

*nal of Sociology, Critical Sociology, Social Problems, The American Sociologist.* Também há hoje [2008] pelo menos seis livros com artigos reunidos sobre o tema.

22 Bourdieu, 1999b, p. 61. Ed. brasileira, 1997, p. 89.

23 Idem, 2003, pp. 12-3. Ed. brasileira, 1998, pp. 7-8.

24 Idem, 1989, p. 101.

## CAPÍTULO II

### TORNANDO A DOMINAÇÃO DURÁVEL: GRAMSCI ENCONTRA BOURDIEU

Outro efeito da ilusão escolástica consiste em descrever a resistência à dominação na linguagem da consciência — tal como o fazem tanto a tradição marxista como algumas teóricas do feminismo que, dando margem aos hábitos de pensamento e de linguagem, esperam que a libertação política provenha do efeito automático da “tomada de consciência” — como resultado da falta de uma teoria disposicional e situacional das práticas, ignorando a extraordinária inércia que resulta da inscrição das estruturas sociais nos corpos individuais. Embora tornar as coisas explícitas possa ajudar, apenas um detalhado processo de *desdomesticação*, de *descondicionamento*, envolvendo repetidos exercícios tal como o treinamento dos atletas, pode transformar duravelmente o *habitus*\*.

Pierre Bourdieu<sup>1</sup>

Eis o motivo adicional para fundamentarmos o corporativismo do universal no corporativismo comprometido com a defesa de interesses comuns, consensuais e inequívocos. Dentre os maiores obstáculos a isso está (ou talvez tenha estado) o mito do “intelectual orgânico” — tão caro a Gramsci. Ao reduzir os intelec-

\* A última frase é omitida na tradução brasileira. (N. do T.)

tuais ao papel de “companheiros de viagem” do proletariado, esse mito impediu que eles tomassem a frente na defesa dos próprios interesses e explorassem os meios mais eficazes nas lutas em prol das causas realmente universais”<sup>2</sup>.

### Paralelos e contrastes

Em seu *Esboço de autoanálise*<sup>3</sup>, Bourdieu encarregou-se daquilo que ele mesmo chamou de socioanálise do *eu*, substituindo a biografia egocentrada — que discorreria longamente sobre sua carreira triunfante — pelo exame do campo educacional no qual ele cresceu; pelo exame da sua própria imersão na guerra civil argelina, enfim, pelo exame do campo universitário no qual ele ingressara. Ali, muito do seu foco recaiu sobre a questão do predomínio acadêmico da filosofia encarada por ele na École Normale Supérieure, com a consequente depreciação da sociologia na França e sua recusa em se aliar ao marxismo então em voga. Por fim, ele explica seu interesse pela reflexividade e suas ideias sobre o campo acadêmico por meio da própria trajetória intelectual — dos confins rurais do Béarn a professor no Collège de France. Ele sempre se sentira constrangido, como se fosse um impostor, no mundo acadêmico francês, por possuir aquele “*habitus servil*” — efeito da “discrepância muito pronunciada entre a elevada consagração acadêmica e a baixa origem social”<sup>4</sup>. Porém, a partir dessa perspectiva privilegiada, Bourdieu estaria apto a “objetivar” todo o território acadêmico.

Antonio Gramsci, caso único entre os grandes teóricos marxistas, por ter vindo de uma origem rural bastante semelhante àquela de Bourdieu, sentia-se igualmente desconfortável no ambiente acadêmico, muito embora, para ele, isso resultasse no abandono da universidade rumo à atividade jornalística e à militância política, antes que fosse lançado no cárcere sem qualquer cerimônia pelo Estado fascista. Os paralelos entre suas perspectivas intelectuais — as de Gramsci e as de Bourdieu — são impressionantes! Ambos repudiaram o determinismo histórico do velho Marx; ambos desenvolveram concepções bastante sofisticadas acerca das lutas de classe; ambos focaram o mesmo aspecto social, aquilo que Gramsci chamou de superestruturas do capitalismo e Bourdieu chamou de campos de dominação simbólica. Ambos, portanto, deram pouca importância à economia para se concentrarem nos efeitos dela. Num sentido mais afirmativo, ambos se interessaram principalmente por questões ligadas à dominação e à reprodução da dominação. Eles estavam preocupados em compreender a ação social dentro da lógica de coações e de restrições, para com

isso superarem o que consideravam ser as falsas oposições entre o voluntarismo e o determinismo, o subjetivismo e o objetivismo. Assim fazendo, ambos se valeram das ideias primeiramente formuladas por Marx e Engels nas *Teses sobre Feuerbach*.

