

**Dossiê:**  
**Práticas Culturais e Identidades**



## BENS CULTURAIS E PODER SIMBÓLICO: ALGUMAS NOTAS SOBRE A CONTRIBUIÇÃO DE PIERRE BOURDIEU PARA O OFÍCIO DOS HISTORIADORES

Francismar Alex Lopes de Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar algumas considerações sobre os aportes que a teoria simbólica de Pierre Bourdieu oferece aos historiadores, em especial no tocante às relações de poder que envolvem os bens culturais. Procedeu-se a uma sumária exposição das formulações de Bourdieu acerca da arquitetura do mundo social, dos mecanismos de distinção e dominação simbólicos, dos espaços sociais privilegiados de produção das ideologias e, por último, da questão da transformação social. Todos esses pontos são avaliados enfatizando as contribuições que, no meu entender, poderiam interessar aos historiadores.

**Palavras-Chave:** distinção; *habitus*; campo; poder simbólico; homologia.

**Abstract:** The objective of this paper is to present some notes on the contributions that Pierre Bourdieu's symbolic theory offers to the historians, especially concerning the relations of power that involve the cultural goods. I present Bourdieu's formulations concerning the architecture of the social world, the mechanisms of distinction and symbolic dominance, the privileged social spaces of production of the ideologies and, finally, the theme of social transformation. All these points are appraised emphasizing the contributions that could interest the historians.

**Keywords:** distinction; *habitus*; field; symbolic power; homology.

---

<sup>1</sup> Mestrando em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) e Bolsista da Capes. Agradeço a todos que participaram do Mini-Curso por mim apresentado na mesma universidade, durante o II Seminário Internacional de História, entre os dias 27 e 30 de setembro de 2005, sobre o tema concernente ao presente artigo. As interlocuções, discussões e experiências ali partilhadas foram, em boa parte, incorporadas às reflexões que desenvolvo aqui. A Mariana Esteves de Oliveira, à Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Evandir Codato e a todos os integrantes do Grupo de Estudos sobre Pierre Bourdieu da UEM, meus sinceros agradecimentos. A Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Sílvia Helena Zanirato, especial obrigado pela leitura e interessantes sugestões sobre este texto; sou igualmente grato aos pareceristas anônimos desta revista, pelos úteis comentários e sugestões.

A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. Não obstante a mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica. Além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça de madeira cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa.

Karl Marx. *O capital* (1983 1: 70).

### **Bourdieu e os Historiadores**

As ciências sociais em geral, e particularmente a história, têm sofrido os efeitos da crise (ou dos anúncios de uma crise) de paradigmas que, desde meados dos anos 1960, parece ter abalado as principais certezas teórico-metodológicas dos profissionais dessas áreas do conhecimento (CARDOSO, 1997, 2005). A despeito do pessimismo pregado pelos seguidores tardios do estruturalismo e dos novos adeptos da pragmatista filosofia do sujeito, uns e outros propondo soluções epistemológicas unilaterais e reducionistas, apareceram, contudo, propostas sérias de intelectuais comprometidos com o rigor do trabalho científico, a desconfiança de qualquer solução simplista e com o legado teórico e metodológico dos grandes clássicos das ciências sociais, como Marx, Durkheim e Weber (BOUTIER; JULIA, 1998: 30-31).

A obra do sociólogo francês Pierre Bourdieu está entre os trabalhos mais estimulantes e profícuos produzidos na segunda metade do século XX, exatamente na contracorrente dos reducionismos tão festejados pelas assim chamadas “modas intelectuais”. Retomando e desenvolvendo o legado de conceitos e formulações estabelecidos pelos clássicos, Bourdieu forjou uma teoria social abrangente e multideterminada com o objetivo de superar as dicotomias e os unilateralismos dentro dos quais se debatiam e se debatem não poucos pesquisadores.

A importância e a influência dos trabalhos de Bourdieu entre os historiadores têm sido flagrantes, em especial entre os epígonos da remanescente Escola dos *Annales*, a exemplo do historiador Roger Chartier, que parte justamente das formulações de Bourdieu para propor formas de enfrentar os dilemas contemporâneos da disciplina histórica. Os textos teóricos escritos por Chartier (1990: 13-15, 27-28; 2002a: 61) durante os anos 1980 ressoam inquietações do campo

intelectual francês, em particular do campo dos historiadores. Esses textos, por um lado, constataam uma disciplina histórica vigorosa, porém cheia de incertezas; por outro, procuram firmar um novo momento e um novo projeto intelectual para a história cultural, insistentemente entendida pelo autor como diversa e distante da história das mentalidades praticada pela terceira geração dos integrantes da revista *Annales*.

Chartier (1990: 17-18; 2002a: 64) entende que o desafio lançado à história desde os anos 1980 decorreria de uma crise das ciências sociais em geral. Tal crise poderia ser entendida como uma espécie de fratura epistemológica. De um lado, o retorno da filosofia do sujeito em trabalhos que escamoteiam as determinações sociais e triunfalizam a ação individual; de outro, a reformulação de várias propostas estruturalistas de análise, nas quais os sujeitos acabam aparecendo como meros “suportes” das estruturas sociais. Nesse contexto, a história seria chamada a reformular seus objetos, referências e princípios de inteligibilidade.

A constatação da fratura epistemológica em termos de antinomia entre filosofia do sujeito e estruturalismo Chartier deve às reflexões propostas por Bourdieu. Em seus trabalhos sobre o campo intelectual, Bourdieu (1998f: 7-10) constata como o mundo social foi percebido pelas grandes tradições intelectuais: de alguma maneira, as formulações teóricas de uns e outros são bastante condicionadas pela maneira pela qual entendem *cultura*. Segundo Bourdieu, uma primeira vertente remonta a Kant, entendendo cultura enquanto exercício da liberdade criadora: ressalta-se aqui os bens culturais como instrumentos de conhecimento e de construção de mundo; o “aspecto ativo” dos sujeitos na criação do que Ernst Cassirer chama de “formas simbólicas” e Émile Durkheim de “formas sociais”. Criando um consenso sobre a ordem social, os “sistemas simbólicos” explicitam seu caráter estruturado, passível inclusive de uma análise como a lingüística (à Saussure). Dessa vertente Bourdieu salienta o trabalho de Durkheim, que teria percebido muito bem a função social dos bens culturais, a saber, a de instaurar o “conformismo lógico”.

A segunda vertente remonta a Marx, tendo também em Weber uma contribuição significativa. Trata-se de privilegiar as funções políticas dos bens culturais, entendidos principalmente como instrumentos de dominação. Muitos autores que trabalham nessa perspectiva caem eventualmente num tipo de funcionalismo, explicando as produções simbólicas relacionando-as com os interesses

da classe dominante. Dessa vertente, que acaba tendo um peso maior (QUINIOU, 2000) na proposta de “superação das dicotomias” em Bourdieu (1998f: 10-12), o autor salienta vários aspectos: que as relações de comunicação são sempre relações de poder; que os “sistemas simbólicos” cumprem função política de impor, legitimar ou assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica); que existem lutas no campo intelectual pelo monopólio da violência simbólica legítima.

Os dilemas das ciências sociais não ficam apenas no entendimento da noção de cultura, seja como instrumentos de conhecimento criados no exercício da liberdade (como em Kant, Durkheim e, depois, Geertz), seja enquanto instrumentos de dominação que aprisionam os homens (como em Marx, Weber e outros). Como notou Bourdieu em outro trabalho (2004a: 151), há ainda o dilema entre o enfoque objetivista – que postula os fatos sociais como “coisas exteriores” aos indivíduos (aqui, aproximam-se Durkheim e Marx) – e o subjetivista – que baseia as suas explicações nas representações construídas pelos próprios atores sociais (como em Weber e Schütz). Durkheim e Marx, que estavam separados quanto a forma pela qual entendiam cultura, assemelham-se no entendimento dos fatos sociais como “coisas”, enfoque objetivista que recomenda o rompimento com o senso comum e com as percepções que indivíduos isolados possam ter dos processos sociais. Por outro lado, sabe-se como Schütz, na esteira de Weber, defendeu uma análise (ou explicação) das explicações e percepções que os sujeitos dão ao mundo social: nessa vertente, a pesquisa deve dar vez, voz e continuidade ao senso comum dos homens que vivem sua vida cotidiana. De acordo com Bourdieu (*Ibidem*: 150-52), as ciências sociais oscilam entre esses dois pontos de vista aparentemente incompatíveis.

Destarte, pode-se avaliar a chamada crise de paradigmas das ciências sociais, que já deu sinais claros de esgotamento no início do século XXI (CARDOSO, 2005: 151 *et seq.*), pelo desdobramento de pesquisas e formulações que levaram às últimas conseqüências o unilateralismo teórico-metodológico. Alguns cientistas sociais, nas últimas décadas, enfatizaram demasiadamente a noção kantiana de cultura, o que acabou fazendo com que suas pesquisas escamoteassem as estruturas de dominação (DIEHL, 2001: 50 *et seq.*). Da mesma forma, os entusiastas do pós-modernismo reverberaram a emergência de um novo individualismo metodológico como forma de resgate das subjetividades. O esforço de fazer pender a balança para o lado da noção

kantiana de cultura e para o enfoque subjetivista de análise não deixa de ter os seus condicionamentos e implicações políticas e econômicas. Como escreve Ciro Flamarion Cardoso (2005: 88-89):

O indivíduo, no final do século 20, queria ser um mundo em si, interpretar a informação a que tem acesso por si e para si mesmo. [...] Sente-se a necessidade urgente de uma produção individual de significações, que, no entanto, como não poderia deixar de ser, ocorre sob a influência de um aparelho multifacético de publicidade e de propaganda política que se adapta bem ao individualismo extremado de hoje: a publicidade fala do corpo, dos sentidos, da vida sadia; os políticos proclamam as liberdades individuais. E o imperialismo, ao sul do Equador, adota e instrumentaliza, hoje em dia, uma linguagem multiculturalista.

A desconfiância diante das soluções unilaterais marca a disposição de Bourdieu – como também de outros autores, a exemplo dos historiadores Edward Palmer Thompson, Carlo Ginzburg, Eric Hobsbawm e Roger Chartier, com quem o sociólogo francês manteve, além da afinidade intelectual, laços de amizade – de superar as dicotomias simplistas dentro das quais se debatem não poucos cientistas sociais. Este é um primeiro ponto de convergência entre Bourdieu e os historiadores, embora se trate de um grupo específico de historiadores, não sem razão de ser, aqueles que de alguma maneira tiveram a influência de um marxismo renovado nas suas trajetórias<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Isso vale especialmente para o grupo de historiadores marxistas britânicos que, desde o final dos anos 1950, praticavam interpretações abertas e inovadoras do marxismo (KAYE, 1984). Dentre esses autores, Bourdieu manteve contato com Hobsbawm, Thompson e Christopher Hill. Segundo Chartier (2002b: 164), as afinidades intelectuais e amizades cultivadas por Bourdieu entre os historiadores o fizeram aprofundar um sentido histórico sofisticado nas suas obras, ao mesmo tempo em que o fizeram abandonar definitivamente os modelos quase sem história de Lévi-Strauss, que ainda utilizava nos anos 1960. Este é um ponto que, geralmente, os comentaristas das obras de Bourdieu esquecem de mencionar: a influência decisiva que seus trabalhos incorporaram proveniente de algumas das mais refinadas pesquisas historiográficas da segunda metade do século XX. Dentre alguns historiadores de quem Bourdieu sempre esteve próximo, Chartier (Ibidem: 149, 163-64) enumera, além de Thompson (autor que Bourdieu cita constantemente, e que publicou artigos na revista, dirigida pelo sociólogo, *Actes de la recherche en sciences sociales*), Ginzburg (cujo livro *Indagações sobre Piero*, segundo Chartier, não pode ser entendido fora da sua relação com Bourdieu) e Hobsbawm (que também publicou na *Actes*), os seguintes autores: Georges Duby (com quem realizou debate sobre formas de dominação na Idade Média), Louis Marin (amigo, especialista em Pascal, é como que o homenageado de *Meditações Pascalianas*), Michael Baxandall (amigo, historiador da arte) e Robert Darnton (amigo, publicou na *Actes*). Vale lembrar ainda o trabalho coletivo *Práticas de Leitura*, organizado por Chartier (2001), no qual está publicado um debate deste historiador com Bourdieu.

A questão central desenvolvida no presente artigo, a de que Bourdieu tem algo a dizer aos historiadores, em certo sentido justifica-se precisamente no fato de que o sociólogo manteve, durante boa parte de sua vida, um diálogo constante com os historiadores, além é claro do seu diálogo com os clássicos das ciências sociais.

