bourdieu é entre aqueles com capital total alto ou baixo, mas dentro de cada uma dessas classes há uma diferenciação subsequente entre aqueles com uma proporção maior de capital econômico ou cultural. Supõe-se, portanto, que o conceito de capital fornece um mapa das principais divisões sociais na sociedade contemporânea.

*Habitus* é um conjunto de disposições pré-conscientes, incluindo gostos, autopercepção, posturas corporais, habilidades ou “competência prática”. O *habitus* é estabelecido primariamente na família, mas em sociedades “diferenciadas”, a escola também desempenha um papel-chave. Em geral, o *habitus* produz padrões de comportamento que reproduzem a posição já

ocupada pelo agente social (BOURDIEU; SAINT-MARTIN, 1976, p. 2-81).<sup>2</sup> Mais especificamente, o *habitus* traduz diferentes posições de classes, especificadas por diferentes formas de capital, em comportamentos observáveis.

*Campos* são jogos sociais agonísticos nos quais os agentes lutam entre si por algum bem socialmente definido, como lucro ou prestígio. Embora haja um número não especificado de tais campos, o campo econômico, o campo político e o campo da produção cultural estão entre os mais importantes. Bourdieu enxerga a realidade social como composta, fundamentalmente, por campos, e a ação social como ação nos campos. As consequências do uso generalizado dessa metáfora são profundas e eu as examinarei detalhadamente na seção subsequente.

O último pilar da sociologia de Bourdieu é o conceito de *poder simbólico*. O poder simbólico deriva da ausência de percepção do caráter historicamente contingente das relações sociais, especialmente as regras que organizam os campos particulares, que são tomadas como se fossem naturais (BOURDIEU, 1994, p. 1-19).<sup>3</sup> Essa ausência de percepção do caráter arbitrário das regras que organizam os campos é um elemento crucial na teoria da reprodução de Bourdieu.

Para resumir, o esquema conceitual geral de Bourdieu é este: os recursos de uma pessoa (capital) produzem uma estrutura de personalidade (*habitus*) que gera tipos particulares de comportamentos nos contextos de jogos sociais particulares (campos). Esses contextos são reproduzidos de forma estável, porque o processo que conecta capital, *habitus* e campo é sistematicamente distorcido por entendimentos subjacentes que servem para legitimar a desigual distribuição de recursos existente (poder simbólico). Bourdieu utiliza esses conceitos para desenvolver uma explicação da estratificação, da reprodução social e da mudança social. Sua ambição é desenvolver uma teoria social do

---

<sup>2</sup> A definição mais completa aparece em Bourdieu (1972, p. 178-179), quando ele escreve que o *habitus* deve ser “entendido como um sistema de disposições duráveis e transversais, o qual, integrando todas as experiências anteriores, funciona o tempo inteiro como uma matriz de percepções, apreciações e ações, e torna possível a realização de uma infinidade de tarefas, graças a transferências analógicas de esquemas que permitem a resolução de problemas que se apresentam da mesma maneira”. Para a noção do *habitus* como competência prática, ver Bourdieu (1991, p.142-146).

<sup>3</sup> Ver também Brubaker, (1985, p. 754-755).

mesmo escopo e poder que as teorias sociais clássicas de Marx, Durkheim e Weber. Ele foi bem-sucedido?

### Capital e *habitus*: uma nova teoria das classes?

Uma das afirmações fundamentais de Bourdieu é a de que o *habitus*, entendido como um sistema de disposições, apreciações e competências práticas, é o produto da posição de classe e, mais especificamente, o produto do volume e da estrutura do capital que os agentes possuem (BOURDIEU, 1980, p. 93).<sup>4</sup> O *habitus* é uma estrutura pré-consciente ou “mecanismo generativo” que opera de forma análoga em uma ampla gama de diferentes contextos (Bourdieu, 1984, p. 101; BOURDIEU; SAINT-MARTIN, 1976, p. 19) e, portanto, molda uma imensa variedade de comportamentos. O *habitus* fornece as estruturas básicas dos gostos culturais (BOURDIEU, 1977, p. 87);<sup>5</sup> incorpora um conjunto de conhecimentos tácitos<sup>6</sup> e, até mesmo, molda orientações para o corpo. Conforme escreve Bourdieu, “o *habitus* produz práticas individuais e coletivas, portanto, história, que é congruente com os esquemas engendrados pela história” (BOURDIEU, 1980, p.91). Sua afirmação, dessa forma, é a de que há uma íntima conexão entre esse profundo e poderoso esquema e a posição de classe. Sendo assim, seria possível demonstrar que diferentes *habitus* são o resultado de diferentes “volumes” e “estruturas de capital” possuídos pelos agentes em campos específicos.

---

<sup>4</sup> Aqui, Bourdieu diz que o *habitus* é “o produto de um tipo determinante de regularidades”. Em outro trabalho (BOURDIEU, 1984, p. 101), ele afirma que “as disposições... derivam da... posição no espaço econômico”.

<sup>5</sup> Nesse texto, Bourdieu descreve a formação do *habitus* em uma situação de ausência de um sistema educacional especializado que opera por meio da “ação pedagógica pervasiva”, gerando “competências práticas”. Em um trabalho posterior, ele escreve que “Na medida em que constitui um produto da incorporação do *nomos*, do princípio de visões e divisão constitutivas de uma ordem social ou campo, o *habitus* gera práticas imediatamente ajustadas a tal ordem, as quais a partir de então são percebidas pelo seu autor e também pelos demais como ‘certas’, corretas, adequadas, sem que sejam o produto da obediência a uma ordem, compreendida no sentido de um imperativo, a uma regra ou a leis” (BOURDIEU, 1991, p. 143).

<sup>6</sup> Há um bom resumo em Swartz (1997, p. 101-102).

Uma seara privilegiada para estudar o *habitus* é o gosto, porque gostos tornam tangíveis as disposições e esquemas de apreciação. Logo, como forma de demonstrar empiricamente a conexão entre classe e *habitus*, Bourdieu tenta demonstrar uma conexão entre posição de classe e diferenças em gostos estéticos (BOURDIEU; SAINT-MARTIN, 1976, p. 1). Seu trabalho nessa área, entretanto, padece de dois problemas. Bourdieu não consegue formular uma definição empiricamente operativa do termo “classe”, nem mostrar qualquer evidência robusta da existência do “*habitus*” no sentido de um “mecanismo generativo” que possa ser aplicado a numerosos domínios. Isso é mais evidente no livro que muitos consideram ser a sua obra-prima, *A Distinção*.

Seria de se esperar que um livro sobre classe e gosto, como *A Distinção*, começasse com uma conceituação do que é classe. A tese geral de Bourdieu é a de que a classe dominante, definida frouxamente como consistindo daqueles dotados de elevado capital cultural e econômico, possui um “gosto pela liberdade”, expresso em sua relação estetizante e desapegada com a cultura, ao passo que a classe dominada, consistindo daqueles que possuem um pequeno capital total, tem um “gosto pela necessidade”, expresso em um vínculo com objetos concretos e tangíveis (SWARTZ, 1997, p. 166-167). Essas afirmações são bastante ambíguas. Um problema é que Bourdieu infla tanto a noção de classe na obra, que termina minando sua utilidade como um conceito para a pesquisa empírica. Ele escreve:

“A classe social não é definida por uma propriedade (sequer pela mais determinante, como o volume e a composição do capital), nem por uma coleção de propriedades (sexo, idade, origem social ou étnica – proporção de negros e brancos, por exemplo, ou nativos e imigrantes –, renda, nível educacional, etc), nem mesmo por uma cadeia de propriedades que decorre de uma propriedade fundamental (posição nas relações de produção) em uma relação de causa e efeito, de condicionante e condicionado; mas pela estrutura das relações entre todas as propriedades pertinentes que confere valor específico a cada uma delas e aos efeitos que elas exercem sobre as práticas” (BOURDIEU, 1984, p. 105)

Uma afirmação similar aparece em um estudo preparatório anterior escrito com sua colaboradora Monique de Saint-Martin: “As variações das práticas, e dos gostos que elas revelam, relativas às classes ou às frações de classe (ver

Figuras 1 e 2) se organizam de acordo com uma estrutura que é homóloga às variações do capital econômico e acadêmico e à trajetória social” (BOURDIEU; SAINT-MARTIN, 1976, p. 1). Vale a pena analisar essas duas passagens com mais atenção. Na primeira, Bourdieu diz que as classes sociais não são “definidas” por qualquer propriedade particular, mas ao invés disso, pela “estrutura de relações entre todas as propriedades pertinentes”. Mas ele nunca explica quais “estruturas de relações” produzem quais classes. Indo além, ainda que ele invoque “propriedades pertinentes”, ele não fornece nenhuma explicação sobre quais “propriedades pertinentes” devem ser empregadas para distinguir as classes, então, invocar as relações entre elas não é particularmente esclarecedor.

A segunda passagem é igualmente problemática. Bourdieu ali acrescenta duas novas e não-teorizadas dimensões à classe: *capital acadêmico* e *trajetória*. Mas as suas relações com os capitais econômico e cultural, que são as suas principais dimensões da divisão social, não são explicadas. Por exemplo, não fica claro se o capital acadêmico é uma forma do capital cultural ou um tipo inteiramente separado de capital. É possível, por exemplo, ter pouco capital cultural, mas muito capital acadêmico? De qualquer forma, para compreender isso, o leitor é remetido às Figuras 1 e 2, que notoriamente também reaparecem em *A Distinção* como o “espaço das posições sociais” e o “espaço dos estilos de vida” (BOURDIEU, 1984, p. 128-129). Essas figuras aparentam mostrar uma correspondência entre gostos e classes no sentido “bourdieusiano”, mas como elas foram elaboradas de acordo com a imprecisa definição de classe acima apresentada, elas não podem demonstrar isso. As figuras contêm informações sobre números de filhos, horas trabalhadas por semana e o tamanho da cidade da qual a “classe” provém, tal como indicações sobre a expansão ou contração demográfica dos grupos ocupacionais em questão (o que é sinalizado por setas). Nenhuma dessas informações se relaciona claramente com “classe” no sentido em que Bourdieu a conceitualiza ou em qualquer outro sentido.

A tentativa de Bourdieu de explicar o *habitus* como resultado da classe é, portanto, viciada por fraquezas conceituais básicas. Ele não explica como seus indicadores de “classe” se conectam com o seu mapa teórico das classes. Assim, o seu esquema do espaço das posições sociais contém uma série de diferenças sociais aparentemente irrelevantes (do ponto de vista da análise de classe). Isso cria um sério problema para o seu trabalho sobre classe e gostos, porque, na

ausência de um conceito claro de classe, qualquer diferença de gosto que acompanhe qualquer dimensão social registrada nos seus *surveys* se torna uma evidência da diferença de classe no *habitus*. Então, de forma paradoxal para um livro frequentemente considerado como um clássico da teoria sociológica, *A Distinção* sofre de um erro comum na pesquisa social empiricista: os conceitos e indicadores que Bourdieu utiliza se embaralham de forma que qualquer conjunto de evidências pareceria ser compatível com o seu argumento. A teoria das classes e do *habitus* de Bourdieu, então, se ressent de conteúdo empírico, no sentido técnico de que não há clareza quanto a quais evidências se pode imaginar que seriam incompatíveis ou inconsistentes com a sua explicação. A proposição de que a posição de classe determina o *habitus* é, portanto, similar ao que Karl Popper notoriamente citou como exemplo de uma afirmação não-empírica: “Amanhã choverá ou não choverá aqui” (POPPER, 1968, p. 40-41). Sendo compatível com toda evidência concebível, a explicação de Bourdieu mina o seu estatuto explanatório.

Por vezes, Bourdieu parece tentar resolver esse problema recorrendo à afirmação tautológica de que o *habitus* seria, em realidade, um indicador da classe, em vez de resultar dela. Há uma salvaguarda conceitual para essa afirmação em grande parte de seu trabalho. Bourdieu frequentemente discute o *habitus* como uma internalização da posição de classe e, em seu trabalho sobre o capital, fala do *habitus* como uma forma incorporada do capital (BOURDIEU, 2002, p. 280-291). Nesse caso, diferenças de gosto presumivelmente seriam elas mesmas um indicador do “*habitus* de classe” (BRUBAKER, 1985, p. 767). Sendo assim, Gorki afirma que “na visão de Bourdieu, a posição social [classe] influencia a disposição individual [*habitus*] e vice-versa [!], *ad infinitum*, quando não de forma totalmente determinante ou inelutável” (*Ibid.*, 2013b, p. 254). Entretanto, isso obviamente presumiria o “classismo” do *habitus*, que é precisamente o que a análise de Bourdieu deveria demonstrar. Definir o *habitus* como uma “incorporação” da classe significa minar o intuito explanatório da demonstração de uma relação entre ambos.

Esses problemas de conceituação não são preocupações teóricas abstratas. Eles introduzem uma profunda ambiguidade no tocante a elementos específicos das evidências de Bourdieu. Por exemplo, entre as suas evidências mais fortes está uma tabela mostrando diferenças no percentual de respondentes que

descreveram certos objetos como potencialmente constituindo uma “boa foto”. Bourdieu dividiu os respondentes em três “classes” ou grupos de ocupações. Esses foram: as classes populares, as classes médias (artesãos, trabalhadores de escritórios, técnicos e a “nova pequena-burguesia”) e as classes altas (empregadores independentes, engenheiros, profissionais liberais e professores. Os resultados da tabela foram sugestivos, mostrando que apenas 1% dos artesãos consideraram que um acidente automobilístico poderia render uma boa foto, enquanto 17% dos professores e produtores artísticos assumiam essa visão. De forma similar, enquanto 37% dos educadores e produtores artísticos pensavam que repolhos poderiam gerar uma boa foto, apenas 7% dos respondentes da classe trabalhadora pensavam dessa forma (BOURDIEU, 1984, p. 526).

Ao explicar esse padrão, Bourdieu afirma que a “capacidade de pensar como belo ou, melhor, como suscetível de uma transformação estética... é fortemente ligada ao capital cultural herdado ou *academicamente adquirido*” (*grifos do autor*) (BOURDIEU; SAINT-MARTIN, 1976, p. 2). Note-se o sintomático deslizamento entre “herança” e “aquisição escolástica”. É preciso ressaltar que apenas a primeira dessas interpretações é consistente com o conceito de Bourdieu do *habitus* como determinado (em parte) pelo “capital cultural”. Isso se dá porque o *habitus* de classe não é algo adquirido em um processo educacional secundário. De fato, em um trabalho anterior, Bourdieu especificamente rejeitou a noção de que o *habitus* possa ser fundamentalmente alterado por meio da educação; as escolas, de acordo com ele, em larga medida, transmitem as diferenças pré-existentes no “*habitus* primário” criado pela socialização inicial (BOURDIEU; PASSERON, 1977, p. 43).<sup>7</sup> Portanto, o “capital cultural academicamente adquirido” não é efetivamente capital cultural de forma alguma: é simplesmente o treinamento escolar. As evidências de Bourdieu relativas às fotografias, então, embora estejam entre os mais

---

<sup>7</sup> Nesse ponto, os autores argumentam que as escolas reproduzem desigualdades porque o sucesso de cada estudante depende da correspondência entre as suas experiências pedagógicas iniciais (o que eles denominam de “*habitus* primário”) e as expectativas pedagógicas da escola: “O sucesso de toda educação escolar... depende, fundamentalmente, da educação previamente adquirida nos primeiros anos de vida, mesmo que, e especialmente por isso, o sistema educacional negue essa primazia em sua ideologia e prática, tornando a trajetória escolar uma história desprovida de pré-história.

significativos dados de *A Distinção*, são dificilmente decisivas, dada a sua compatibilidade com duas explicações inteiramente diferentes, e fundamentalmente opostas, dos padrões das respostas.<sup>8</sup> É possível que as evidências fornecidas pelos *surveys* de Bourdieu sejam profundamente antitéticas à teoria do *habitus*, porque o que elas podem mostrar é a importância da pedagogia, em lugar das condições de classe.<sup>9</sup>

Indo além, toda a noção de um *habitus* coerente, determinado pela classe ou qualquer outra coisa, não é bem sustentada pelas evidências de Bourdieu. Para lembrar, o *habitus* não pode ser indicado por diferenças em uma seara particular de gostos. Como se trata de um “mecanismo generativo”, ele deveria produzir diferenças similares em uma ampla variedade de áreas. Para sustentar esse ponto, Bourdieu apresenta evidências não apenas sobre gostos, mas também sobre a frequência de várias atividades: “faça você mesmo”, “fotografia”, “discos”, “pintura”, “instrumento musical”, “Museu do Louvre e galeria de arte moderna”, “música leve” e “notícias”. Aqui, as evidências de Bourdieu demonstram algumas diferenças intrigantes. Nesse sentido, enquanto 63% da classe trabalhadora relatou praticar atividades do tipo “faça você mesmo” frequentemente, apenas 40% das classes altas o fizeram. Similarmente, enquanto 16% dos educadores e produtores artísticos informaram pintar, apenas 4% dos respondentes da classe trabalhadora o fizeram (BOURDIEU, 1984, p. 532).

Mas as evidências dos *surveys* de Bourdieu não sugerem diferenças similares em gostos através de searas amplamente variadas, ou mesmo no interior de uma mesma área de gostos. Sendo assim, na área das atividades culturais, as evidências mostram que a frequência a museus é significativamente tributária da “classe” (no sentido amplo de grupos de ocupações), mas a

---

<sup>8</sup> Paul Dimaggio e Michael Useem (1978, p. 141-161) oferecem uma explicação para a relação entre classe e gosto de acordo com as bases dessa segunda interpretação. Os autores argumentam que as diferenças de classe no gosto são, em larga medida, o resultado das diferenças no acesso à educação.