Pode-se mesmo afirmar, sem o risco do exagero, que Bourdieu escreveu, a partir dos anos 1970, alguns trabalhos de tipo histórico. Essa guinada para a história, ao contrário do que acreditam alguns (por exemplo, LOPES, 2002: 157), começou muito antes da publicação do texto teórico “Le mort saisit le vif” (1980), incluído posteriormente na coletânea *O poder simbólico*. Três aspirações centrais moviam Bourdieu, durante os anos 1970, a escrever trabalhos históricos. Em primeiro lugar, o interesse em acompanhar o desenvolvimento do processo de divisão social do trabalho no âmbito da sociedade moderna, procurando explicitar a progressiva emergência de campos sociais mais ou menos autônomos de produção de bens culturais e de um mercado de bens simbólicos. Para isso, o autor volta aos séculos XVIII e XIX (em alguns momentos volta até mais longe), coletando e analisando obras literárias relevantes, culminando no ensaio publicado em 1971 sob o título “Le marché des biens symboliques”<sup>3</sup>.

Em segundo lugar, é notável nesse interesse de Bourdieu em escrever trabalhos históricos, sua preocupação em verificar a especificidade histórica desses espaços sociais que são os campos, em particular o campo literário e o campo filosófico. O autor procura analisar a relação de determinados integrantes dos campos sociais considerados com seus pares, a trajetória do campo e as estruturas sociais vigentes. Assim, escreve sobre o campo filosófico da primeira metade do século XX, analisando a misteriosa figura do filósofo alemão Martin Heidegger, no texto “L'ontologie politique de Martin Heidegger”, de 1975.

Uma terceira preocupação de Bourdieu era romper com a oposição entre as leituras que atentam para os aspectos políticos das obras e as leituras intra-textuais “puras”. No caso do filósofo Heidegger, exemplo clássico de autor portador de polêmicas posições políticas – Heidegger era favorável ao nazismo e nunca se retratou –, os comentaristas da história da filosofia quase sempre abordavam seus textos como totalmente independentes dessas posições, como

<sup>3</sup> Incluído na coletânea organizada por Sérgio Miceli intitulada *A economia das trocas simbólicas* (BOURDIEU, 2004d).



mensagens puras, limpas e autônomas (BOURDIEU, 1989: 14)<sup>4</sup>.

Bourdieu tem muito a dizer aos historiadores porque sempre dialogou com eles e, sobretudo, não raras vezes escreveu história, e boa história. Além dos textos teóricos contidos em *O poder simbólico*, boa parte deles dos anos 1980 (“Le mort saisit le vif” e “L’identité et la représentation” são de 1980, e “Espace social et genèse des ‘classes’”, de 1984), os quais já são reconhecidos por alguns como verdadeiros textos de “teorias da história” (cf. acertadamente ponderou LOPES, 2002: 157, 161), cumpre destacar outro importante trabalho. Refiro-me a *Les règles de l’art: Genèse et structure du champ littéraire*, publicado em 1992<sup>5</sup>: trata-se de um estudo indubitavelmente histórico sobre a conquista da autonomia por parte do campo literário no século XIX, tomando como ponto de partida a obra de Flaubert. Aqui, Bourdieu explora todo o potencial heurístico do conceito de campo social – inclusive indicando a limitação temporal a qual inevitavelmente está sujeito –, conceito este cuja importância para os historiadores comentarei no devido momento.

O presente artigo não abordará todos os desdobramentos teóricos que se depreendem da vasta obra de Bourdieu, algo que deixarei para um estudo de maior fôlego<sup>6</sup>. O recorte optando pela discussão do poder simbólico justifica-se por três razões que julgo importantes. Em primeiro lugar, a presente discussão trata, na verdade, da *teoria simbólica* proposta por Bourdieu. Esta teoria pode ser entendida como um dos fios condutores das pesquisas de Bourdieu, ao lado e em íntima relação com a sua *teoria das práticas* (ou praxiológica). O próprio autor tinha ampla consciência da dualidade de suas pesquisas, como fica evidente em um dos textos no qual faz um balanço da sua carreira (“Trabalhos e Projetos”, de 1980)<sup>7</sup>. Portanto, não caberia neste artigo, que trata da

<sup>4</sup> A trajetória social de Heidegger é acompanhada por Bourdieu (1989) ao nível do detalhe (como no caso da função da sua estranha indumentária, conhecida como “traje existencial”), ao mesmo tempo em que é vinculada às várias inter-relações travadas entre o filósofo, seus pares do campo filosófico (com os devidos “espaços dos possíveis”) e ainda com o campo político da Alemanha, num período que engloba do século XIX ao segundo pós-guerra.

<sup>5</sup> A primeira edição brasileira é de 1996, sob o título: *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário* (BOURDIEU, 1996a).

<sup>6</sup> Um louvável esforço nesse sentido foi empreendido por Luis Pinto (2000) em seu *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Deve-se mencionar ainda a consagrada longa introdução redigida por Sérgio Miceli (2004) para *A economia das trocas simbólicas*. Para a recepção dos trabalhos de Bourdieu no Brasil, vide: Catani et alii (2002) e Lopes (2003).

<sup>7</sup> Ali, um ano depois da publicação de dois de seus livros mais importantes e influentes, o autor escreve: “Tendo acabado, no ano passado, duas obras que apresentavam os resultados conseguidos em matéria de sociologia das ‘formas simbólicas’ (*La distinction*) e

teoria simbólica, senão referências pontuais à teoria das práticas do autor, sob pena de cometer generalizações muito maiores do que as já inevitáveis.

Em segundo lugar, a opção pelo poder simbólico deve-se ao lamentável fato de que não poucos historiadores têm abandonado, em suas pesquisas, a análise do poder e da dominação. Além das pressões dos pós-modernos, que não deixam de ser pressões políticas, como já afirmado neste texto, constata-se a influência das obras de Roland Barthes, Hayden White e Stephan Bann sobre vários Programas de Pós-Graduação em História no Brasil<sup>8</sup>. Não valeria a pena questionar, aqui, a razão pela qual tais Programas adotam essas obras: seria como que cair na velha discussão estéril entre fiéis que rezam, até com as melhores intenções, munindo-se de diversas cartilhas teórico-metodológicas. No entanto, cumpre, pelo menos, reconhecer que o poder e a dominação, se não estão excluídos das obras dos referidos autores, pelo menos é certo que recebem uma atenção secundária diante das análises dos modos de construção das narrativas históricas ou literárias (cf. constatou um autor que, em recente trabalho, procurou levar em conta tanto os condicionamentos políticos quanto o processo de construção do imaginário: FERREIRA, 2002: 25). Nesse sentido, seguindo a orientação de Bourdieu, parece razoável tentar equilibrar, nessa matéria, a balança dos unilateralismos.

A terceira razão é especialmente importante. Pois a retomada, mesmo que nos moldes minimamente sintéticos deste artigo, das formulações de Bourdieu sobre o poder, a dominação e a distinção, não deve ser entendida fora do âmbito político inegavelmente presente em certas obras do autor. A denúncia violenta, por parte deste autor, dos mecanismos de dominação simbólica vigentes na sociedade capitalista provocou um amargo mal-estar em setores do *establishment* intelectual francês. Como lembra Chartier (2002b: 165), não foram poucos os que atacaram Bourdieu por estar “destruindo a aura” dos bens culturais, o “mistério estético” que envolve os itens consumidos, remetendo-os às mais violentas práticas de dominação material e simbólica e aos mais mesquinhos empreendimentos de distinção. Mais uma vez, tal mal-estar se deve ao verdadeiro tabu epistemológico instaurado nas ciências sociais,

---

da teoria da prática (*Le sens pratique*), eu queria prolongar as pesquisas que, desde alguns anos, me conduziram a novas direções, sistematizando ao mesmo tempo seus resultados” (BOURDIEU, 1983d: 41).

<sup>8</sup> Para um mapeamento da difusão de importantes obras teóricas nos Programas de Pós-Graduação, vide o texto de Maria Capelato e Eliane Dutra (2000).

e ainda vigente, sobre temas dessa natureza (CARDOSO, 1997: 14)<sup>9</sup>.

Por isso, não é estranho constatar certo silêncio – por parte de alguns comentaristas de Bourdieu – sobre o desvelamento, empreendido pelo sociólogo francês, dessas estruturas de dominação simbólica ligadas aos bens culturais e sobre a sua proposta de uma revolução simbólica (QUINIOU, 2000: 44, 51). No entanto, a despeito desses eloqüentes silêncios propositais, trabalhos como *La distinction* (1979), *Contra-Fogos 1* (1998d) e *Contra-Fogos 2* (2001), tiveram amplo reconhecimento público e, mais ainda, colocaram Bourdieu definitivamente no rol dos intelectuais mais atuantes e respeitados pelos movimentos sociais (CHARTIER, 2002b: 165-66)<sup>10</sup>. Penso que as razões apontadas acima são suficientes para justificar a presente tentativa de acompanhar Bourdieu, pelo menos minimamente, em sua busca pelo itinerário percorrido pelos bens culturais, em íntima relação com o poder simbólico, no âmbito da sociedade capitalista.

## Arquitetura Social: o Mercado de Bens Simbólicos

1. *Pensando a partir da teoria marxista*. No célebre Prefácio à obra *Para a crítica da economia política*, Marx sintetiza de forma excepcional suas formulações sobre a arquitetura do mundo social, as quais, além de

<sup>9</sup> De alguma maneira, temas como a violência, a dominação e a exploração têm se tornado “tabus epistemológicos”. Para Cardoso (1997: 14), é preciso combater “a ofensiva neoconservadora e neoliberal [...], a qual, aproveitando-se da conjuntura mundial [...], consegue impor um tabu epistemológico a problemas como os da dominação e da exploração, declarados inexistentes como objetos legítimos de estudo e debate”.

<sup>10</sup> Por ocasião da morte de Bourdieu, em 2002, Emir Sader (2002) escreveu artigo no qual relata fatos marcantes envolvendo a militância e o apoio dado pelo sociólogo francês aos movimentos sociais: “Na greve do serviço público francês de 1995/1996, que derrubou o governo de direita e possibilitou o retorno dos socialistas, com Leonel Jospin, Bourdieu esteve à cabeça dos movimentos de solidariedade com o setor público e com espírito público, contra aqueles que, ‘como Alain Touraine, por exemplo’, representavam o espírito de privatização do Estado, identificando a social-democracia com o neoliberalismo. [...] Bourdieu passou a ocupar o lugar de intelectual comprometido com a denúncia do farisaísmo teórico do neoliberalismo, com todas as suas variantes, inclusive a ‘terceira via’, e com o apoio aos novos movimentos que questionam a globalização liberal em nome de um outro mundo possível. Na sua mais recente entrevista, Bourdieu se identifica plenamente com os movimentos que explodiram à superfície em Seattle e que desembocam no Fórum Social Mundial de Porto Alegre. Sua obra, restrita até aqui ao mundo acadêmico, tem sido recentemente divulgada de forma mais ampla, a partir do prestígio conquistado por Bourdieu nos combates ideológicos franceses, de que ele foi o protagonista mais importante. Um de seus textos mais recentes denuncia o que ele chama de ‘argúcias da razão imperialista’, para designar as modalidades diretas e dissimuladas de hegemonia americana no pensamento acadêmico e até mesmo jornalístico ocidental”.

servirem de fio condutor para os estudos do próprio autor, influenciaram boa parte do que se tem produzido nas ciências sociais modernas desde então. Escreve Marx (1999: 52):

[...] na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.

Ao edifício social elaborado por Marx são acrescentadas, por Bourdieu, algumas instâncias decisivas para o entendimento da produção e reprodução da ordem social: os campos sociais e o mercado de bens simbólicos. Segundo Miceli, Bourdieu parte de uma interpretação aparentemente tradicional do citado texto de Marx para, em seguida, reelaborar alguns pontos em termos próprios. Ainda de acordo com Miceli (2004: xxxv), o recurso à metáfora do edifício social “não tem nada de gratuito, pois contém não somente a indicação acerca das esferas da realidade autonomizadas, mas também a maneira rigorosa de enfrentar a problemática da determinação”. De fato, Bourdieu recupera essa tradição materialista e a faz dialogar com as ponderações de Durkheim acerca dos esquemas cognitivos de classificação, com os quais os homens hierarquizam e são hierarquizados, e de Weber sobre a divisão social do trabalho e as lutas concorrenciais no âmbito das instituições, em especial as religiosas. Daí que, para Bourdieu, o edifício social, visto em sua complexidade, contém um mercado material e um mercado simbólico que se encontram fundamentalmente imbricados (*Idem, Ibidem*: xv, xxxvi, liii).

Bourdieu aceita o pressuposto da determinação em última instância pela produção material, mas faz algumas ressalvas: a principal delas é a de que o *consumo* é um elemento decisivo na distinção entre as classes sociais. A seguir, enfatiza o fato de que a posição dos agrupamentos sociais no âmbito da produção material, por si só, não

define a filiação desses grupos a nenhuma classe: a distinção propriamente simbólica de uma classe dá-se no consumo de determinados bens no mercado de bens simbólicos (BOURDIEU, 1983a: 82-83). A distinção simbólica transfigura de modo irreconhecível a posição que os grupos ocupam no âmbito da produção material.

[...] a *representação* que os indivíduos e os grupos fornecem inevitavelmente através de suas práticas e de suas propriedades faz parte integrante de sua realidade social. Uma classe é definida tanto por seu *ser-percebido* quanto por seu *ser*, por seu consumo – que não precisa ser *ostentador* para ser simbólico – quanto por sua posição nas relações de produção (mesmo que seja verdade que esta comanda aquela) (*Idem*, 1979: 563-64).

Assim, uma classe é definida por seu consumo de bens simbólicos e por sua posição nas relações de produção, sendo verdadeiro que a segunda comande o primeiro. Em outros termos, a classe se constitui no consumo de bens culturais hierarquizados, mas o consumo de tal ou qual bem cultural pressupõe condições de consumo desiguais, ditadas pela posição do grupo nas relações de produção. Ou seja, a diferenciação propriamente simbólica de uma classe dá-se no consumo de certos bens no mercado de bens simbólicos. Estes bens, produzidos pelos campos culturais e depositados no mercado de bens simbólicos, operam a metamorfose das relações de força (luta de classes) em relações de sentido (lutas de representações) (*Idem*, 1998f: 14).

O mercado de bens simbólicos tem uma importância central na estruturação hierárquica das sociedades. Ainda que as classes sociais, como tais, se diferenciem umas das outras pelo seu lugar nas relações de produção, tais diferenças só se atualizam – só se tornam visíveis e, conseqüentemente, hierarquizadas e excludentes – no mercado de bens simbólicos, onde atua a distinção entre os “gostos” do consumo (*Idem*, 2004b: 14 *et seq.*; 1983a: 82-83). O princípio fundamental da distinção consiste no seguinte: tendo em vista certa circulação dos bens culturais pelas várias classes sociais, é preciso ter em conta que, mais do que propriamente nos bens que cada classe consome, a distinção está no modo como cada uma delas os usa (CANCLINI, [s.d.]).

2. *As disposições estéticas.* Aqui apresento, utilizando os termos do próprio Bourdieu, algumas das conclusões a que chegou sobre as disposições

estéticas das classes sociais. A metodologia do autor para a obtenção dos dados consiste em entrevistas seriais realizadas entre determinadas categorias sócio-profissionais, bem assim como a análise de estatísticas fornecidas por institutos de pesquisas. As tabelas de dados organizadas por Bourdieu podem ser encontradas nos livros mencionados doravante (sobre o método de trabalho, vide: THIOLENT, 1980).

A estética burguesa constitui-se de alguns traços distintivos marcantes. Apreciar arte é classificar os bens segundo as divisões internas do campo artístico: é, por conseguinte, reconhecer, em um objeto ordinário, o tratamento dado à informação estética; obviamente, isso exige certas “competências” que poucos dispõem. A arte pela arte é uma arte para artistas e para os que compartilham de sua disposição estética, a saber, o gosto “desinteressado” pela forma pura: *essa é uma maneira de manifestar uma posição privilegiada no espaço social* (BOURDIEU, 1983a: 87-89).

Por seu turno, a estética da classe média possui traços bem diferentes. As obras de “gosto médio” se distinguem por: (1) usar recursos acessíveis (por exemplo, a fotografia); e (2) excluir temas controvertidos em favor de personagens e símbolos estereotipados que facilitem a projeção e a identificação por parte dos indivíduos. *É uma forma de pretensão cultural*: sem deter as condições materiais para acessar os bens da cultura de elite, com a qual se identifica cegamente, a classe média consome bens culturais que não passam de adaptações grosseiras, exatamente para cumprir a tarefa simbólica de se assemelhar à burguesia e se afastar do proletariado – do qual, no plano da produção material, faz parte como assalariada. Alguns exemplos notáveis desses bens culturais são as mini-séries televisivas adaptando clássicos da literatura e as versões “populares” de clássicos musicais (*Idem, Ibidem*: 109-10).

A estética popular é fundamentalmente pragmática e funcionalista. Os bens são consumidos segundo a sua utilidade; é o princípio da escolha do necessário e, portanto, há uma negação da ostentação diante das outras classes (embora a ostentação possa existir internamente: intra-classe operária), uma negação dos benefícios simbólicos reduzindo os bens culturais à sua função utilitária. Em outros termos, além de separar o decorativo do funcional (roupas de sair e roupas de trabalhar), a escolha do decorativo deve submeter-se ao seguinte princípio: pagar os menores preços e obter os maiores resultados visíveis. *É uma forma de adaptação* à posição ocupada na estrutura social: os recursos econômicos de que dispõe e o desapossamento da capacidade de formular seus próprios fins tornam a assim chamada “cultura popular” disposta a consumir substitutos

baratos dos bens considerados “legítimos” pela cultura dominante. Como exemplo, pode-se mencionar as lojas de R\$ 1,99, onde é possível comprar imitações baratas de quadros de paisagens, enfeites, louça, plantas artificiais, etc (*Idem, Ibidem*: 100-103).

Até aqui foram expostos, seguindo de perto as constatações de Bourdieu, apenas alguns traços gerais das disposições estéticas dos grupos sociais vistos separadamente. Mas talvez o grande mérito da análise de Bourdieu seja o de buscar entender precisamente as inter-relações entre os grupos sociais no tocante à distinção (QUINIOU, 2000: 45). Antes de passar a este ponto, convém sublinhar uma questão central alcançada até aqui. No entendimento de Bourdieu, a classe define-se de modo privilegiado no mercado de bens simbólicos, pois o consumo dos bens culturais já hierarquizados *desfigura* para os sujeitos sua posição na esfera da produção material. Como resume o autor:

Constituído num tipo determinado de condições materiais de existência, esse sistema de esquemas geradores [*habitus* de classe], inseparavelmente éticos e estéticos, exprime segundo sua lógica própria a necessidade dessas condições de sistemas de preferências cujas oposições reproduzem, sob uma forma transfigurada e muitas vezes irreconhecível, as diferenças ligadas à posição na estrutura da distribuição dos instrumentos de apropriação, transmutadas, assim, em distinções simbólicas (BOURDIEU, 1983a: 83).

## Racismo de Classe

1. *Habitus de classe e gosto*. A partir da leitura de vários trabalhos de Bourdieu (1979, 1983a, 2004a), talvez seja possível “traduzir” o conceito de *habitus* assim: o *habitus*, sistema de disposições duráveis que tendem a conformar e a orientar a ação, é o social interiorizado nos indivíduos, fazendo com que as estruturas objetivas concordem com as subjetivas, embora permitindo certo espaço de estratégias individuais<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Das muitas definições apresentadas por Bourdieu sobre o conceito de *habitus*, as quais contêm adições e nuances específicas ao objeto que o autor estuda em cada momento, penso que, para os objetivos deste artigo, a definição que se desdobra na metáfora do jogo é particularmente útil e de grande valor heurístico. Segundo Bourdieu (2004a: 82), o *habitus* é o sentido do jogo social incorporado, inscrito no corpo, permitindo uma infinidade de lances. “O *habitus* como sentido do jogo é o jogo social incorporado, transformado em natureza. Nada é simultaneamente mais livre e mais coagido do que a ação do bom jogador. Ele fica naturalmente no lugar em que a bola vai cair, como se a bola o comandasse, mas, desse modo, ele comanda a bola. O *habitus* como social inscrito no

Atentando em especial para o consumo dos bens culturais, Bourdieu afirma que o gosto é uma maneira de escolher que não é escolhida. É o modo pelo qual a vida de cada um se adapta às possibilidades estilísticas oferecidas pela sua condição de classe. Nesse sentido, o *habitus* de classe condiciona as escolhas e as classificações dos indivíduos, de modo que eles acabam sendo “classificadores classificados por suas classificações” (BOURDIEU, 1979: 437; vide ainda: *Idem*, 1983a: 83).

2. *Distinção*. A distinção é o mecanismo que produz a hierarquização brutal das diferentes classes sociais mediante dispositivos propriamente simbólicos de transfiguração, sob forma irreconhecível, da posição social ocupada por cada classe. O capital econômico de cada setor social, segundo sua posição nas relações de produção, condiciona o processo de diferenciação desses setores com relação ao capital escolar e sobretudo ao capital familiar que valem como moeda de troca para acessar a cultura “legítima”. As competências estéticas, inscritas no *habitus* de cada uma das classes sociais, afastam-se ou aproximam-se da estética “legítima”, o que acaba promovendo e naturalizando diferenças substantivas no espaço social (BOURDIEU, 1983a: 92).

A partir dessas formulações conceituais pode-se voltar a observar a estética burguesa. Assim, o museu aparece como templo do poder burguês: a disposição do museu reitera a ideologia estetizante – todos podem ver os objetos, mas poucos seriam capazes de apreender sua informação estética. Chamar as pessoas aos museus é incluí-las num espaço que, necessariamente, irá excluí-las. O “gosto legítimo” consagra, reproduz e dissimula a separação e a desigualdade de recursos entre as classes sociais. As práticas culturais da burguesia tendem a simular que seus privilégios são “legítimos” porque estariam supostamente justificados por costumes muito mais nobres do que a acumulação material (um gosto “superior”; uma maneira de acessar os bens culturais de modo “desinteressado”; uma “elegância” corporal “superior”, etc.). Devido ao seu capital econômico, que produz um distanciamento com relação à necessidade, a disposição estética burguesa constitui-se numa experiência liberada da urgência. A distinção reivindica superioridade contra todos os estilos de vida presos às urgências mundanas, tomados

---

corpo, no indivíduo biológico, permite produzir a infinidade de atos de jogo que estão inscritos no jogo em estado de possibilidades e de exigências objetivas; as coações e as exigências do jogo, ainda que não estejam reunidas num código de regras, impõem-se àqueles e somente àqueles que, por terem o sentido do jogo, isto é, o senso imanente do jogo, estão preparados para percebê-las e realizá-las”.



por vulgares. Desse modo, a burguesia impõe às outras classes um corte estrutural entre a estética do útil (proletariado) e a estética do inútil (burguesia) (*Idem, Ibidem*: 84-90; 2004c: 282). Não é difícil encontrar exemplos cotidianos: no hiper-mercado, espaço em que se encontram todas as classes sociais, é emblemática a diferença entre a imagem de um burguês escolhendo um vinho (“estilização da vida”: o preço pouco importa) contra a de um operário escolhendo uma margarina (urgência ditada pelo preço: por centavos se vai a outro mercado) (*Idem, 1983a*: 88).

Vale lembrar que o sistema escolar inculca o “gosto legítimo”, mas com uma proposital artificialidade que permitirá à burguesia desqualificá-lo com “depreciável”. As diferenças no aprendizado do “gosto legítimo” manifestam-se na oposição entre, por um lado, a educação familiar cultivada, que supõe desprendimento e desenvoltura e, por outro, o sistema escolar, no qual o aprendizado é tardio, acelerado, estandardizado e metódico. De acordo com a noção de estética burguesa, o aprendizado racional deixa sua marca “vulgar” na apropriação. “O prazer soberano do esteta dispensa o conceito. Ele se opõe tanto ao prazer sem pensamento do ‘ingênuo’ [...] quanto ao pensamento (presumido) sem prazer do pequeno-burguês” (*Idem, 1983a*: 97). O mecanismo de distinção impõe a necessidade das outras classes sociais conhecerem os bens culturais legítimos, pelo menos minimamente, para que saibam o que não podem ter acesso, modo de confirmá-las em suas *devidas posições*: além disso, o conhecimento desses bens deve ocorrer por intermédio de um *certo* modo de aprendizado, que previamente denuncie e desqualifique seu portador (*Idem, Ibidem*: 94-99)<sup>12</sup>.

Essa questão é particularmente relevante para os historiadores atualmente. Pois com a ampla difusão da noção de “patrimônio histórico”, ao se desconsiderar os processos de distinção inerentes à ideologia esteticista (própria do turismo que, como se sabe, não é uma prática acessível a todas as classes sociais), corre-se o risco de reificar amplamente a dominação simbólica exercida pelos portadores do “gosto

<sup>12</sup> Como as divisões no processo educativo, as divisões do campo artístico – e particularmente o chamado “gosto legítimo” – consagram, reproduzem e dissimulam a separação e a desigualdade de recursos e oportunidades entre as classes sociais. A existência de museus gratuitos e toda a ideologia “democrática” que vem junto não fazem mais que reforçar a desigualdade de capitais artísticos entre os grupos sociais, e como se trata do “gosto legítimo”, isso contribui decisivamente para o assujeitamento. Por isso, de acordo com a perspectiva de Bourdieu (1983c: 10), não existe “comunismo estético”. O acesso à obra de arte requer instrumentos que não são distribuídos universalmente: assim, levar os operários aos museus é – fora de qualquer boa intenção inclusiva – excluí-los e incrementar ainda mais os lucros de distinção da burguesia.

legítimo”. Nesse sentido, falar em “educação patrimonial” numa perspectiva crítica requer, por um lado, a explicitação dos mecanismos de dominação simbólica correspondentes à produção, circulação e consumo dos bens culturais e, por outro, a consideração das classes sociais privilegiadas pela eleição de tal ou qual bem cultural como “patrimônio histórico” (FUNARI; CARVALHO, 2005: 40)<sup>13</sup>.