<sup>9</sup> Paul Dimaggio (1979, p. 1460-1474) ressaltou que Bourdieu não apresenta nenhuma evidência real do *habitus*: “Bourdieu sugere uma miríade de maneiras pelas quais a socialização pode, em geral, formar profundas estruturas de personalidade e percepção. Entretanto, como ele não estabelece nenhuma relação empírica entre as classes sociais e as primeiras experiências infantis, parece prematuro sustentar que o *habitus* das diferentes classes sociais seja *fundamentalmente* distinto”.

fotografia e os filmes caseiros mostraram relativamente pouca diferenciação de classe, com 50% da classe trabalhadora engajada nessa atividade, comparado com 59% das classes médias e 65% das classes altas (*Ibid.*, 1984, p. 532).

Mesmo em áreas rigidamente delimitadas, como os gostos por filmes, a ideia de um mesmo *habitus* de classe transversal não parece se sustentar. Por exemplo, um questionário sobre os “filmes vistos” que dividiu os respondentes em quatro categorias (“serviços sociais e médicos”, “executivos comerciais júnior e secretários”, “trabalhadores de escritórios” e “pequenos lojistas e artesãos” – categorias, uma vez mais, que possuem apenas uma relação distante com a teoria de Bourdieu) descobriu que as preferências por certos filmes diferiam entre esses grupos (*O processo, O Vício e a Virtude e O Bandido Giuliano*). Entretanto, outros filmes no mesmo questionário eram apreciados pelos quatro grupos ocupacionais (*Ibid.*, 1984, p. 361).

Essa breve discussão das evidências de Bourdieu sugere que elas são insuficientes para sustentar a sua afirmação de que existiam “*habitus* de classe” distintivos na França dos anos 1960 e 1970. Em alguns itens bastante específicos, houve diferenças, mas essas podem ter tido tanta relação com o acesso à educação, tempo livre e recursos quanto com o profundo esquema generativo do “*habitus* de classe”. De fato, Bourdieu mostra poucas evidências de um *habitus* consistente e transversal de qualquer tipo operando de forma similar em meio às diferentes atividades culturais. Em lugar disso, alguns tipos de atividades e gostos parecem relevantes para a classe, enquanto outros muito menos.

Conforme foi apontado por um dos mais perceptivos interlocutores de Bourdieu, “A ocupação [em *A Distinção*] se correlaciona com hábitos de consumo e indicadores de disposições, mas frequentemente de forma bastante fraca” (BRUBAKER, 1985, p. 766-767). Em síntese, Bourdieu produz muito pouca evidência para demonstrar que diferentes classes, concebidas a partir de posses diferenciais de capital cultural e econômico, produzem *habitus* diferentes. Não apenas as categorias ocupacionais em seus questionários têm uma relação indeterminada com o seu conceito de classe, mas também as suas evidências empíricas não indicam de forma persuasiva a existência de um “mecanismo generativo” unificado do gosto.

A discussão até esse ponto presumiu que o principal projeto de Bourdieu em *A Distinção* e nos seus estudos relacionados foi mostrar que o *habitus* estava enraizado em diferenças de classe. Mas, simultaneamente, ele apresenta uma segunda explicação muito diferente. Após a primeira metade do livro apresentar a teoria do *habitus* e tentar documentá-la, o capítulo seis se inicia com a afirmação desconcertante de que “As diferentes classes sociais diferem entre si não tanto pelo grau segundo o qual reconhecem a cultura, mas pelo grau segundo o qual a conhecem” (BOURDIEU, 1984, p. 318).<sup>10</sup> Essa diferença entre conhecimento (*connaissance*) e reconhecimento (*reconnaissance*) forma a base para a “boa vontade cultural” que Bourdieu sustenta ser característica da pequena-burguesia. Basicamente, o seu argumento aqui é o de que uma ampla gama de gostos por produtos que articulam boa qualidade e fácil compreensão é orientada pela busca por substitutos para a alta cultura legítima. Isso conduz a uma taxa particularmente alta de consumo de objetos culturais “pretensiosos”, objetos que pretendem ser algo distinto do que de fato são: kitchenettes em oposição a cozinhas, coleções de selos em oposição a coleções de arte, cantos decorados em oposição a quartos (BOURDIEU, 1984, p. 251-253; BOURDIEU; SAINT-MARTIN, 1976, p. 37).

Bourdieu continua nessa linha de análise quando argumenta que o *habitus* da classe trabalhadora é marcado por uma “aceitação da dominação”, evidenciada não apenas pela “ausência de bens de luxo”, mas também pela “presença de numerosos substitutos baratos para esses bens raros, ‘vinho branco espumante’ em lugar de champanhe, couro artificial em lugar de couro verdadeiro, reproduções em lugar de pinturas.” De acordo com ele, esses são “índices de uma despossessão em segunda potência, que aceita a definição dos bens dignos de serem possuídos” (BOURDIEU, 1984, p. 386).

Essas passagens provocaram críticas intensas por serem “condescendentes” e por se chocarem com evidências consideráveis da autonomia cultural da classe trabalhadora (ALEXANDER, 1995, p. 178). O que tem sido menos notado é o quão profundamente a análise de Bourdieu da boa vontade cultural contradiz a sua explicação anterior do *habitus* de classe. De fato, todos os seus escritos sobre a cultura são marcados por duas afirmações formalmente incompatíveis: de um

---

<sup>10</sup> Bourdieu e Saint-Martin (1976, p. 36) apresentam o mesmo argumento.

lado, que cada classe, ou de forma mais ampla, grupo social, possui *seu próprio habitus* e, logo, *seus próprios* esquemas de percepção e apreciação (gostos); de outro lado, que a pequena-burguesia e a classe trabalhadora são dominadas pelos esquemas e percepções da classe dominante. Evidentemente, no entanto, para serem culturalmente dominadas, a pequena-burguesia e a classe trabalhadora precisam compartilhar, pelo menos, alguns elementos do *habitus* da classe dominante, posto que um dos elementos-chave do *habitus* é composto precisamente por aquelas “categorias de percepção e apreciação” (BOURDIEU, 1984, p. 101) por meio das quais objetos culturais particulares passam a ser reconhecidos como legítimos. Se as diferentes classes realmente tivessem diferentes *habitus*, conforme é sugerido pela primeira posição de Bourdieu, não poderia haver nenhuma relação de dominação cultural entre elas. Cada classe simplesmente habitaria um universo simbólico paralelo com os seus próprios “valores”. Ao contrário, se existem relações de dominação cultural entre classes, elas precisam compartilhar amplamente o mesmo *habitus*. Sustentar os dois argumentos simultaneamente é incoerente.

A explicação de Bourdieu para a relação entre *habitus* e classe, em suma, padece de três problemas básicos. Primeiro, como ele não oferece uma clara conceituação de classe, permanece obscuro o modo pelo qual as diferenças de gostos que ele encontra se relacionam com as diferenças de classe. Segundo, mesmo aceitando que as categorias ocupacionais que ele utiliza *de fato* representam classes em algum sentido, os padrões que ele encontra são incompatíveis com a teoria do *habitus*. Bourdieu não apresenta evidências de que os respondentes possuam um “mecanismo generativo” que pode ser percebido em operação através de diferentes domínios da cultura. Na realidade, as evidências dele apontam para a direção oposta: que algumas formas muito específicas de prática cultural estão fortemente ligadas a alguns grupos ocupacionais, enquanto outras não estão. Terceiro, Bourdieu trabalha implicitamente com dois modelos incompatíveis de relações entre cultura e classe, um que concebe o *habitus* como estratificado pelas classes e outro que o concebe como compartilhado pelas classes. Portanto, em um sentido básico, a sociologia de Bourdieu não é bem-sucedida como uma teoria macrossociológica, porque ela não consegue conectar as divisões socioestruturais subjacentes ao comportamento observável.

## O não-reconhecimento e o sistema escolar: a explicação de Bourdieu para a reprodução

Nesse ponto, passo a me dedicar a avaliar o trabalho de Bourdieu no tocante à segunda dimensão: a sua explicação da reprodução social. Bourdieu, evidentemente, reconhece a pervasiva desigualdade de classe do capitalismo moderno. Isso impõe um problema muito familiar para a tradição do marxismo ocidental. Considerando as óbvias desigualdades e injustiças do capitalismo contemporâneo, como é possível que tais sociedades se reproduzam de forma estável ao longo do tempo? (BOURDIEU, 2012a, p. 259) A resposta de Bourdieu a esse enigma inegavelmente real é o poder simbólico, o qual pode ser melhor compreendido como, nas palavras de Mara Loveman, “a capacidade de fazer aparecer como natural, inevitável e, portanto, apolítico, o que é um produto da luta histórica” (LOVEMAN, 2005, p. 1651-1683). A explicação de Bourdieu para o poder simbólico se aproxima da teoria da ideologia do marxista francês Louis Althusser (1970, p. 164). Bourdieu, como Althusser, afirma que o não-reconhecimento do mundo social é uma pré-condição para a ação; logo, um entendimento falso, imaginário ou incorreto do mundo social é a condição universal básica dos atores na sociedade capitalista. Indo além, como Althusser, ele enfatiza que essa condição de não-reconhecimento universal é reforçada pelo sistema educacional. Portanto, a escola é o mecanismo institucional central da reprodução social sob o capitalismo. Para considerar essa explicação da reprodução social, é necessário primeiro obter uma compreensão geral da razão pela qual Bourdieu pensa que o não-reconhecimento é universal.