A classe média tem na fotografia e no turismo os mecanismos simbólicos essenciais que, no seu modo de entender, podem cumprir a tarefa de se assemelhar à burguesia e se afastar do proletariado. Contudo, esses mecanismos, se fecham as portas do porão, não abrem as da suíte. A classe média possui uma relação com a cultura marcada pela pretensão cultural. Vale dizer, quer adquirir familiaridade com a cultura dominante, mas padece de uma incapacidade enorme de conhecê-la e de reconhecê-la, produto de sua posição social enquanto proletariado. Seguindo fielmente as constatações de Marx, Bourdieu também considera que, no plano das relações de produção, o que existe são tão somente detentores dos meios de produção e *despossuídos* dos meios de produção, estes últimos tendo que vender sua força de trabalho para obter, em troca do salário, a sua subsistência. Segundo Bourdieu (1983a: 82-83), a distinção entre classe operária e classe média, que no que concerne à posição objetiva ocupada na produção material não é tão significativa, pois ambas formam o proletariado, ocorre precisamente no momento em que estes agrupamentos sociais dirigem-se ao mercado de bens simbólicos e *consomem*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Alguns passos no sentido dessa perspectiva crítica podem ser encontrados em texto de Pedro Paulo Funari e Aline Vieira de Carvalho (2005: 40), que sintetizam: “Para o povo, há, pois, um sentimento de alienação, como se sua própria cultura não fosse, de modo algum, relevante ou digna de atenção. [...] Como enfatizou o grande sociólogo brasileiro Octávio Ianni, o que se considera patrimônio é a arquitetura, a música, os quadros, a pintura e tudo o mais associado às famílias aristocráticas e à camada superior em geral”.

<sup>14</sup> Em uma nota do Capítulo 5, Livro 1, de *O capital*, Marx (1983 1: 162, ênfase acrescentada) já parece indicar alguns elementos dessas constatações: “A diferença entre trabalho superior e trabalho simples, *skilled* e *unskilled labour*, baseia-se, em parte, em *meras ilusões*, ou pelo menos diferenças que há muito tempo cessaram de ser reais e só perderam em convicções tradicionais; em parte, baseia-se na situação desamparada de certas camadas da classe trabalhadora, situação que lhes permite menos que as outras exercer pressão para obterem o valor de sua força de trabalho. Circunstâncias acidentais desempenham no caso um papel tão importante que os mesmos tipos de trabalho invertem suas posições”. Décio Saes, em trabalho clássico sobre as classes médias brasileiras, vale-se dos conceitos e formulações bourdieunianos, sobretudo os desenvolvidos em *A reprodução* (1975), e descreve do seguinte modo o processo histórico de distinção entre “trabalho manual” e “trabalho não-manual”: “O capitalismo foi responsável pela maior aceleração da divisão social do trabalho, cujos resultados foram a redução de cada homem a seu ‘papel’ e a transformação de cada

Como já foi dito, a classe média possui uma relação com a cultura marcada pela pretensão cultural. Daí a hipercorreção cultural: investimento em formas menores de bens culturais legítimos (fotografia em vez de pintura; cinema em vez de ópera; revistas de vulgarização em vez dos clássicos literários, etc.). Daí o blefe cultural: truques para fazer do pequeno grande (a mesa da cozinha dá para “fazer de sala”; safás-cama, etc.). Daí a perversão ascética: o esforço desesperado de amontoar saberes disparatados e aplicá-los, de modo rigoroso, no próprio estilo de vida, perseguindo a “correção” em si e nos outros (abolição dos sotaques; policiamento moral; policiamento corporal; regras de alimentação, etc.) (BOURDIEU, 2004d: 143 *et seq.*; 1983a: 108-15).

A essa altura constata-se uma forma de racismo de classe. A classe média sofre-o continuamente, pois seus saberes e técnicas são frequentemente desqualificados, por parte da burguesia, como “interessados” e apressados. O *racismo de classe* é o ato de desqualificação que conduz a ratificar o desapossamento cultural desligando-o de qualquer relação com a estrutura social e as posições das classes nas relações de produção (*Idem*, 1983a: 100). Neste ponto, a análise de Bourdieu assemelha-se à de Norbert Elias, sobretudo em *A sociedade de corte* (1986). A pressão que os “de baixo” exercem sobre a elite força-a a defender, a qualquer custo, os seus privilégios. Assim, mesmo que a classe média se aproxime do patamar da burguesia em termos de distinção, imediatamente há um refinamento ainda maior dos bens culturais tidos por legítimos, aumentando de novo a distância no espaço social. Por outro lado, essa pressão vinda “de cima” impele os de baixo a tentativas de imitarem aqueles que conseguem chegar a uma posição mais favorável. Os empreendimentos de distinção prendem os grupos sociais a um círculo vicioso de rivalidades (BOURDIEU, 1998e: 84-85).

Munido desse aparato conceitual, Bourdieu dirige o foco para a estética popular, procurando desvelar algumas de suas características. A estética popular não tolera a sofisticação estética em espetáculos que lhe são familiares, pois não aprecia ser excluída por uma linguagem inteligível apenas a iniciados. Ela aprecia o costume da festa com riso e inversão das convenções. Ela aprecia a representação fiel da beleza

produtor em um estranho num mundo criado por ele mesmo. Em proveito da classe dominante, a acumulação capitalista impôs aos trabalhadores a especialização e a fragmentação de suas capacidades. [...] [Assim] nasceu uma gigantesca operação ideológica [...]; a distinção fisiologicamente duvidosa entre ‘trabalho manual’ e ‘trabalho não manual’ foi difundida com o objetivo de impor uma hierarquia ao mundo do trabalho e de convencer o conjunto dos trabalhadores de que tal hierarquia decorria de uma distribuição desigual de ‘dons’ e ‘méritos’ (SAES, 1984: 11).

natural, abominando a pintura cubista. Contudo, ainda segundo Bourdieu, a estética popular é uma forma de “alienação”. O estilo de vida das classes populares representa uma *forma de adaptação* à posição ocupada na estrutura social. “O que separa as classes populares das outras classes é menos (e, sem dúvida, cada vez menos) a intenção objetiva de seu estilo que os meios econômicos e culturais que elas podem colocar em ação para realizá-la” (*Idem*, 1983a: 100). Há um desapossamento econômico e cultural, condicionado pelo desapossamento da propriedade dos meios de produção, que conduz a uma destituição da capacidade de formular seus próprios fins, o que impõe à “cultura popular” as necessidades artificiais como “a forma mais sutil de alienação” (*Idem, Ibidem*). Soma-se a isso, também, o fato de que o estilo de vida do trabalhador torna-se, nesse contexto, um estigma destinado a servir de contraste para os empreendimentos de distinção das outras classes de maneira inteiramente negativa (*Idem*, 1983a: 99-108; 1979: 441-48).

Nesse sentido, *não existe a “cultura popular”*. Falar em “cultura popular”, sem levar em conta o desapossamento material, seria uma forma de racismo de classe – uma ratificação da dominação. Aqui se deve valer de algumas constatações tendenciais, sempre segundo Bourdieu. Por um lado, não existe autonomia na estética popular, não há um distanciamento da cultura dominante<sup>15</sup>. Há uma forma mutilada da cultura dominante. Por outro lado, como contratendência, pode-se considerar a longa tradição de lutas políticas como um indício da existência de uma contracultura popular. Contudo, não se deve esquecer que a lógica da dominação simbólica, que implica a coexistência com formas muito radicais de contestação da legitimidade política, impõe a submissão dos setores politizados da classe operária aos valores dominantes<sup>16</sup>.

Tudo isso não deve soar tão surpreendente. A politização é acompanhada de um esforço de aquisição cultural e, assim, de restauração da dignidade pessoal. Tal processo é alienante porque

<sup>15</sup> “Se não existe arte popular no sentido de arte da classe trabalhadora urbana, é talvez porque esta classe, ainda que tenha as suas hierarquias, no fundo todas negativas, definidas pela distância em relação à miséria e à insegurança absolutas do subproletariado, permanece definida fundamentalmente pela relação de despossuído a possuidor que o une à burguesia, em matéria de cultura, bem como no resto” (BOURDIEU, 1983a: 106).

<sup>16</sup> “A tomada de consciência política é freqüentemente solidária de um verdadeiro empreendimento de restauração da dignidade cultural que, vivida como libertadora (o que ela sempre é também), implica uma forma de submissão aos valores dominantes e aos princípios sobre os quais a classe dominante funda sua dominação, como o reconhecimento das hierarquias ligadas aos títulos escolares” (*Idem, Ibidem*: 107).

significa o reconhecimento da “cultura legítima” e daqueles que a detêm. Em outros termos, é como se o posto devorasse seu ocupante. O partido político e o sindicato, por exemplo, tendem a se mediocrizar ao se burocratizar. A esse respeito, Bourdieu recorda a seguinte passagem de Gramsci:

[...] os operários que se tornaram dirigentes sindicais perderam completamente a vocação do trabalho e o espírito de classe e adquiriram todas as características do funcionário pequeno-burguês, intelectualmente preguiçoso, moralmente pervertido ou fácil de perverter. Quanto mais o movimento sindical se alarga, ao abarcar grandes massas, tanto mais o funcionarismo se espalha (GRAMSCI, *Escritos políticos* apud BOURDIEU, 1998c: 195).

De maneira geral, percebe-se na proposta de Bourdieu uma preocupação no sentido de estabelecer uma análise relacional dos grupos e classes sociais. Essa análise relacional consiste em demonstrar que as classes ou grupos sociais não estão isolados, mas em contínua inter-relação da qual resultam os mais variados empreendimentos de distinção, estigmatização, segregação, rebelião ou conformação (QUINIOU, 2000: 45). Por outro lado, reconhecer a inter-relação não significa abrir mão da análise da estrutura hierárquica da sociedade, especialmente visível em termos culturais. Assim, pode-se dizer que Bourdieu aproxima-se da tradição gramsciniana de análise da “hegemonia cultural”<sup>17</sup>, embora a conciliando com outras vertentes, como a weberiana (especialmente Elias)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Não caberia aqui uma retomada do conceito de “hegemonia” de Gramsci. Mas vale a pena mencionar pelo menos três pontos de aproximação (cf. a leitura de Gramsci proposta por: RUDÉ, [s.d.]: 20-22). Primeiro, para Bourdieu, assim como para Gramsci, a hegemonia, em vez de ser um sistema, é um processo: o processo pelo qual a classe dominante impõe um consenso, sua dominação no âmbito das idéias, por meios em grande parte simbólicos (ou seja, com um recurso reduzido à violência física direta). Segundo, Bourdieu enfatiza a noção de que as pessoas se tornam colaboradoras voluntárias de seu próprio assujeitamento, e aqui ele é bastante fiel a Gramsci. E em terceiro lugar, Bourdieu leva ao pé da letra a proposta gramsciniana de construção de uma contra-ideologia, por parte das classes subalternas, como um antídoto para a dominação exercida pelos dominantes. Não é sem razão que o sociólogo francês resolveu intitular seus escritos mais diretamente políticos de *Contra-fógos*. Vide, dentre outras, a importante reflexão de Gramsci (1978: 343-57, *passim*) sobre o papel dos intelectuais na impressão do consenso “espontâneo” nas populações. Há uma boa bibliografia sobre a relação entre hegemonia e cultura no pensamento de Gramsci em: Schlesener (1992).

<sup>18</sup> Embora dificilmente cite as referências dos autores que o influenciaram diretamente, como Gramsci e Elias, é certo que Bourdieu recorre não raras vezes a tais fontes. A noção

3. *A cultura popular*. A tese bourdieuniana segundo a qual não existe a “cultura popular” – porque não há autonomia deste grupo social, não há um distanciamento dos padrões de classificação da cultura dominante – não deixa de ser polêmica. Em que ela pode contribuir, se é que pode contribuir, para pesquisas de tipo histórico? É possível estabelecer algum diálogo entre Bourdieu e os historiadores no que se refere a semelhante tese?

Antes de examinar essas questões, cumpre sublinhar, já de início, a discordância manifestada por Nestor García Canclini (s.d.), a qual penso ser pertinente, diante da noção de que a única classe social a ter autonomia para a produção cultural é a burguesia. A revisão das formulações de Bourdieu, no entendimento de Canclini, é urgente, tendo em vista um duplo entendimento: por um lado, não abandonar a perspectiva de que a burguesia detém a apropriação privilegiada dos signos e que, através deles, legitima sua dominação; e, por outro, que as culturas populares produzem manifestações estéticas autônomas, o que é particularmente flagrante e com significativas implicações políticas nas sociedades latino-americanas, onde é expressiva a atuação política e a produção cultural de indígenas, afro-descendentes, camponeses e agrupamentos urbanos subalternos. De acordo com Canclini (*Ibidem*), torna-se necessário proceder a uma revisão dos conceitos bourdieunianos quando se estuda períodos históricos e realidades sociais muito diversas das analisadas pelo sociólogo, ou seja, a França contemporânea.

Isto posto, a retomada do mapeamento, realizado por Chartier (1995: 1-2), dos modos de ver a cultura popular pela historiografia nas últimas décadas pode ser útil para avaliar a eventual contribuição de Bourdieu. Chartier constata a dicotomização das abordagens em duas tradições interpretativas distintas e opostas. A primeira, partindo de um enfoque relativista, é a tradição que entende cultura popular como sistema simbólico coerente, homogêneo e autônomo, com lógica de funcionamento independente e irredutível à cultura letrada. A segunda, preocupada em não abandonar a análise das relações de dominação do

---

bourdieuniana de lutas simbólicas deve muito às formulações eliasianas. Examinado por Elias, o processo de longa duração de monopolização da violência física pelo Estado potencializou a eficácia da dominação simbólica. As lutas antes baseadas na violência bruta transformaram-se em lutas simbólicas, tendo as representações por armas. Vide, dentre outras: Elias (1986, 1990, 1993). Para conexões entre o conceito de *habitus* de Bourdieu e Elias, embora o texto enfatize demasiadamente este último em detrimento do primeiro, vide: Malerba (2000).

mundo social, percebe a cultura popular em sua relação de dependência, submissão e confronto com a cultura dominante. Em resumo, por um lado, a visão da cultura popular como sistema simbólico independente; por outro, a visão que enfatiza a dependência dessa cultura com relação à legitimidade, da qual é privada, da cultura dominante.

A dar crédito para estas constatações de Chartier de dois modelos de inteligibilidade da cultura popular, pode-se encontrar nas obras de Peter Burke uma visão muito próxima à primeira tendência (*Idem, Ibidem: 2-3*); e, sem precisar forçar muito o modelo, pode-se considerar a obra de Bourdieu mais próxima da segunda tendência (embora Chartier, estranhamente, não avalie a filiação da obra do sociólogo francês em seu texto). Enquanto Burke (1989: 25), reconhecidamente, assume o ponto de vista sistêmico – cultura como “um sistema de significados, atitudes e valores compartilhados”, seguindo Lévi-Strauss e Clifford Geertz –, Bourdieu enfatizaria a idéia segundo a qual a cultura popular só poderia ser pensada em relação com a cultura dominante, ou seja, através de um enfoque relacional muito próximo àquele proposto por Gramsci.

Para Chartier, o modo de se superar essa dicotomia seria considerar a cultura popular apenas sob a condição de pensá-la como modelos de apropriação e, mais ainda, levando em conta a circularidade dos bens culturais. Assim, as análises ganhariam muito mais, segundo o autor, se se partisse dos códigos, acompanhando a trajetória de bens culturais específicos, e não partindo das categorias sócio-profissionais, nem das classes sociais. Tal solução, que Chartier elabora levando em conta os trabalhos de Bourdieu, não pode, contudo, deixar de ser vista, ainda, como demasiadamente unilateral: “partir, então, dos códigos e não das classes ou grupos” (CHARTIER, 1999: 15-16).

De fato, partir somente dos códigos contradiz a postura de Bourdieu, que considera os múltiplos pontos de partida, isto é, os objetos e as classes. Como procurei demonstrar até aqui, no entendimento de Bourdieu, a classe se constitui no consumo de bens culturais hierarquizados, mas o consumo de tal ou qual bem cultural pressupõe condições de consumo desiguais, ditadas pela posição do grupo nas relações de produção (analisei as formulações de Chartier em outro trabalho: CARVALHO, 2005).

O diálogo entre Bourdieu e os historiadores quanto ao problema da cultura popular também pode ser avaliado pelo seu debate com Thompson, que recupero aqui em três movimentos: a apropriação que Bourdieu faz de Thompson; as preocupações compartilhadas pelos dois

autores; e a apropriação que Thompson faz de Bourdieu.

Para avaliar o primeiro movimento, é necessário retornar o conhecido texto de Bourdieu sobre “teorias da história” (1998e), escrito em 1980. Nesse trabalho, Bourdieu vale-se da tese de Thompson (1987: 9-12), exposta em conhecido livro publicado em 1963, segundo a qual a classe operária não é um ente ontológico, senão que ela é um *fazer-se*. Em outros termos, para Thompson, a classe é entendida como fenômeno histórico em que o que conta é a ação humana, e não como uma estrutura econômica ou categoria analítica. Tal aquisição está implícita (pois, mais uma vez, Bourdieu evita citações diretas de suas fontes) na crítica tecida pelo sociólogo francês ao modelo de história proposto por Althusser.

Para Bourdieu (1998e: 95-96), tratar-se-ia antes de um modelo de história sem história, pois o conceito althusseriano de “Aparelho”, concebido de modo rígido como se fosse uma “máquina infernal” que neutraliza todo e qualquer “desvio herético”, tem servido não raras vezes, na história social, como “causa final capaz de justificar tudo, e com menor custo, sem nada explicar” (*Idem, Ibidem*: 75). Assim, ao “Aparelho” deve se contrapor a “Classe Operária” como “Sujeito Coletivo”, assim mesmo em letras maiúsculas: “dentro desta lógica, que é a da mitologia, às grandes figuras alegóricas da dominação só se podem opor outras personificações míticas, tais como a Classe Operária, o Proletariado, os Trabalhadores, até mesmo as Lutas, encarnação do Movimento Social e das fúrias da vingança” (*Idem, Ibidem*: 75).

Uma crítica muito semelhante ao pensamento de Althusser já fora tecida por Thompson (1981: 180 *et seq.*) em trabalho publicado em 1978; naquela oportunidade, o historiador inglês denunciara a ausência do termo “experiência” na discussão que Althusser e seus seguidores na Inglaterra faziam da gênese da classe operária (sobre esse debate, vide: KAYE, 1984; MUNHOZ, 1997). Bourdieu (1998e: 75-76) retoma a mesma crítica, afirmando que a história social, quando utiliza conceitos seguindo aquela lógica mitológica, encobre a gênese do grupo e a função social da designação<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> “Assim quando, por meio dessa espécie de inclinação para o romantismo social que inspira tantas vezes a história social, se fala em ‘movimento operário’, fazendo dessa entidade o sujeito coletivo de uma cultura imediatamente politizada, se corre o risco de encobrir a gênese e a função social desta designação estenográfica da representação mediante a qual a classe operária contribui para se reproduzir como tal (pense-se em operações de alquimia social tão complexas como a *delegação* e a *manifestação*) e o que faz parte, na qualidade de condição e de produto, aquilo que se chama por vezes o ‘movimento operário’, quer dizer, o conjunto das organizações sindicais ou políticas que se reclamam da classe operária e cuja função é representar a classe operária” (BOURDIEU, 1998e: 76).



Em segundo lugar, é notável uma preocupação comum a Bourdieu e a Thompson quanto a uma abordagem relacional da chamada cultura popular, de modo que ambos os autores partem da mesma tradição interpretativa: a noção gramscianiana de “hegemonia cultural”. Isso significa, por um lado, a rejeição à noção sistêmica de cultura popular, naquele sentido adotado por Burke, ou seja, como compartilhamento ultra-consensual e homogêneo de valores, atitudes e significados. Pois a cultura, segundo Thompson, é também um conjunto de diferentes recursos que supõem trocas entre o dominante e o dominado, o escrito e o oral, a aldeia e a metrópole, além de ser uma arena de “elementos conflitivos”<sup>20</sup>. Por outro lado, significa pensar a hegemonia como algo que “fornecia a arquitetura nua de uma estrutura de relações de dominação e insubordinação, mas dentro desse traçado arquitetônico era possível traçar muitas cenas e representar diferentes dramas” (THOMPSON, 1998: 78).

Em seu ensaio “Patrícios e Plebeus”, Thompson (*Ibidem*: 25-85), ao abordar as relações entre os estratos sociais da Inglaterra do século XVIII, atenta com acuidade para as lutas de representações. As lutas pela autoridade simbólica, expressas na noção de “teatro”, não eram conflitos abstratos, senão que eram definitivamente reais, com conseqüências materiais: o eventual acesso aos benefícios, por parte da plebe, e a manutenção da hegemonia, por parte da *gentry*. Enfim, Thompson demonstra muito bem como a resistência e a rebelião podem se dar mesmo sem uma autonomia cultural: quando se cobra da classe dominante os benefícios que ela costumeiramente concede para poder se legitimar e que subitamente foram interrompidos.

Um terceiro ponto de diálogo, este mais explícito, refere-se ao uso do conceito bourdieuniano de *habitus* por parte de Thompson (*Ibidem*: 86-149) no texto “Costume, lei e direito comum”. Este historiador entende que a permanente contestação experimentada, no século XVIII, pelos setores populares ingleses seria, na realidade, um processo pelo qual procuravam manter o pouco do controle que tinham sobre o mercado, baseando-se na costumeira *Common Law*. O *habitus* – que Thompson (*Ibidem*: 90) interpreta como “um ambiente vivido que inclui práticas, expectativas herdadas, regras que não só impunham limites aos usos como revelavam possibilidades” – moveria os setores populares no sentido de protestar contra as iniciativas das elites de minar

<sup>20</sup> Para Thompson (1998: 17), “o termo ‘cultura’, com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto”.

os direitos e benefícios costumeiros.

É certo que há diferenças entre o modo como Bourdieu e Thompson entendem a chamada cultura popular. Pode-se supor que Thompson, da mesma forma que Canclini (s.d.), desconfiaria do sentido da abordagem de Bourdieu, a qual tenderia a apresentar a burguesia como a única classe social a ter autonomia para a produção cultural e os setores populares, posto que sem autonomia, como alienados. Além do mais, é flagrante que nos escritos de Thompson a ênfase está nos processos de resistência popular, embora o autor sublinhe aspectos da hegemonia; em Bourdieu, por sua vez, a ênfase era (e é) inteiramente outra: “era (e é) o de mostrar como se dá a forte adesão *dóxica* dos agentes sociais à ordem estabelecida” (CATANI *et alii*, 2002: 13).

Por essa razão, há ainda alguma antipatia para com a obra de Bourdieu entre alguns círculos de pesquisadores no Brasil. Como observaram Catani *et alii* (*Ibidem*: 10), nos anos 1970-80, o sociólogo francês foi considerado um autor crítico dos sistemas de dominação de classe, porém politicamente desmobilizador. A polarização do debate em torno de noções como reprodução/ transformação, em voga no campo intelectual brasileiro (particularmente no campo educacional), levou a uma apropriação inusitada da obra de Bourdieu, enclausurando-a na dicotomia que o autor tanto combateu<sup>21</sup>. Ainda de acordo com Catani *et alii* (2002: 12), isso se deveu, em parte, a uma leitura superficial do livro *A Reprodução* (1975), atenta somente às proposições teóricas do “Livro um” e descontextualizada da pesquisa empírica presente no “Livro dois”; e, em parte, ao desconhecimento dos inúmeros trabalhos de tipo histórico sobre vários temas que o autor escrevera até então, bem como dos seus conceitos fundamentais que sublinhavam a ação dos indivíduos e coletividades, como *habitus*, estratégia e trajetória.

O diálogo travado entre Bourdieu e Thompson, que apenas indiquei aqui de modo muito sucinto, evidencia uma contínua inter-leitura que os aproximava em muitas posições teóricas. Ambos rejeitaram os modelos abstratos que excluem a ação e a experiência histórica dos grupos sociais; ambos tentaram constituir uma abordagem relacional que apreendesse os interesses antagônicos das classes em

<sup>21</sup> “Eu queria reintroduzir de algum modo os agentes que Lévi-Strauss e os estruturalistas, especialmente Althusser, tendiam a abolir, transformando-os em simples fenômenos da estrutura” (BOURDIEU, 2004a: 21). A propósito do conceito de *habitus*, o autor afirma que se trata de “disposições adquiridas pela experiência, logo, variáveis segundo o lugar e o momento. Esse ‘sentido do jogo’, como dizemos em francês, é o que permite gerar uma infinidade de ‘lances’ adaptados à infinidade de situações possíveis, que nenhuma regra, por mais complexa que seja, pode prever” (*Idem, Ibidem*).

contínua interdependência; e ambos investiram na possibilidade de aplicação do conceito de *habitus* em diversos contextos históricos. Talvez essas questões ajudem a dissipar a má-fama “reprodutivista” que Bourdieu tem entre alguns grupos de pesquisadores; confusão que tem sido abandonada, segundo Catani *et alii* (2002: 16), à medida que se conhece mais o trabalho conceitual do autor e seu método de trabalho.