Bourdieu enxerga essa questão como universal, porque, como notado anteriormente, ele enxerga a sociedade como composta por um conjunto de jogos chamados campos. Cada campo, como um jogo, tem as suas próprias regras e recompensas. Assim, por exemplo, o campo da economia é definido por uma luta competitiva entre empresas por lucros. Mas há também um campo da produção cultural, um campo intelectual e um campo do poder político. Cada campo desses possui recompensas análogas aos lucros, como o prestígio intelectual ou o poder político (BOURDIEU, 1988, p. 11; SALLAZ;

ZAVISCA, 2007, p. 21-41). A ubiquidade dos campos sustenta a ubiquidade do não-reconhecimento; para ser um jogador em um jogo, uma pessoa não pode constantemente questionar as regras do próprio jogo, apontando a sua natureza arbitrária ou historicamente construída. Questionar as regras do jogo significaria não mais jogar, mas observar (BOURDIEU, 1980, p. 56-57). Na concepção de Bourdieu, jogadores nos jogos não reconhecem o caráter arbitrário das regras que orientam as suas ações, tomando-as como dados inquestionáveis. Em suma, se ser um ator social é o mesmo que ser um jogador em um jogo, e ser um jogador em um jogo requer a submissão às regras arbitrárias do jogo, então, a ação implica o não-reconhecimento.

Por certo, existem elementos ambíguos nessa explicação sobre o não-reconhecimento. (Jogar basquete realmente requer que uma pessoa suprima a percepção de que as regras do jogo são um produto arbitrário da história?). Mas a pergunta realmente fundamental é diferente: os jogos agonísticos (campos) são uma boa metáfora para a vida social em geral?<sup>11</sup> É surpreendente que essa questão seja colocada tão raramente, considerando o montante de energia que os acadêmicos já devotaram para definir campos, clarificar ambiguidades no uso do termo por Bourdieu e empregar a noção em trabalhos empíricos. A metáfora lúdica que subjaz à ideia de campo e o seu corolário do não-reconhecimento universal permanece sendo uma suposição não analisada em grande parte da literatura sobre Bourdieu e influenciada por ele.

Um problema geral com a visão lúdica ou do campo no social é que existem muitas zonas da vida social que não são configuradas como jogos. Uma delas é o mundo do trabalho, no sentido da transformação material e da criação. Até mesmo sob as condições mais alienantes e exploradoras, o trabalho envolve um esforço coletivo para a transformação e é, portanto, orientado para um projeto, não para a “tomada de posições” ou “distinção” em um campo. Além disso, não é claro porque a participação no processo do trabalho requerer o não-reconhecimento como submissão às regras do jogo, como nos campos de Bourdieu. De fato, os processos de trabalho efetivos, como Marx e Weber

---

<sup>11</sup> Para uma crítica penetrante da aplicação da metáfora lúdica à sociedade, ver Perry Anderson (1980, p. 56-57).

claramente perceberam, requerem o constante e reflexivo monitoramento das consequências de várias possibilidades de ação.

Outro tipo-chave de ação que parece escapar à metáfora do campo são os movimentos sociais, especialmente os movimentos sociais revolucionários, os quais frequentemente são explicitamente orientados para identificar e desafiar regras anteriormente não reconhecidas do jogo social. Tal como no caso do trabalho, a ação social aqui parece requerer uma *ruptura* com o não-reconhecimento, ao invés de se submeter a ele.

Um último tipo de interação social externa à metáfora do campo é a interação orientada para a comunicação. Novamente, esse tipo de estrutura social não pode ser entendido como um campo de competição no sentido “bourdieusiano”, porque o entendimento mútuo é o resultado da interpretação mútua e da empatia, mas não da distinção agonística.

Tudo isso sugere que a teoria da reprodução social de Bourdieu é altamente questionável na medida em que ela depende da universalização da metáfora lúdica do campo. Há poucas razões para pensar que jogos competitivos, e o necessário não-reconhecimento que ocorre neles de acordo com Bourdieu, exaurem a totalidade das relações sociais; como consequência, parece implausível que o poder simbólico como não-reconhecimento possa funcionar como uma explicação geral da reprodução social.

Complementando a ideia geral desse não-reconhecimento, Bourdieu oferece uma teoria mais específica e institucionalmente enraizada da reprodução, ao focar o sistema educacional. Ele postula que haveria uma transformação fundamental na sociedade moderna, passando de um modo de “reprodução familiar” para um de “reprodução escolar”. No modo de reprodução familiar, recursos e propriedades são transmitidos pela família. No modo de reprodução escolar, eles são, ao menos parcialmente, investidos em uma educação que, então, fornece ao herdeiro um certificado. Bourdieu argumenta que esse segundo modo fornece muito mais legitimidade às classes dominantes do que o modo familiar, e que tal legitimidade aumenta à medida que o sistema educacional se torna mais autônomo em relação ao controle direto da classe economicamente dominante (BOURDIEU; PASSERON, 1990, p. 152-153; BOURDIEU, 1998, p. 383). Bourdieu e Passeron apresentam o argumento da seguinte maneira:

“Não há nada mais adequado do que o sistema de provas para inspirar o reconhecimento universal da legitimidade dos vereditos acadêmicos e das ordens hierárquicas que eles legitimam, uma vez que ele leva os autoeliminados a se considerarem como fracassados, ao mesmo tempo em que permite aos escolhidos entre um pequeno número de candidatos elegíveis que concebam a sua seleção como prova do mérito ou de um “dom” que os teria levado a serem selecionados em quaisquer circunstâncias” (BOURDIEU; PASSERON, 1990, p. 162).

Escolaridade e exames, então, traduzem as desigualdades de classe em desigualdades de mérito, legitimando tais desigualdades aos olhos tanto das classes dominantes, quanto das subordinadas. De acordo com Bourdieu, em larga medida, a classe dominante contemporânea é uma elite titulada (BOURDIEU; PASSERON, 1990, p. 166-167; BOURDIEU, 1998, p. 384-385). Vale lembrar que esse é, também, o argumento de Althusser: para ele, a escola, como aparato ideológico de Estado, é a principal instituição na reprodução do capitalismo.

Uma discussão de fôlego acerca do papel da escolaridade na reprodução capitalista ultrapassaria o escopo desse artigo. Entretanto, cabe ressaltar dois pontos. O primeiro é que a explicação de Bourdieu da reprodução através da escolaridade é fortemente dependente do caso francês. O sistema escolar francês, com o seu enorme prestígio e grau relativamente elevado de autonomia em relação à classe empresarial, é fortemente associado com a dinâmica particular do desenvolvimento social francês, caracterizado desde 1789 por um Estado poderoso e centralizado, servido por uma camada burocrática altamente educada e um capitalismo industrial relativamente insofocado. Assim, embora possa ser verdade que, em função desse padrão particular de desenvolvimento, os títulos acadêmicos desempenham um papel absolutamente crucial na legitimação das relações sociais capitalistas na França, há pouca razão para enxergar isso como um fenômeno geral.<sup>12</sup> Entretanto, a reprodução capitalista certamente é um fenômeno geral, o que torna dubitável uma invocação do

---

<sup>12</sup> “O desenvolvimento da educação secundária e superior na França e na Alemanha durante o século XIX não esteve direta e funcionalmente conectado ao crescimento econômico.” (RINGER, 1992, p. 55).

sistema escolar como uma explicação adequada da reprodução capitalista enquanto tal. Tem havido pouca correlação, mesmo nos níveis mais altos, entre superar os competidores, a condição *sine qua non* para o sucesso capitalista, e o sucesso educacional entre empresários/empreendedores. De fato, a cultura da classe capitalista dos Estados Unidos tende a menosprezar a formação universitária em relação à experiência prática na indústria; mas isso tem tido poucas consequências negativas para a legitimação do capital nos Estados Unidos.

O segundo problema da explicação de Bourdieu para a reprodução é mais analítico. Embora a questão da reprodução social efetivamente só tenha sentido no contexto de uma teoria do capitalismo como intrinsecamente atravessado por conflitos, desigual e instável, Bourdieu nunca teorizou o capitalismo. De fato, o termo *capitalismo*, em contraste com *capital*, não aparece quase nunca em sua obra. Essa lacuna enfraquece a sua explicação da reprodução, porque ele deixa de enxergar que existem razões materiais muito boas para os produtores diretos apoiarem os capitalistas, independentemente do sistema educacional ou da incompreensão.<sup>13</sup> Como os lucros capitalistas são a condição para o crescimento econômico e para o emprego, é possível que seja do interesse material de trabalhadores individuais ou grupos de trabalhadores apoiar os lucros e, *a fortiori*, as relações de propriedade capitalistas. Como consequência, o capitalismo, mais do que os demais sistemas de produção, possui uma potencial “base material para o consenso” – independentemente de quaisquer outros mecanismos (PRZEWORSKI, 1986, p. 138-139).

Por fim, a negligência de Bourdieu em relação à democracia eleitoral como um potencial mecanismo de reprodução social também é digna de menção. Note-se, de saída, que a democracia, no sentido schumpeteriano básico, de um sistema institucional para estabelecer uma alternância entre elites políticas, é quase completamente ausente da obra de Bourdieu (PRZEWORSKI, 2010, p. 27-28. SCHUMPETER, 1962, p. 269). Em seu monumental curso *Sobre o Estado*, Bourdieu menciona de passagem a democracia na sua discussão da opinião pública, durante seu breve sumário da obra de Barrington Moore, e como uma ideologia do imperialismo americano (BOURDIEU, 2014, p. 81-82 e 159-160). Em

---

<sup>13</sup> Para uma explicação exemplar, ver Vivek Chibber (2017).

outro trabalho, ele desenvolve a ideia de campo político, e uma sofisticada explicação das relações entre lideranças partidárias e seguidores (EMIRBAYER; SCHNEIDERHAN, 2013, p. 140-144). Mas, mesmo nesse artigo seminal, onde se poderia esperar que houvesse uma discussão dos sistemas partidários, do voto e dos parlamentos, não há quase nenhuma análise dessas questões; em lugar disso, a discussão dele se dirige à ideia de que os representados são expropriados de seus meios de representação política (BOURDIEU, 1981, p. 3-24). Com efeito, mesmo um observador com elevadas doses de boa vontade admite que a sua obra ignorou os tópicos clássicos da sociologia política, limitando seu impacto nesse campo.<sup>14</sup>

Essa negligência em relação à democracia é particularmente surpreendente, porque as eleições parecem ser muito mais diretamente relacionadas com a legitimação da autoridade política, do que o sistema escolar (BOURDIEU, 2012, p. 194; 216-219; 259-260); de fato, eleições são um exemplo-chave da ampliação das “cadeias de legitimação” (*Ibid.*, 2012, p. 131), que ele entende como cruciais para a estabilidade da moderna ordem política. As eleições instituem uma igualdade política quase fictícia, que mascara as desigualdades reais e faz com que os Estados apareçam como expressão de uma nação constituída por cidadãos formalmente iguais. Nas eleições, os indivíduos não aparecem como membros de classes sociais ou outros grupos de interesse (ANDERSON, 1976, p. 5-79 e THERBORN, 2008, p. 113). Assim, os pleitos eleitorais estabelecem uma relação altamente individualizada com o Estado, criando problemas fundamentais para os movimentos coletivos que pretendem superar ou transformar o poder estatal e o capitalismo. Nas democracias eleitorais, os interesses de classe são delegados a representantes desses interesses e nem as classes, nem as massas, de forma geral, exercem pressão política direta sobre o Estado (PRZEWORSKI, 1986, p. 13-14).

Seria difícil argumentar, então, que Bourdieu oferece uma explicação convincente da reprodução capitalista. Como a sua teoria é baseada na

---

<sup>14</sup> “De fato, Bourdieu não devota muita atenção a manifestações públicas, greves, polícia, exército, prisões ou guerras. Tampouco devota muita atenção àquelas unidades políticas, como legislaturas ou constituições, comumente tratadas como instituições pelos cientistas políticos. Excetuando-se o ato de delegar poder, Bourdieu não devotou muita atenção a dimensões do processo político como tomada de decisões, construção de coalizões ou seleção de lideranças” (SWARTZ, 2006, p. 84-89).

incompreensão, ela se alicerça em uma implausível extensão da metáfora lúdica do campo para todas as relações sociais. Na medida em que é baseada no sistema escolar, ela generaliza a especificidade do caso francês, enquanto ignora os poderosos mecanismos econômicos e políticos que também operam para estabilizar o capitalismo. Assim, a teoria de Bourdieu não é capaz de preencher o segundo critério para definir uma teoria macrossociológica. Ele não possui uma explicação para a reprodução social.

### Privação relativa e os intelectuais: uma teoria "bourdieusiana" da transformação social?

Agora, me dedico ao entendimento de Bourdieu da transformação social. É necessário começar apontando que a metáfora do campo cria severos obstáculos para qualquer explicação convincente da mudança social, porque ao reduzir a vida social a um jogo agonístico, ela impede a própria possibilidade de ação coletiva e dotada de um propósito, posto que toda ação é constituída pela tomada de posição em um campo cujas regras são tratadas como inquestionáveis.<sup>15</sup> Sendo assim, qualquer explicação da mudança social que Bourdieu produz precisa se sustentar sem uma noção forte de agência coletiva.

Os limites que a metáfora do campo colocam para uma teoria da transformação são melhor demonstrados pelo exame da sociologia política de Bourdieu, onde ele a emprega extensivamente. A sua afirmação central sobre a política é a de que as oposições entre representantes políticos explicam muito mais sobre as visões deles, do que as suas relações com as suas bases eleitorais ou sociais. Para entender qualquer posição política específica, portanto, "É, pelo menos, tão necessário conhecer o universo de posições oferecidas pelo campo quanto as demandas dos leigos (a 'base') aos quais aqueles responsáveis por tomarem tais posições são os representantes declarados: a tomada de uma posição, e a própria palavra expressa isso maravilhosamente, é um ato que não possui nenhum significado, exceto relacionalmente e, pela diferença, no espaço

---

<sup>15</sup> Jacques Rancière (2007, p. 258) ressalta que as classes, para Bourdieu estão sempre lutando, mas sem reconhecer que são, na realidade, classes. O resultado, ele argumenta, é um "marxismo parmenidiano", com classes, mas desprovido de história.

da distinção” (BOURDIEU, 1981, p. 5). São, portanto, as posições diferenciais no campo da política que explicam por que os políticos lutam. Há uma óbvia verdade nessa abordagem, ainda que ela não tenha sido formulada originalmente por Bourdieu (*Ibid.*, 1981, p. 22; *Ibid.*, 1985, p. 723-744).<sup>16</sup>

Entretanto, ao tratar a política como um jogo eleitoral ou “campo”, Bourdieu está lamentavelmente despreparado para abordar os eventos políticos decisivos que criaram o mundo moderno e precisam ser ressaltados por qualquer explicação plausível da mudança social: a Guerra Civil Inglesa, a Revolução Americana e a Guerra Civil, a Revolução Francesa, a Unificação Alemã ou o *Risorgimento* Italiano. Essa lacuna explicativa não é acidental, nem tem relação com a ausência de evidências apropriadas ou com uma aversão à “filosofia da história”, como o próprio Bourdieu por vezes sugere. Trata-se, ao invés disso, de uma consequência da metáfora do campo. Essa metáfora não pode ser utilizada para explicar essas lutas revolucionárias, porque elas rompem com o padrão de uma tomada de posição em um contexto institucional estabelecido que é o domínio exclusivo da sociologia política de Bourdieu. Não é surpreendente, então, que ainda não haja uma teoria “bourdieusiana” da revolução, da democratização ou da ascensão do autoritarismo. Os tipos de processos sociais que produzem esses desfechos transcendem completamente as lutas intracampos.

Sem o mecanismo da ação coletiva, Bourdieu se vê diante de duas opções para explicar a mudança, empregando ambas. A primeira é invocar o conceito de diferenciação: “Na minha elaboração da noção de campo, eu insisti em um processo que Durkheim, Weber e Marx descreveram, qual seja, o de que com o avançar das sociedades no tempo, elas se diferenciam, gerando universos especiais e autônomos – esse é uma das poucas leis tendências sobre as quais eu penso que nós podemos concordar” (*Ibid.*, 2012, p. 318). Deixando de lado a absurda noção de que Marx e Weber pensaram a diferenciação como uma “lei tendencial” sem qualquer elaboração adicional, o que é surpreendente nessa afirmação é o vazio de sua arrogância de matiz comteano. No lugar de uma explicação, Bourdieu invoca um processo sem agente que se desdobra “com a

---

<sup>16</sup> A dívida do primeiro texto em relação a Michels é escandalosamente óbvia. Entretanto, como ocorre com a maioria das dívidas intelectuais de Bourdieu, ele descarta a fonte de suas ideias em uma nota de rodapé.

avançar das sociedades no tempo.” Essa explicação da mudança social não é uma explicação de forma alguma.