Dessa caminhada por entre modos de ver a arquitetura social, cabe destacar, como contribuição de Bourdieu ao ofício dos historiadores, pelo menos quatro pontos essenciais:

1. *A noção segundo a qual não existe bem cultural que não cumpra alguma função, não é exagero dizer, política de distinção no âmbito da luta de classes.* O envolvimento de não poucos historiadores, atualmente, com a questão do “patrimônio histórico” deve ser visto com preocupação se tais pesquisadores não estiverem atentos, por um lado, aos mecanismos de dominação simbólica correspondentes à produção, circulação e consumo dos bens culturais e, por outro, à consideração das classes sociais privilegiadas pela eleição de tal ou qual bem cultural como “patrimônio histórico”.
2. *O pensamento relacional proposto por Bourdieu, consistente em demonstrar que as classes ou grupos sociais não estão isolados, mas em contínua inter-relação da qual resultam os mais variados empreendimentos de distinção, estigmatização, segregação, rebelião ou conformação.* Assim, a advertência aos historiadores, lançada por Bourdieu, para terem cuidado com as noções de “Sujeitos Coletivos” – as quais, seja por razões políticas, seja como mero reducionismo sistêmico, produzem uma visão deformada da realidade social – encaminha a discussão das relações entre as classes para um plano mais complexo e sofisticado.
3. *A noção segundo a qual as classes sociais não se definem apenas no âmbito da produção material da vida, mas também na esfera do consumo de bens culturais hierarquicamente valorizados.* Isso permite romper com os reducionismos economicistas, ao mesmo tempo em que abre todo um campo de pesquisas: sobre as lutas simbólicas de distinção que não raras vezes desembocam no *racismo de classe*; sobre a função do mercado de bens simbólicos; sobre o consumo, por parte dos grupos sociais, de teorias (como as produzidas pelas ciências sociais) que lhes ditam a classe, grupo étnico ou partido aos quais pertenceriam, com tais ou quais “traços culturais”.

4. *A problematização das noções de autonomia e dependência da cultura popular, desenvolvidas segundo a tradição da análise da "hegemonia cultural" proposta por Gramsci.* Este talvez seja o ponto mais delicado. O próprio Bourdieu nunca consentiu em afirmar um parecer simplista sobre a cultura popular. Ele tinha consigo várias questões, deixando claro que para nenhuma delas há respostas confortáveis.

Quando a busca dominada de distinção leva os dominados a afirmarem o que os distingue, isto é, aquilo mesmo em nome do que eles são dominados e constituídos como vulgares, deve-se falar de resistência? Em outros termos, se, para resistir, não tenho outro recurso a não ser reivindicar aquilo em nome do que sou dominado, isso é resistência? Segunda questão: quando, ao contrário, os dominados se esforçam por perder aquilo que os marca como 'vulgares' e por se apropriar daquilo em relação a que eles aparecem como vulgares (por exemplo, na França, o sotaque parisiense), isso é submissão? Acho que essa é uma questão insolúvel: é uma contradição que está inscrita na própria lógica da dominação simbólica, mas as pessoas que falam de 'cultura popular' não querem admiti-la. A resistência pode ser alienante e a submissão pode ser libertadora. Tal é o paradoxo dos dominados, e não há escapatória (BOURDIEU, 2004a: 186-87).

## **Os campos de produção dos Bens Culturais**

1. *Os campos sociais e seu funcionamento.* Até aqui se procurou apresentar, pelo menos minimamente, as constatações de Bourdieu sobre as funções sociais e políticas dos bens culturais e os efeitos que provocam no âmbito da luta de classes. Cumpre agora, ainda que também sumariamente, apresentar o modo como tais bens culturais são produzidos e depositados no mercado de bens simbólicos. Pois neste mercado são colocados à disposição de indivíduos e coletividades, com as mercadorias, os esquemas de classificação do mundo social, isto é, as representações coletivas. Os intelectuais e artistas responsáveis por depositar os bens culturais que serão consumidos pelas populações no mercado de bens simbólicos vinculam-se, de algum modo, a determinados campos sociais.

Antes de atentar para os campos, vale a pena lembrar que as representações coletivas, como entende Bourdieu, são os esquemas pelos quais os atores sociais atribuem sentido à realidade que os

circunda. E mais ainda: são esquemas de classificação hierarquizados e, portanto, hierarquizantes, ou seja, permitem a atribuição de sentido ao mundo social e, ao mesmo tempo, sua estruturação em termos de legitimidade ou ilegitimidade, moralidade ou imoralidade, bondade ou maldade. Podem fundamentar um preconceito e uma estigmatização contra certo grupo social e, simultaneamente, legitimar ou reforçar a autoridade de outro grupo social. Os intelectuais envolvidos no campo científico, no campo jornalístico, no campo religioso, no campo político, lutam, entre outras coisas, pelo poder de impor às populações as taxinomias pelas quais elas atribuirão sentido social à realidade, vale dizer, as representações coletivas como esquemas de classificação (BOURDIEU, 1998b: 112-13, 17; 1998a: 112-13).

Nesse sentido, o conceito de representações coletivas proposto tem muito pouco a ver com as noções pós-modernas de que o real não existe, a não ser na linguagem. As representações não se opõem ao real; elas se constituem através de várias determinações sociais para, em seguida, tornarem-se matrizes de classificação e ordenação do próprio mundo social, do próprio real<sup>22</sup>.

A atuação das representações coletivas no real é particularmente notável no contexto das identidades dos grupos ou classes sociais, pois se relaciona diretamente com o modo pelo qual o grupo ou classe constrói sua imagem ou tem sua imagem construída por outrem. Afirma Bourdieu (1998b: 117): “O poder sobre o grupo que se trata de trazer à existência enquanto grupo é, a um tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhe princípios de visão e de divisão comuns, portanto, uma visão única de sua identidade, e uma visão idêntica de sua unidade”. É certo que a eficácia desse discurso performativo é proporcional à autoridade – dependente do reconhecimento econômico e simbólico do grupo – daquele que o enuncia. Tal reconhecimento permite ao grupo tornar-se *manifesto* para os outros

---

<sup>22</sup> O conceito de representações coletivas proposto por Bourdieu contribui para a formulação renovada do estatuto do real, não mais entendido como oposto às representações. A repercussão disso entre os historiadores tem contribuído para dissipar algumas confusões trazidas por alguns pós-modernos. É Chartier quem enfatiza mais explicitamente, nessa matéria como em outras, a contribuição de Bourdieu para os historiadores. Os autores que apressadamente concluíram que pelo fato do discurso histórico ser sempre uma narrativa que mobiliza, de alguma maneira, representações mentais do real, daí necessariamente a história seria equivalente à ficção, são autores para os quais Chartier (2002a: 97-100) dirige uma série de críticas, chamando a atenção, e seguindo também Hobsbawm (1998: 286-87), para a “supremacia da evidência”. Para um mapeamento do debate sobre as representações, vide: Falcon (2000).

grupos e para si mesmo, aspirando agora à institucionalização (como no caso dos movimentos étnicos, nacionalistas, regionalistas ou de identidade) (*Idem, Ibidem*: 117-18; 1998a: 113).

Daí já se pode notar que os campos sociais são espaços privilegiados de disputas pelo direito e reconhecimento de falar em nome dos “profanos”, impondo-lhes princípios de visão e de divisão comuns, ou seja, representações (*Idem, 1998c*: 185). A rigor, por campo entende-se um espaço social, em muitos casos institucional, que possui uma arquitetura de posições nas quais se inserem os atores sociais nele envolvidos, e cujas ações são, em boa parte, condicionadas pela competição por essas posições (*Idem, Ibidem*; 1983c: 89). Cada um dos campos sociais – como o campo político, o intelectual, o religioso, o artístico, o da alta-costura, etc. – é dotado de componentes mais ou menos comuns, que podem ser resumidos assim: “Para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas [isto é, “formadas”] para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis iminentes do jogo, dos objetos de disputas, etc.” (*Idem, 1983c*: 89).

O *habitus* de campo é um conjunto de técnicas, de referências, ao mesmo tempo um “ofício” e um conjunto de “crenças”. Ele é o produto da história do campo e da trajetória das suas posições na hierarquia de todos os campos. Assim, o *habitus* de campo é o conjunto de referências que se incorporam no agente e se atualizam em cada ação sua (*Idem, Ibidem*: 89-90). Uma imagem ilustrativa: como lembra Chartier (2002a: 170), Pascal certa vez escreveu que se os médicos tivessem realmente o poder de curar, e os juristas a justiça, eles não precisariam de sotainas e pantufas brancas, nem de barretes e togas, instrumentos por meio dos quais fazem crer que detêm os mencionados poderes e atraem respeito para si.

Por *capital*, Bourdieu (1983c: 90) entende, tomando como ponto de partida e ampliando o conceito econômico de Marx, o quantum do tipo de prestígio específico em jogo e que determina a posição de um agente num dado campo. A estrutura do campo é um “estado” das lutas pela distribuição do capital específico que, acumulado nas lutas anteriores, orienta as estratégias ulteriores. O campo é uma constante luta concorrencial. Alguns exemplos: o capital disputado no campo científico é a autoridade científica como capacidade técnica de *descobrir* e poder social de *prescrever* (*Idem, 1998a*: 113, 123-24; 1983b). No campo político, tem-se a disputa pelo direito de falar em nome dos representados, que é ao mesmo tempo um poder *sobre* os representados

(*Idem*, 1998c: 167, 185). Portanto, as lutas concorrenciais dentro de um campo têm por objetivo: “o monopólio da violência legítima (autoridade específica) que é característica do campo considerado, isto é, em definitivo, a conservação ou a subversão da estrutura da distribuição do capital específico” (*Idem*, 1983c: 90).

As lutas concorrenciais dentro de um campo dicotomizam-se numa luta entre ortodoxia e heterodoxia. Aqueles que monopolizam o capital específico (fundamento do poder) tendem a estratégias de conservação, enquanto que os que possuem menos capital (jovens, recém-chegados) tendem a estratégias de subversão. Às heresias praticadas por estes últimos opõe-se o discurso de “direita” dos primeiros visando restaurar a adesão silenciosa da *doxa*. É possível até mapear a topologia das posições. A luta concorrencial dos agentes de um determinado campo ocorre por meio de filiações a alguma das partes diametralmente opostas, a saber, “esquerda” ou “direita” (estrutura diádica), ou ainda, se existir, ao “centro” mediador (estrutura triádica) (*Idem, Ibidem*; 1998c: 180)<sup>23</sup>.

Um dos efeitos mais visíveis das lutas concorrenciais é a cumplicidade dos antagonismos. A luta pressupõe um acordo entre os antagonistas sobre tudo aquilo que constitui o próprio campo, sobre os fundamentos do jogo. “Os que participam da luta contribuem para a reprodução do jogo contribuindo [...] para produzir a crença no valor do que está sendo disputado” (BOURDIEU, 1983c: 91). O resultado é um efeito de censura. Os subversivos são levados às estratégias que, contudo, sob pena de exclusão, permanecem dentro dos limites que fundamentam o próprio jogo. O dizível é limitado pela garantia de existência do campo (*Idem, Ibidem*). É assim que, no campo político, todos os que fazem investimentos no jogo político entram para o que Bourdieu chama de “conluio originário”, no qual impera a solidariedade dos iniciados, a discrição e o respeito às leis do jogo: ao mesmo tempo, é bem conhecida a indignação com que os políticos e os jornalistas que

<sup>23</sup> A estrutura das oposições entre “esquerda” e “direita” pode se manter, mesmo durante as maiores transformações estruturais na sociedade, mediante a permuta parcial de papéis; ou ainda, se se considerar que um pólo, ao assumir a ortodoxia, passa a atuar exatamente movendo-se pelos mesmos princípios e práticas que condenava quando, anteriormente, fazia oposição na heterodoxia (BOURDIEU, 1998c: 180). Um exemplo de aplicação, bem sucedida a meu ver, dessa topologia de posições na historiografia brasileira é o livro de José Beired (1999). Este autor teve o mérito de demonstrar, dentre os intelectuais de direita brasileiros e argentinos no período que vai de 1914 a 1945, as várias filiações segundo certos pólos ideológicos. Na Argentina, a direita apresentava uma estrutura diádica (católicos e fascistas), enquanto que no Brasil, a conformação era triádica (católicos, fascistas e cientificistas).

vivem da política acolhem os que, num determinado momento, mostraram a disposição de “estragar o jogo” (*Idem*, 1998c: 173)<sup>24</sup>. Da mesma forma, no campo jornalístico, a inter-leitura que os jornalistas cultivam entre si, sob a guilhotina do índice de audiência, não deixa de promover, ao contrário de suas expectativas, a homogeneização dos discursos, efeito de censura invisível mais eficaz que o controle estatal (*Idem*, 1996b: 31-37).

A divisão social do trabalho na sociedade capitalista tende a fragmentar os grupos sociais em campos com autonomia relativa cada vez maior. Dado que muitos campos sociais que existem hoje não existiam ou não estavam ainda consolidados em meados do século XIX (como o campo literário, cf. *Idem*, 1996a), e que muitas instituições ou agrupamentos sociais existentes hoje podem vir a se tornar campos sociais futuramente, deve-se ter em conta alguns índices seguros da constituição de um campo. Existe um campo quando: (1) para que os recém-chegados tenham conhecimento das práticas do campo, torna-se necessário um corpo de “conservadores de vidas”, pessoas dedicadas a arquivar o que é produzido pelo campo, conservando e tentando conservar-se conservando; (2) a obra do campo acaba contendo a marca da história do campo; e (3) quando é visível a atuação de teóricos posteriores que “repõe a obra nos trilhos” e avaliam se foi ou não revolucionária conforme as tendências da época (*Idem*, 1983c: 91-92).