A segunda explicação de Bourdieu para a mudança se afasta da macrodinâmica da diferenciação, enfocando os agentes engajados em um campo competitivo. Nessa explicação, a qual Bourdieu denomina o “efeito de histerese”, a mudança social ocorre porque os atores seguem estratégias que são mal adaptadas ao estado vigente no campo onde eles atuam. O melhor exemplo desse segundo tipo de argumento está na análise de Bourdieu sobre a crise de 1968. Ele argumenta que a crise foi o produto da superprodução de portadores de diplomas acadêmicos após 1960, os quais desenvolveram expectativas irrealistas para as suas carreiras, porque a expansão demográfica estava reduzindo o valor dos seus títulos, enquanto as expectativas de carreira deles estavam alinhadas a um estado anterior do campo acadêmico. Os diplomados franceses, então, experimentavam uma forma de falsa consciência. Eles pensavam que os seus diplomas possibilitariam o acesso a certas posições que estariam disponíveis para eles em um estado anterior do campo, mas tais posições escasseavam na medida em que mais pessoas obtinham educação superior. Como consequência, os diplomados descobriram que os seus títulos valiam muito menos do que eles esperavam. Essa decepção os levou a formar uma aliança com intelectuais não-acadêmicos e a classe trabalhadora contra o sistema educacional (*Ibid.*, 1988, p. 162-180). Os variados movimentos de esquerda que atravessaram a França nesse período foram o resultado de uma incompreensão, que levou agentes em posições “homólogas” no espaço social (diplomados, intelectuais não-acadêmicos e a classe trabalhadora) se perceberem como similares (*Ibid.*, 1988, p. 175-177).<sup>17</sup>

Esse argumento apresenta tanto um problema teórico geral, quanto uma séria fraqueza empírica. O problema teórico é que não há explicação para as razões pelas quais o campo mudou – a explosão do número de diplomados. Além disso, Bourdieu não oferece nenhuma explicação para que aqueles três conjuntos de atores repentinamente tenham se percebido em uma posição “homóloga”. A revolta estudantil de 1968 foi, afinal de contas, parte de um movimento global contra o capitalismo e o Estado, o qual permanece ausente

---

<sup>17</sup> Ver também a síntese de Alexander (1995, p. 147-148).

do quadro explicativo de Bourdieu. No mínimo, é interessante notar que as revoltas do final dos anos 1960 ocorreram precisamente na passagem de fase da economia mundial, do longo *boom* para a longa desaceleração, mas na análise de Bourdieu esses amplos fatores estruturais não aparecem.

Também em termos comparativos a análise é questionável. O sociólogo italiano Marzio Barbagli, em um livro com paralelos desconcertantes com o *Homo Academicus*, argumenta que uma aguda situação de superprodução de intelectuais em relação aos postos disponíveis caracterizou a Itália após a unificação. No período pós-Primeira Guerra Mundial, a situação piorou dramaticamente, uma vez que os intelectuais estabelecidos se defrontaram com a perspectiva do desemprego ao retornarem do front, ao passo que os recém-diplomados enfrentavam perspectivas reduzidas de carreira. Essa dinâmica conjunta produziu uma sensação de “relativa privação”, na medida em que uma subida nas expectativas criada pela guerra se combinou fatalmente com a redução de status ou de expectativas de carreira (BARBAGLI, 1982, p. 119). Mas, em um contexto político caracterizado pelo avanço de um partido revolucionário socialista, os intelectuais se deslocaram não para a esquerda, mas para a extrema-direita. Com efeito, Barbagli argumenta que muitas organizações de intelectuais, como as de engenheiros e professores primários, participaram das violentas expedições repressivas contra as instituições da classe trabalhadora no início dos anos 1920 (*Ibid.*, 1982, p. 119-122). Em síntese, Barbagli apresenta a mesma dinâmica à qual Bourdieu atribuiu a radicalização à esquerda na França em 1968 – uma sensação de relativa privação em relação às perspectivas de carreira –, como tendo conduzido ao fascismo na Itália (*Ibid.*, 1982, p. 10).<sup>18</sup>

Se, em linhas gerais, o mesmo processo produziu diferentes resultados nesses dois contextos, uma explicação satisfatória da politização dos intelectuais parece requerer a especificação de fatores, particularmente a orientação dos partidos de esquerda para os intelectuais, para além desse efeito propriamente dito. Em suma, a teoria da mudança de Bourdieu permanece vaga. De fato, o que é mais surpreendente é a sua banalidade. Bourdieu dificilmente será

---

<sup>18</sup> Ainda não há nenhuma análise histórica comparativa adequada da dinâmica que conduz os intelectuais para a direita ou para a esquerda.

necessário para que se chegue a uma teoria da privação relativa<sup>19</sup>. Indo além, essa teoria é, em todo caso, insuficiente para explicar o principal resultado político encontrado por Bourdieu: a politização à esquerda da academia francesa no final dos anos 1960.

A sociologia de Bourdieu, portanto, não constitui uma teoria macrosociológica em nenhuma das três dimensões que eu identifiquei na introdução. A sua análise de classe não consegue conectar a estrutura de classe a uma distribuição observável de comportamentos. Ao invés disso, ela recorre a uma série de tautologias vazias à medida que o significado de classe se expande para incluir qualquer diferença social – inclusive, de forma alarmante, o próprio gosto. A sua teoria cripto-althusseriana da reprodução não dá conta das dimensões políticas e econômicas do problema, enquanto se sustenta em uma generalização implausível da metáfora lúdica. Finalmente, as duas explicações de Bourdieu para a mudança social (um evolucionismo ao estilo do século XIX e uma teoria da privação relativa requentada) são, não surpreendentemente, inconvincentes.

Essas fraquezas explanatórias não são, evidentemente, falhas pessoais. Em termos de sofisticação intelectual e alcance empírico, o trabalho de Pierre Bourdieu é virtualmente incomparável. O problema, por mais paradoxal que isso soe, é que Bourdieu não possui uma teoria da estrutura de classe no sentido de uma relação estruturada entre os produtores diretos e os apropriadores de excedentes, cuja interação poderia dirigir o desenvolvimento histórico. Os campos de Bourdieu não contém por si mesmos nenhuma dinâmica de desenvolvimento; os seus ocupantes, atolados no pântano do não-reconhecimento não podem jamais se constituir como atores coletivos.

## Por que Bourdieu?

É importante encarar os fatos. Apesar desses sérios problemas, Bourdieu é o teórico sociológico do momento. De fato, quando as pessoas falam em “teoria”

---

<sup>19</sup> A síntese de Michael Burawoy permanece insuperável. Segundo ele, “Trata-se de uma versão requentada da privação relativa que, em certo momento, orientou grande parte da psicologia social e da teoria dos movimentos sociais” (BURAWOY, 2012, p. 39).

no contexto de uma discussão sobre sociologia, elas geralmente pensam em Bourdieu. No período entre 1980 e 1984, apenas 2% de todos os artigos nos quatro principais periódicos de sociologia citaram Bourdieu, mas na primeira meia década do século XXI, esse índice subiu a 12% (SALLAZ; ZAVISCA, 2007, p. 25-26). Se fossem computados apenas os tratados teoricamente ambiciosos, é possível imaginar que esse número se expandiria consideravelmente. A descrição de Bourdieu por Wacquat como “o mais celebrado sociólogo do momento” ainda é verdadeira mais de uma década após a morte de Bourdieu (WACQUANT, 2001, p. 103-109). Conforme recentemente posto por um acadêmico britânico, “Não há nenhuma dúvida sobre isso: Pierre Bourdieu é o sociólogo mais influente do final do século XX” (ATKINSON, 2016, p. 1). Isso impõe um sério enigma. Já que a sociologia de Bourdieu não oferece uma macrossociologia, como se propunha, a atração exercida pelo seu trabalho deve provir de outra direção. Assim, é necessária uma abordagem diferente para compreender a sua popularidade. Os comentários que se seguem são, em certa medida, necessariamente especulativos e requerem uma pesquisa real para ganharem substância. Eles são apresentados aqui com o intuito de fomentar a discussão.

Como eu argumentei na introdução desse artigo, existem três razões para a popularidade de Bourdieu entre a elite acadêmica das sociedades capitalistas avançadas, especialmente dos Estados Unidos. Em primeiro lugar, a sua sociologia reverbera as experiências vividas pelos acadêmicos; em segundo lugar, ela oferece uma identidade política artificial aos acadêmicos de esquerda; e, em terceiro lugar, ela provê uma poderosa defesa do privilégio e da autonomia para acadêmicos com perfil profissional. A sociologia “bourdieusiana” é, assim, melhor compreendida não como uma teoria social, mas como uma formação ideológica que repousa em uma experiência comum e fornece um projeto político capaz de integrar a esquerda e a direita da academia.