Embora possa parecer uma tautologia, é importante, por fim, considerar que existe um campo quando também existe um efeito de campo. O que quer dizer precisamente isto: “Há um efeito de campo quando se torna impossível compreender uma obra (e seu valor, isto é, a crença que lhe é dada) sem conhecer a história do campo de produção da obra” (*Idem*, *Ibidem*: 92).

2. *Entre autonomia e dependência.* Diante do rol das teorias explicativas das ideologias, a proposta de Bourdieu suscita o contraponto entre autonomia e dependência dos intelectuais (entendidos aqui como produtores de bens culturais em geral). Nesse sentido, pode-se dizer que Bourdieu desenvolve suas formulações pensando *com* e *contra* Gramsci. Para este último autor, os intelectuais são os “caixeiros” da classe dominante (o termo é de Gramsci). A relação dos intelectuais com a esfera produtiva é mediada pelas superestruturas jurídico-políticas.

<sup>24</sup>É irresistível pensar, aqui, na figura do ex-deputado Roberto Jefferson como alguém que, por razões certamente escusas, ousou revelar o “conluio originário” e “estragar o jogo”. E não deixa de ser emblemática a forma de punição por ele recebida.



Segundo Gramsci (1978: 348), os intelectuais têm duas funções, ao desempenharem seus papéis sociais no âmbito do capitalismo: (1) imprimir o consenso espontâneo nas massas; e (2) operar a coerção estatal legal. A característica determinante do trabalho intelectual seria a sua dependência estrutural com relação à classe dominante. Os estudos dos bens culturais, na esteira da tradição gramsciniana, deveriam priorizar o serviço prestado pelo intelectual à classe privilegiada pelo seu discurso. Vale dizer que a proposta contempla ainda a produção dos intelectuais orgânicos da classe operária, e é a relação mesma entre classe e intelectual que deve ser considerada elemento determinante na produção dos bens culturais.

Por seu turno, Bourdieu encaminha a discussão no sentido de sofisticar o aparelhamento analítico. Para Bourdieu, as ideologias são sempre duplamente determinadas: pelos interesses das classes que elas exprimem; pelos interesses específicos daqueles que a produzem condicionados pela lógica específica do campo de produção. Considere-se, a propósito, o campo do poder. O campo do poder – o campo que goza de uma capacidade potencial de interferência na autonomia de todos os outros campos – é o campo político. Por muito que possa ser dependente das forças econômicas, o campo político detém o poder de governo, ou seja, o poder de ação sobre os instrumentos de administração das coisas e das pessoas. A citação a seguir pode ser generalizada porque os integrantes do campo político expressam muito bem o mecanismo da *duplicidade de determinações* comum a todos os outros campos:

Eles servem os interesses dos seus clientes na medida em que (e só nessa medida) se servem *também* ao servi-los, quer dizer, de modo tanto mais exato quanto mais exata é a coincidência [homologia] da sua posição na estrutura do campo político com a posição dos seus mandantes na estrutura do campo social (BOURDIEU, 1998c: 177).

Voltarei a este ponto no tópico seguinte. Antes, é necessário dizer que o conceito de campo não pode ser vislumbrado para além de sua historicidade específica. Quando Bourdieu se refere aos campos sociais, está pensando em uma realidade que começa a se configurar a partir do século XIX, e em alguns países da Europa. O processo de instauração de uma sociedade burguesa acabou por separar, mediante uma complexa divisão social do trabalho, os aspectos da atividade humana – o cultural, o político, o econômico, a vida cotidiana – e desligá-los definitivamente

do controle religioso. Nesse ínterim, chega-se à separação entre, de um lado, o mercado de bens materiais, com a empresa de bens econômicos, os lucros econômicos e o capital econômico correspondentes, e, de outro, o mercado de bens simbólicos, igualmente com suas empresas, lucros e capitais simbólicos. O capitalismo autonomizou as esferas econômicas e simbólicas. A tarefa de dissimulação da dominação seguia, no mundo pré-moderno, rituais próprios mais ou menos integrados numa “idolatria da natureza”. A dissimulação da verdade objetiva da exploração implicou, no mundo moderno, o trabalho institucionalmente organizado em diversos campos simbólicos, integrados por especialistas treinados em “naturalizar”, “eternizar”, “consagrar” e “legitimar” a ordem vigente. O desencantamento do mundo significa também a sacralização das atividades simbólicas dissimuladoras (MICELI, 2004: xxxviii).

O campo literário aparece, no século XIX, com o surgimento da figura de um criador sem limites. A autonomia do campo resulta do esforço da parte de alguns criadores para romper com os mecanismos de dependência social e econômica. Assim, por exemplo, Flaubert impõe uma definição de escritor sem dependências, a começar pela dependência econômica, o que já é um indício da autonomização do campo literário (BOURDIEU, 1996a).

Portanto, a validade do conceito de campo não pode ser vislumbrada para além de sua historicidade específica, que é a emergência desses espaços sociais em meados do século XIX. E isso se levando em consideração a situação histórica específica de cada país. Como bem ponderou José Murilo de Carvalho (2002: 166), o uso do conceito de campo, no caso brasileiro, para o século XIX, é problemático, “porque uma das características principais desse século no Brasil é a indiferença entre esferas, entre o campo intelectual, o campo artístico e o campo político, por exemplo”.

Desse modo, pelo que se avançou até aqui, pode-se considerar as contribuições de Bourdieu para os historiadores em pelo menos mais dois aspectos:

1. *A historicidade de seu conceito de campo*, cuja aplicação a própria obra de Bourdieu oferece um criterioso vislumbre das possibilidades levando em conta as especificidades históricas. Contudo, a despeito da impossibilidade do uso do conceito de campo para além do século XIX, outros conceitos de Bourdieu podem suportar perfeitamente a descontinuidade histórica. Basta lembrar os conceitos de *habitus*,

dominação simbólica, distinção, ou lutas de representações, que, como já mencionado, puderam ser deslocados para o século XVIII sem problemas (THOMPSON, 1998: 90; CHARTIER, 2002b: 168)<sup>25</sup>.

2. *A formulação renovada do estatuto do real, não mais entendido como oposto às representações.* As representações não se opõem ao real; elas se constituem através de várias determinações sociais para, em seguida, tornarem-se matrizes de classificação e ordenação do próprio mundo social, do próprio real. Essa contribuição é especialmente relevante para superar a polêmica, muitas vezes permeada por confusões teóricas, instaurada por certos pós-modernos e chamada por alguns de “crise das representações”.

## Revolução Simbólica

1. *Homologia e efeito ideológico.* A propósito da *duplicidade de determinações* comum a todos os campos, Bourdieu enfatiza a necessidade, para o estudo das ideologias, de uma avaliação precisa do que cabe ao condicionamento de campo e de classe.

As ideologias devem a sua estrutura e as funções mais específicas às condições sociais da sua produção e da sua circulação, quer dizer, às funções que elas cumprem, em primeiro lugar, para os especialistas em concorrência pelo monopólio da competência considerada (religiosa, artística, etc.) e, em segundo lugar e por acréscimo, para os não-especialistas (BOURDIEU, 1998f: 13).

As ideologias são sempre duplamente determinadas: pelos interesses específicos daqueles que as produzem conforme a lógica do campo de produção a que pertencem; pelos interesses das classes sociais que as ideologias exprimem. Está em jogo “o monopólio da violência simbólica legítima (cf. Weber), quer dizer, do poder de impor – e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social” (BOURDIEU, 1998f: 12). Em outras palavras, os campos de produção simbólica caracterizam-se pela disputa pelo direito de inculcar esquemas de classificação tendentes à obtenção de maior rendimento dos investimentos dos dominados no próprio

<sup>25</sup> Chartier assevera que obteve resultados satisfatórios na transplantação de conceitos como os de *habitus* e distinção para o estudo das comunidades de leitores franceses dos séculos XVI ao XVIII.

assujeitamento, utilizando para isso o mínimo recurso à força física. E se as ideologias produzidas servem a esse poder simbólico de dominação de classe é porque elas servem, em primeiro lugar, aos integrantes do campo de produção simbólica como modo de aumentar seu capital específico.

Destarte, cabe avaliar a relação entre homologia e efeito ideológico, verdadeiro segredo da dissimulação da dominação. É porque há a homologia (coincidência) – “o campo de produção simbólica é um microcosmo da luta simbólica entre as classes” (*Idem, Ibidem*) – de estrutura entre o campo de produção ideológica e o campo da luta de classes que se obtém o efeito de ideologia. Dito de outro modo, é porque as estruturas do campo intelectual correspondem, de modo transfigurado e irreconhecível, às estruturas da luta de classes, que os esquemas de classificação políticos produzidos são impostos sob a aparência “legítima” de taxinomias filosóficas, jurídicas, religiosas, etc (*Idem, Ibidem: 14*).

O reconhecimento é outro componente essencial da dominação simbólica. O poder simbólico de fazer crer e agir permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força somente se for reconhecido, isto é, ignorado como arbitrário. A produção da crença na legitimidade de uma fala e na competência de quem fala não vem das palavras (*Idem, Ibidem: 14-15*). Aqui é emblemática, como exemplo, a linguagem eufemizada dos neoliberais, analisadas por Bourdieu (1998d: 44) no volume 1 de *Contrafogos*. A linguagem eufemizada objetiva fazer crer que a mensagem neoliberal, professada sempre pelos “homens bons” da nação, é universalista e libertadora. Assim, em vez de se dizer *patronato*, diz-se “as forças vivas da nação”; em vez de dizer *demissões*, fala-se em “cortar gorduras”; quando se trata de demissões amplas (2 mil pessoas ou mais), utiliza-se “plano social corajoso”; e em vez de dizer *destruição do bem público e dos direitos trabalhistas*, diz-se “flexibilidade”, “maleabilidade”.

Esse exemplo ilustra muito bem, de um lado, como as práticas mais violentas de exercício da dominação e de aprofundamento das hierarquias sociais vigentes podem ser impostas como se fossem dotadas de uma mensagem pura, universal, sem interesses mesquinhos, enfim, como uma prática “legítima”. De outro lado, graças à homologia de estrutura entre o campo de produção ideológica e o campo da luta de classes, os porta-vozes dessas notícias inegavelmente políticas, por possuírem títulos que lhes garantem a “neutralidade” de um discurso “científico” (penso especificamente no “administrador” ou no

“economista”), podem se fazer ouvir por não poucos setores sociais.

A noção de homologia permite encontrar o poder nos bens culturais tidos por mais “inocentes”. Portanto, a proposta consiste em encontrar nas relações de força (luta de classes) as relações de sentido (lutas de representações) e nas relações de sentido as relações de força. Em outros termos, analisar as estruturas de atribuição de sentido ao mundo social simultaneamente às relações de força no âmbito da luta de classes – *a força do sentido*. Como diz Sérgio Miceli (2004: xiii): “Na redução do sentido à força as relações de classe revelam seu fundamento, ao passo que a metamorfose da força em sentido reforça com uma força própria o caráter arbitrário das relações de classe enquanto relações de força”. Quanto mais se procura, nas relações de sentido, as relações de força, mais a luta de classes se revela em sua amplitude. Por outro lado, quanto mais as relações de força se eufemizam em relações de sentido, mais dissimuladas se tornam a dominação e a luta de classes.

O trabalho assalariado na sociedade capitalista oferece um exemplo notável de contribuição, dada por parte dos indivíduos que o sofrem, ao mecanismo que os oprime. A verdade objetiva do trabalho assalariado (a exploração) só é possível porque não coincide com a verdade subjetiva que o trabalhador possui, e que implica em mecanismos ilusórios de participação em um campo (“investimento pessoal”; “participação nos lucros da empresa”; “a empresa é de todos nós”; “metas de vendas e premiações”, etc.). Este é o efeito de ideologia: a luta de classes aparece para o trabalhador sob forma transfigurada e irreconhecível como uma luta individual dele pela sua carreira em um dado campo ou empresa (BOURDIEU, 1998e: 97-98)<sup>26</sup>.