## Reverberação da experiência vivida

Muitas teorias sociais ganham plausibilidade porque projetam em uma macroescala o mundo microssocial dos seus produtores e consumidores. Isso é particularmente verdadeiro para as noções de “campo” e “poder simbólico” de Bourdieu. Seria um grande equívoco concluir que esses conceitos são universalmente inaplicáveis, porque são uma metáfora restritiva; isso seria inverter o dogmatismo do próprio Bourdieu. Ao contrário, a ideia de campo é altamente aplicável à vida acadêmica. Os acadêmicos precisam tomar posições e se distinguir. Os seus produtos culturais adquirem significado em polêmicas que os opõem a outros. Não é surpreendente, portanto, que algumas das análises mais bem-sucedidas de Bourdieu enfoquem a correspondência timidamente velada entre as posições políticas dos intelectuais e suas posições no campo da produção cultural (BOURDIEU, 1988, p. *xvii*).

Assim, uma das principais contribuições do trabalho de Bourdieu à elite acadêmica é uma generalização da sua experiência vivida. Da perspectiva da sua sociologia, o mundo social deles pode aparecer como um microcosmo da sociedade como um todo. De fato, a noção de que a vida social é constituída como um “campo”, longe de requerer uma ruptura com a experiência vivida, corresponde basicamente ao senso comum sobre o funcionamento do mundo entre o professorado.<sup>20</sup> É, portanto, difícil imaginar uma teoria sociológica cuja ontologia social seja mais perfeitamente alinhada com o universo em que as “classes tagarelas”<sup>21</sup> vivem.

---

<sup>20</sup> David Swartz é preciso ao desenvolver esse ponto: “O foco na competição individual como a forma predominante de conflito nas modernas sociedades estratificadas aponta para uma importante dimensão da diferenciação no período moderno. Entretanto, esse foco pode, também, refletir desproporcionalmente o próprio meio profissional de Bourdieu e as áreas de investigação por ele escolhidas. Educação e alta cultura são instâncias supremas da competitividade e da distinção individual. Essas áreas preferidas de investigação podem ter moldado excessivamente a sua visão do conflito de classe” (Swartz, 1997, p. 188).

<sup>21</sup> “Chattering classes” é um termo do inglês que se refere a elite liberal, geralmente de caráter acadêmico. Em tradução literal, o termo retoma a ideia de “classes tagarelas”, contrapondo-se à noção conservadora de “maioria silenciosa”. (N. do T.)

## Engajamento político artificial

A sociologia de Bourdieu, entretanto, oferece algo mais do que a generalização da experiência “professoral”. Ela também oferece uma identidade, a qual possui certos paralelos com o que Lenin chamava de “revolucionário profissional”. Os sociólogos “bourdieusianos” são uma vanguarda. Eles possuem percepções acerca do funcionamento do mundo social que derivam da sua teoria social, mas são negadas aos leigos atolados no pântano do senso comum e da compreensão derivada do cotidiano.

Toda essa concepção é baseada na noção da existência de uma fenda radical entre a teoria social e o conhecimento leigo, ela mesma uma consequência da incompreensão universal. Os atores, na medida em que estão aprisionados à lógica da prática, engajados no jogo social, não podem perceber a estrutura real dos campos nos quais eles atuam. Eles operam de acordo com concepções pré-conscientes e tácitas do mundo, um “instinto do jogo”. A reflexão sobre o mundo social, a formação do social como um objeto de conhecimento, não pode ocorrer no interior do jogo. Bourdieu insiste repetidamente que a atribuição de uma capacidade reflexiva aos agentes em um campo de práticas é uma ilusão intelectualista:

“O conhecimento não depende unicamente, conforme apregoado por um relativismo elementar, do ponto de vista particular, “localizado e definido”, de um observador sobre o objeto: há uma alteração muito mais fundamental, e muito mais perniciososa, já que, sendo constitutiva da operação do conhecimento, tende a passar despercebida, que atinge a prática pelo simples fato de se adotar “um ponto de vista” sobre ela e, assim, torná-la um objeto (da observação e da análise)”. (*Ibid.*, 1980, p. 46).

Para Bourdieu, então, o pensamento reflexivo, a formação da prática como um objeto de análise, requer uma ruptura com a prática. De forma complementar, a prática como experiência vivida requer uma ruptura com a reflexão. Os agentes só podem agir na medida em que eles *não* refletem sobre as suas ações; a reflexão é, conseqüentemente, possível apenas de uma posição externa ao campo de ação.

Percepções sociológicas requerem uma ruptura com a prática, alcançada por meio de uma forma especial de treinamento, através da qual sociólogos em formação criam um novo *habitus* ou conjunto de disposições científicas para substituir as suas anteriormente subjacentes. Há, portanto, um nexos entre teoria e prática na sociologia de Bourdieu – mas, ao contrário do marxismo revolucionário, por exemplo, esse nexos tem os seus efeitos primariamente no *interior do mundo da sociologia*.

Rogers Brubaker, em um ensaio que avança bastante na clarificação do apelo de Bourdieu nessa dimensão, percebeu esse ponto de forma particularmente arguta. Ele defende uma ruptura com as “leituras conceitualistas, teoricistas, logocêntricas” de Bourdieu; em outras palavras, com leituras que examinam a coerência lógica e a plausibilidade empírica dos seus trabalhos. Ao invés disso, o aspirante a sociólogo deveria “deveria buscar dominar o manejo, incorporar em seu próprio *habitus*, das ferramentas de pensamento que Bourdieu disponibiliza” (BRUBAKER, 1993, p. 217 e 219). Infelizmente, aqueles que não possuem “acesso ao ateliê ou sala de seminários de Bourdieu” tendem a confrontar o seu trabalho teoricamente, e não praticamente (*Ibid.*, 1993, p. 216). Zavisca e Sallaz expressam uma ideia similar em uma linguagem menos rebuscada, quando perguntam “como as ideias de Bourdieu têm sido postas em prática nas pesquisas publicadas pelos principais periódicos americanos de sociologia” (SALLAZ; ZAVISCA, 2007, p. 22). A sociologia de Bourdieu, em síntese, oferece um tipo de autotransformação. Abordada corretamente, ela é uma *forma de se tornar um sociólogo*, em lugar de um quadro explicativo para entender o mundo social.

A sociologia de Bourdieu, dessa perspectiva, pode ser pensada como um tipo de protestantismo radical secularizado, prometendo um tipo de renascimento intelectual por meio de práticas disciplinares concebidas para criarem um novo *habitus* sociológico. Como a ética calvinista descrita por Weber, a sociologia de Bourdieu requer um constante exame de si próprio, um processo envernizado pelo termo “reflexividade”.<sup>22</sup> Culturalmente, essa sociologia pertence a um arco de práticas altamente características da

---

<sup>22</sup> Para uma discussão canônica dessa dimensão do trabalho de Bourdieu, ver Wacquant (1992, p. 36-46).

intelectualidade contemporânea: ioga, dietas da moda, exercícios monitorados, etc.<sup>23</sup>

Por que os acadêmicos buscariam isso? Não há razão para pensar que os sociólogos bourdieusianos são mais carreiristas que os demais; de fato, se houver alguma relação, é mais provável que o oposto seja verdadeiro. Os tipos de intelectuais que são atraídos por Bourdieu tendem a querer utilizar o seu conhecimento para melhorar o mundo. Mas, particularmente nos Estados Unidos, eles carecem de qualquer veículo político plausível para ligar os seus estudos à mudança social. Não há conexão organizacional entre teoria social e prática política: excetuando-se, evidentemente, o vasto mar de ciência social intelectualmente vazia e criptotecnocrática “relevante para políticas públicas” que jorra aos borbotões da academia americana. Uma hipótese para explicar a atração do trabalho de Bourdieu é que ele dirige a energia potencialmente radical da crítica social para o interior da academia, criando uma forma de engajamento político que busca o objetivo alcançável de acumular “poder simbólico”, em lugar de confrontar a exploração e a dominação reais. Esse apelo é melhor indicado, novamente, pelo verniz de Brubaker: o objetivo dos textos de Bourdieu “não é simplesmente interpretar o mundo; é mudar o mundo, mudando a maneira pela qual nós – em primeira instância, *outros cientistas sociais* – o enxergamos” (BRUBAKER, 1993, p. 217). Essa pálida referência à décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach (não citada, naturalmente) é uma síntese efetiva do apelo exercido por Bourdieu. Nele, nós temos um pensador que mobiliza vastos recursos intelectuais na perseguição de um projeto militante para transformar as consciências sociológicas em lugar de transformar a sociedade.

### A defesa do privilégio acadêmico

Na sociologia de Bourdieu, a internalização do radicalismo está paradoxalmente conectada a outro de seus traços distintivos: a sua obsessão pela defesa da diferenciação ou “autonomia”. Em última análise, a visão política de

---

<sup>23</sup> Para uma boa discussão sobre isso, ver Greif (2016).

Bourdieu, apesar da roupagem “radical-chic” em que aparece, é um pluralismo clássico, familiar aos leitores de Dahl, de Tocqueville, Mosca ou Weber. Essa visão estabelece a defesa da autonomia intelectual, em um sentido relativamente conservador, como a base institucional para forçar a classe dominante a radicalizar os seus interesses particulares.

Essa afirmação pode parecer tendenciosa. Entretanto, é importante reconhecer que muito do que Bourdieu tinha a dizer politicamente era bastante radical, especialmente no início da sua carreira intelectual na Argélia e ao se aproximar do seu final, quando ele combateu o neoliberalismo francês ao longo dos anos 1990. De fato, algumas de suas posições políticas, particularmente na área da geopolítica, são surpreendentemente agudas, incomparavelmente superiores às platitudes bovinas que aparecem como “análise política” em grande parte da sociologia dos Estados Unidos (BOURDIEU, 2008, p. 355-357). Um teste decisivo da sua independência política foi a sua forte e acertada condenação dos bombardeios da OTAN na Sérvia, em um momento em que muitos “progressistas” na América do Norte e na Europa resmungavam discretas apologias.

Mas a coisa mais impressionante sobre os escritos políticos de Bourdieu é a sua limitação. Na ausência de qualquer teoria do capitalismo, as suas posições políticas se resumem basicamente a uma defesa dos arranjos existentes em relação a um avanço da lógica do mercado. O seu valor político fundamental é a autonomia, particularmente a autonomia da sociologia, e não a liberdade ou a igualdade. Os fundamentos intelectuais das suas posições políticas são conservadores. Em nenhum lugar isso aparece com mais clareza do que no final de *La noblesse État*:

“Está claro que, independentemente das suas bases ou motivos, essas lutas entre os dominantes necessariamente conferem ao campo do poder uma pitada do universal – razão, imparcialidade, mentalidade cívica, etc – que, tendo se originado em lutas anteriores, é sempre uma arma simbolicamente efetiva nas lutas do momento. E, ainda que tomando cuidado para não pronunciar vereditos acerca dos méritos comparativos de um ou outro dos regimes que são frequentemente identificados com ‘filosofia política’, nós podemos propor a noção de que o progresso na diferenciação das formas do poder é constituído por vários atos protetivos contra a tirania, entendida conforme Pascal, como a imposição de uma ordem sobre os direitos de outrem, como a

intrusão das formas de poder associadas a um campo no funcionamento de outro” (*Ibid.*, 1998, p. 389).

Aqui, Bourdieu parece abraçar uma visão da sociedade como sendo gerida por um grupo plural e interrelacionado de elites engajadas em lutas entre si e, como resultado, constantemente forçadas a articular os seus interesses particulares em termos gerais (*Ibid.*, 1998). Esse argumento remete fortemente à noção de constituição mista: uma visão política que passa por Aristóteles, Weber e outros. No apagar das luzes, então, a sociologia de Bourdieu, em contraste com os seus escritos políticos explícitos, conduz ao endosso ao velho liberalismo elitista, oferecendo um lugar honorável para o sociólogo como o modesto sábio de uma boa sociedade. O que ela não contém, evidentemente, é uma crítica, ou mesmo uma análise, do capitalismo como um sistema de relações de classe.

## Conclusão

O apelo da sociologia de Bourdieu, em síntese, não decorre nem de seu poder explanatório, nem de sua capacidade de gerar novos problemas e questões. Existem muito poucas explicações em seu *corpus*, e aquelas que efetivamente existem são implausíveis. Para explicar a ascendência de Bourdieu, é preciso, portanto, olhar para a “lógica da prática”, em lugar da “lógica da teoria”. A sociologia de Bourdieu simultaneamente reverbera a experiência vivida das elites acadêmicas, oferece uma forma de radicalismo artificial focado na autotransformação e fornece ao sociólogo a sensação de possuir um papel social elevado. Isso não implica que a mentalidade “bourdieusiana” é totalmente negativa. Talvez, a melhor analogia seja em relação ao papel do Protestantismo anterior à Revolução Francesa. Antes do surgimento de um movimento político real que buscasse estabelecer a moderna cidadania, a luta por ela se apresentou como uma tentativa de refazer o eu através de práticas disciplinares. A sociologia de Bourdieu pode ser similar nesse sentido. Talvez esteja guardando o lugar para uma teoria crítica realmente radical que virá em seguida. Em qualquer caso, um movimento radical e autoconsciente para submeter toda a

sociedade ao verdadeiro controle humano assinalará não a realização, mas o fim da sociologia “bourdieusiana”.

### Referências bibliográficas

- ALEXANDER, Jeffrey C. *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*. New York: Verso, 1995.
- ALTHUSSER, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1970.
- ANDERSON, Perry. The Antinomies of Antonio Gramsci. *New Left Review*, v. 100, p. 5-78, 1976-1977.
- \_\_\_\_\_. *Arguments within English Marxism*. London: Verso, 1980.
- ATKINSON, Will. *Beyond Bourdieu: From Genetic Structuralism to Relational Phenomenology*. Cambridge: Polity, 2016.
- BARBAGLI, Marzio. *Educating for Unemployment: Politics, Labor Markets, and the School System—Italy, 1859–1973*. New York: Columbia University Press, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d’une théorie de la pratique*. Geneva: Librairie Droz, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. La représentation politique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 36, p. 3-24, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. The Social Space and the Genesis of Groups. *Theory and Society*, v. 14, n. 6, p. 723-744, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. *Sociological Theory*, v. 12, n. 1, p. 1-19, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. The Forms of Capital. In: BIGGART, Nicole Woolsey. *Readings in Economic Sociology*. Malden Blackwell, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Political Interventions: Social Science and Political Action*. New York: Verso, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sur l'État: cours au Collège de France (1989-1992)*. Paris: Seuil, 2012.
- \_\_\_\_\_. *On the State: Lectures at the Collège de France 1989-1992*. Malden: Polity, 2014.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude Passeron. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Reproduction in Education, Society and Culture*. Thousand Oaks: Sage, 1990.
- BOURDIEU, Pierre; SAINT-MARTIN, Monique de. "Anatomie du goût". *Actes de la recherche en sciences sociales*, v.2, n.5 pp.2-81, 1976.
- BRUBAKER, Rogers. Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society*, v. 14, n. 6, p. 745-775, 1985.
- \_\_\_\_\_. Social Theory as Habitus. In: CALHOUN, Craig; LIPUMA, Edward; POSTONE, Moishe. *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BURAWOY, Michael. *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*. Johannesburg: Wits University Press, 2012.
- CHIBBER, Vivek. Rescuing Class from the Cultural Turn. *Catalyst*, v. 1, Spring 2017.
- DESAN, Mathieu Hikaru Desan. Bourdieu, Marx, and Capital: A Critique of the Extension Model. *Sociological Theory*, v. 31, n. 4, p. 318-342, 2013.
- DIMAGGIO, Paul. On Pierre Bourdieu. *American Journal of Sociology*, v. 84, n. 6, p. 1460-1474, May 1979.
- DIMAGGIO, Paul; USEEM, Michael. Social Class and Arts Consumption: The Origins and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts in America. *Theory and Society*, v. 5, n. 2, p. 141-161, 1978.
- EMIRBAYER, Mustafa; SCHNEIDERHAN, Erik. Dewey and Bourdieu on Democracy. In: GORSKI, Philip. *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham: Duke University Press, 2013.
- GORSKI, Philip S. Bourdieu as a Theorist of Change. In: GORSKI, Philip. *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham: Duke University Press, 2013a.
- \_\_\_\_\_. Nation-ization Struggles: A Bourdieusian Theory of Nationalism. In: GORSKI, Philip. *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham: Duke University Press, 2013b.
- GREIF, Mark. *Against Everything*. New York: Pantheon, 2016.

- LOVEMAN, Mara. The Modern State and the Primitive Accumulation of Symbolic Power. *American Journal of Sociology*, v. 110, n. 6, p. 1651-1683, 2005.
- POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper Torchbooks, 1968.
- PRZEWORSKI, Adam. *Capitalism and Social Democracy*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Democracy and the Limits of Self Government*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Flammarion, 2007.
- RINGER, Fritz. *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- SALLAZ, Jeffrey J.; ZAVISCA, Jane. Bourdieu in American Sociology, 1980-2004. *Annual Review of Sociology*, v. 33, p. 21-42, 2007.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Free Press, 1962.
- SWARTZ, David. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. Pierre Bourdieu and North American Political Sociology: Why He Doesn't Fit In but Should. *French Politics*, v. 4, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Symbolic Power, Politics, and Intellectuals*. Chicago: Chicago University Press, 2013.
- THERBORN, Göran. *What Does the Ruling Class Do When It Rules?* London: Verso, 2008.
- WACQUANT, Loïc. Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology. In: WACQUANT, Loïc; BOURDIEU, Pierre. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. Further Notes on Bourdieu's 'Marxism'. *International Journal of Contemporary Sociology*, v. 38, n. 1, 2001.