2. *Revolução simbólica*. A revolução simbólica proposta por Bourdieu consiste no aniquilamento da crença através da tomada de consciência do arbitrário. Quer dizer, destruir as taxinomias simbólicas para liberar a luta de classes no âmbito das relações de força. As ciências

<sup>26</sup> A empresa burguesa tornou-se ambiente favorável ao florescimento das teses do “retorno do individualismo”. Essas teses, que grassam em praticamente todos os livros e palestras de auto-ajuda, os quais chegam aos trabalhadores como “inocentes” bens culturais, permitem dentre outras coisas “acusar a vítima”. É o que demonstra Bourdieu (1998d: 15-16) em *Contra-fogos*, para quem a tese do “retorno do individualismo” é uma “espécie de profecia auto-realizante que tende a destruir os fundamentos filosóficos do *Welfare State* e, em particular, a noção de responsabilidade coletiva (nos acidentes de trabalho, na doença ou na miséria), essa conquista fundamental do pensamento social (e sociológico). O retorno ao indivíduo é também o que permite ‘acusar a vítima’, única responsável por sua infelicidade, e lhe pregar a ‘auto-ajuda’, tudo isso sob o pretexto da necessidade incansavelmente reiterada de diminuir os encargos de empresa”.

sociais podem oferecer alguns itens preciosos nessas lutas: instrumentos para a tomada de consciência, base de um verdadeiro auto-domínio; a possibilidade para que qualquer um possa tornar-se sujeito de seus atos e de destruir tudo o que existe de “necessidade social”; podem oferecer mecanismos para neutralizar as palavras do “senso comum” generalizado na sociedade, o qual reproduz inúmeros processos de distinção, racismo de classe, etc.; além disso, coloca a possibilidade de cada um fundar sua própria retórica (BOURDIEU, 1983c: 14; 1998e: 105-106).

Pode-se ficar com a impressão de que Bourdieu adota, de início, um pressuposto materialista de análise (a determinação pela produção material) para, ao final, propor uma revolução idealista (“simbólica”). Na verdade, Bourdieu adota uma metodologia de análise do mundo social fundada num pressuposto materialista e numa lógica dialética. Como entende que as relações de sentido entravaram qualquer luta no âmbito da produção material, acaba por constatar a necessidade de uma revolução simbólica, que começa nos símbolos, *mas não termina aí*. Posteriormente, nos anos 1990, trabalhos como os *Contrafogos* (1998d, 2001b) denotam uma preocupação muito grande com a atuação dos movimentos sociais, atores privilegiados da revolução simbólica e da construção de alternativas materiais à sociedade vigente (*Idem*, 1998f: 15).

Acima foi dito que as ciências sociais podem oferecer a cada um a possibilidade de fundar sua própria retórica. Ao enfatizar a necessidade de um “discurso heterodoxo”, Bourdieu (1998f: 15) aproxima-se flagrantemente da noção de “contra-hegemonia” de Gramsci:

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

Bourdieu pode ser considerado um intelectual crítico e militante exatamente como certa vez cobrou Sartre (1994), outro grande intelectual. A teoria de Bourdieu é crítica porque não é imobilista (nem “reprodutivista”), não é como as teses que apenas constataam a dominação vigente e não apontam nenhuma saída (a exemplo de certos trabalhos de Foucault, que tinham por meta precisamente a desconstrução da figura do intelectual crítico e da possibilidade da intervenção dos sujeitos na sua

própria história, cf. DOSSE, 1994 2: 375 *et seq.*). É crítica porque aponta a necessidade de uma superação, de um devir histórico diferenciado, pois a sociedade capitalista não é, de modo algum, o “fim da história”. E é militante porque Bourdieu, como já mencionado neste texto, esteve cada vez mais ao lado das massas. Pode-se dizer que nos últimos anos da sua vida a militância ganhou um papel mais preponderante, e o apoio aos movimentos sociais foi mais direto e incisivo. Nos anos 1990, frente à ofensiva neoliberal, Bourdieu estava nas ruas com as massas. Contudo, deve-se considerar que, como intelectual crítico, sempre esteve presente na cena política francesa, como evidencia uma coletânea de intervenções públicas do autor recentemente publicada<sup>27</sup>. Os dois volumes do *Contra-fogos*, escritos na efervescência dos anos 1990, podem ser considerados como sugestões para a mobilização em direção à revolução simbólica proposta.

Mas sempre há aqueles que, mesmo diante de muitas evidências, se perguntam: por que uma revolução? Após o exame dos principais pontos teórico-metodológicos propostos por Bourdieu, e de algumas de suas constatações empíricas, como a vigência do racismo de classe no âmbito da sociedade capitalista, parece tornar-se mais clara a seguinte afirmação do autor (1998e: 105): “[...] enquanto a lei é ignorada, o resultado do deixar fazer, cúmplice do provável, aparece como um destino; quando ela é conhecida, ele aparece como uma violência”.

### **Bourdieu e os Historiadores (Reprise)**

Podem-se amarrar as contribuições de Bourdieu ao ofício dos historiadores interessados nas relações entre bens culturais e poder simbólico – que procurei enfatizar neste artigo (nunca exaustivamente e deixando claro que muitas outras leituras são possíveis e, certamente, desejáveis) – em oito pontos principais:

1. A noção segundo a qual as classes sociais não se definem apenas no âmbito da produção material da vida, mas também na esfera do consumo de bens culturais hierarquicamente valorizados.
2. A noção segundo a qual não existe bem cultural que não cumpra alguma função certamente política de distinção no âmbito da luta de classes.

<sup>27</sup> BOURDIEU, Interventions, 1961-2001. In: POUPEAU, Franck; DISCEPOLO, Thierry (org.). *Science sociale & action politique*. Marseille: Agone, 2002 (apud LOPES, 2002: 182). É Chartier (2002b: 155) quem relata que Bourdieu “teve uma presença muito forte na mídia e na sociedade francesa, tendo sido o único intelectual que teve com a sua morte a primeira página de muitos dos jornais, desde Foucault, e antes, Sartre”.

3. O pensamento relacional proposto por Bourdieu, que permite demonstrar que as classes ou grupos sociais não estão isolados, mas em contínua inter-relação da qual resultam os mais variados empreendimentos de distinção, estigmatização, segregação, rebelião ou conformação.
4. A problematização das noções de autonomia e dependência da cultura popular, que permite o abandono das visões românticas, a visualização da hegemonia cultural e a percepção de processos diferenciados de contra-hegemonia.
5. A historicidade de seu conceito de campo, que só deve ser aplicado a situações históricas específicas, enquanto que outros conceitos bourdieunianos, como o de *habitus*, suportam melhor a importação para outros contextos.
6. A formulação renovada do estatuto do real, não mais entendido como oposto às representações. Para os historiadores, é um antídoto contra as teses que afirmam que o real não existe.
7. A noção de homologia entre campos sociais e classes sociais, que permite encontrar a força do sentido, ou seja, o modo pelo qual os esquemas de classificação políticos produzidos nos campos simbólicos são impostos sob a aparência “legítima” de taxinomias filosóficas, jurídicas, religiosas, etc.
8. A possibilidade de construção de uma teoria crítica do mundo social que sirva como antídoto contra a tese, comprada por não poucos historiadores, segundo a qual chegamos ao “fim da história”.  
Certamente que, para isso, é necessário uma recriação da figura do intelectual crítico e militante.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEIRED, José Luis B. *Sob o signo da nova ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914-1945)*. São Paulo: Loyola, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- \_\_\_\_\_. *La Distinction*. Paris: Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_. Gosto de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. Trad. Paula Montero. São Paulo: Ática, 1983a. p. 82-121.
- \_\_\_\_\_. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. Trad. Paula Montero. São Paulo: Ática, 1983b. p. 122-55.



- \_\_\_\_\_. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983c.
- \_\_\_\_\_. Trabalhos e projetos. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. Trad. Paula Montero. São Paulo: Ática, 1983d. p. 38-45.
- \_\_\_\_\_. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papyrus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Trad. Sérgio Miceli et alii. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998a.
- \_\_\_\_\_. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In:
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 2. ed. Trad. Fernando Thomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998b. p. 107-32.
- \_\_\_\_\_. A representação política: elementos para uma teoria do campo político. In: \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 2. ed. Trad. Fernando Thomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998c. p. 163-208.
- \_\_\_\_\_. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neo-liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998d.
- \_\_\_\_\_. *Le mort saisit le vif: as relações entre a história reificada e a história incorporada*. In: \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 2. ed. Trad. Fernando Thomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998e. p. 75-106.
- \_\_\_\_\_. Sobre o poder simbólico. In: \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 2. ed. Trad. Fernando Thomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998f. p. 7-16.
- \_\_\_\_\_. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001c.
- \_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004a.
- \_\_\_\_\_. Condição de classe e posição de classe. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2004b. p. 3-26.
- \_\_\_\_\_. Modos de produção e modos de percepção artísticos. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2004c. p. 269-94.
- \_\_\_\_\_. O mercado de bens simbólicos. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2004d. p. 99-182.
- BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique. Introdução: Em que pensam os historiadores? In: \_\_\_\_ (Org.). *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: EdUFRJ; FGV, 1998. p. 21-61.
- BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*. Europa: 1500-1800.

- Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- CANCLINI, Néstor García. La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. [s.d.]. Disponível em: < <http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/web/acanclin1.html> >. Acesso em: 02/09/2004.
- CAPELATO, Maria Helena R.; DUTRA, Eliana Regina de F. Representação política: o reconhecimento de um conceito na historiografia brasileira. In: CARDOSO, Ciro F.; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000. p. 227-68.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. História e paradigmas rivais. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campos, 1997. p. 1-26.
- \_\_\_\_\_. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Baurio: Edusc, 2005.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. *Diálogos*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 143-66, 2005.
- CARVALHO, José Murilo de. Pierre Bourdieu e a história (Debate com José Sérgio Leite Lopes e outros). *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 139-82, 2002.
- CATANI, Afrânio Mendes *et alii*. As apropriações da obra de Bourdieu no campo educacional brasileiro. *Revista portuguesa de educação*, Braga, Portugal, v. 15, n. 1, p. 5-25, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Trad. Maria M. Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- \_\_\_\_\_. 'Cultura popular': revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-92, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Trad. Mary Del Priore. Brasília: EdUnb, 1999.
- \_\_\_\_\_. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002a.
- \_\_\_\_\_. Pierre Bourdieu e a história (Debate com José Sérgio Leite Lopes e outros). *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 139-82, 2002b.
- CHARTIER, Roger; BOURDIEU, Pierre. A leitura: uma prática cultural: debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier. In: CHARTIER, R. (Org.) *Práticas de Leitura*. Trad. Cristiane Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. p. 229-54.
- DIEHL, Astor Antônio. *Do método histórico*. 2. ed. Passo Fundo: UPF, 2001.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo: v. 2: o canto do cisne, de 1967 aos nossos dias*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Ed. da Unicamp, 1994.

- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Trad. Ana M. Alves. Lisboa: Estampa, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O processo civilizador*. Trad. Rui Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1990 (vol. 1); 1993 (vol. 2).
- FALCON, Francisco J. Calazans. História e Representação. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000. p. 41-80.
- FERREIRA, Antonio Celso. *A epopéia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940)*. São Paulo: EdUnesp, 2002.
- FUNARI, Pedro Paulo; CARVALHO, Aline Vieira de. O patrimônio em uma perspectiva crítica: o caso do Quilombo dos Palmares. *Diálogos*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 33-48, 2005.
- GRAMSCI, Antonio. *Obras escolhidas*. Trad. Manuel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- HOBSBAWM, Eric. Não basta a história de identidade. In: \_\_\_\_\_. *Sobre história: ensaios*. Trad. Cid. K. Moreira. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. p. 281-319.
- KAYE, Harvey. *The British Marxists historians: an introductory analysis*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- LOPES, José Sérgio Leite. Pierre Bourdieu e a história (Debate com José Sérgio Leite Lopes e outros). *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 139-82, 2002.
- \_\_\_\_\_. A recepção dos trabalhos de Pierre Bourdieu e a renovação das análises sobre as classes populares brasileiras. *Cultura Vozes*, n. 4, Julho-Agosto, p. 5-21, 2003.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Apresentação de Jacob Gorender; coordenação e revisão de Paul Singer. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Economistas). 3 v.
- \_\_\_\_\_. Para a crítica da economia política. In: \_\_\_\_\_. *Marx (Os pensadores)*. Trad. Edgard Malagoni. Consultoria: José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 25-188.
- MALERBA, Jurandir. Para uma teoria simbólica: conexões entre Elias e Bourdieu. In: CARDOSO, Ciro F.; MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000. p. 199-226.
- MICELI, Sérgio. Introdução: A força do sentido. In: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. I-LXI.
- MUNHOZ, Sidnei. Fragmentos de um possível diálogo com Edward Palmer Thompson e com alguns de seus críticos. *Revista de história*

*regional*, v. 2, n. 2, 1997.

PINTO, Louis. *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

QUINIOU, Yvon. Das classes à ideologia: determinismo, materialismo e emancipação na obra de Pierre Bourdieu. *Crítica Marxista*, n. 11, p. 44-61, 2000.

RUDÉ, George. *Ideologia e protesto popular*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, [s.d].

SADER, Emir. Um intelectual para um outro mundo possível. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 25 de Janeiro de 2002.

SAES, Décio. *Classe média e sistema político no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1984.

SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. Trad. Sérgio Goes de Paula. São Paulo: Ática, 1994.

SCHLESENER, Anita Helena. *Hegemonia e cultura: Gramsci*. Curitiba: Ed. da UFPR, 1992.

THIOLLENT, Michel. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1980.

THOMPSON, Edward Palmer. *Formação da classe operária inglesa: v. 1: a árvore da liberdade*. 2. ed. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. *Costumes em comum*. Rev. da trad. Antonio Negro et alii. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.