Tanto Bourdieu como Gramsci foram bastante reflexivos quanto ao papel dos intelectuais na política — o lugar destes na reprodução e na transformação dos ordens sociais. Malgrado a semelhança entre suas trajetórias e disposições e apesar dos interesses teóricos que tinham em comum, as divergências fundamentais entre Bourdieu e Gramsci são muito mais interessantes: estão totalmente ligadas aos contextos históricos distintos em que atuaram. Sobretudo, Gramsci, tendo continuado marxista, mantivera-se engajado nas questões do socialismo em uma época em que este ainda estava no centro da agenda política; já Bourdieu se distanciara do marxismo, vivendo naquele que seria conhecido como o mundo pós-socialista.

Finalmente, Bourdieu depositava maior confiança na verdade escolástica produzida na academia, ao passo que Gramsci fundamentava a verdade na experiência dos trabalhadores no processo de produção e nos comitês de fábrica, abrindo caminho para aquilo que ele denominou o “intelectual orgânico” incrustado na classe trabalhadora. Para usarmos a terminologia gramsciana, lá onde Gramsci via o bom senso embutido no senso comum da classe operária, Bourdieu via apenas o mau senso, o mau sentido. Bourdieu, por sua vez, punha grande fé no bom senso potencial da sociologia elaborada dentro de campos acadêmicos relativamente autônomos. Gramsci, por outro lado, era cético quanto à possibilidade de os intelectuais universitários serem algo mais do que simples “intelectuais tradicionais” que, no final das contas, só reproduzem a dominação. Para ele, a sociologia confundiria a organização política do *consentimento* com o *consenso* ilusório e espontâneo — tal como podemos observar nos escritos de Émile Durkheim e nos primeiros trabalhos de Talcott Parsons.

Cada autor estava preocupado com as ameaças da patologia — Bourdieu com a invasão da ciência social pelas pressões do mercado e por especialistas subservientes; e Gramsci com as experiências da classe trabalhadora que estavam sendo mais distorcidas que elaboradas pelo partido político. Porém, ao atacarem as posições um do outro, cada qual tornou absoluta a autocrítica alheia. Desse modo, Bourdieu transformou as observações cautelosas feitas por Gramsci em relação ao intelectual orgânico em uma polêmica cabal contra esse intelectual orgânico. Já Gramsci, caso tivesse a mesma chance, teria transformado as notas críticas de Bourdieu sobre as falácias escolásticas cometidas

por jornalistas e acadêmicos em uma demonstração das limitações intrínsecas do intelectual tradicional. Essas visões opostas acerca do intelectual orgânico e do intelectual tradicional fazem sobre visões também divergentes acerca da dominação: de um lado, a dominação simbólica em Bourdieu, na qual o dominado não reconhece sua submissão como tal; de outro lado, a hegemonia em Gramsci, na qual o dominado reconhece e consente sua submissão. A partir disso, emergem diferentes teorias acerca da dinâmica da mudança social.

À medida que nossa análise compara as trajetórias sociais de Bourdieu e de Gramsci, essas trajetórias trazem à tona suas respectivas concepções do que são os intelectuais, com suas teorias divergentes da dominação e da transformação da sociedade. Sendo então coerente com o modo pelo qual eu organizei esses encontros, a saber, como minha resposta marxista a Bourdieu, tentarei reconstituir a teoria deste último por meio da perspectiva gramsciana. E imitando a avaliação comedida que Gramsci fazia dos seus antagonistas, especialmente Benedetto Croce\*, tentarei tornar Gramsci mais respeitoso com Bourdieu do que Bourdieu foi com Gramsci. Começaremos mobilizando a noção de *habitus* em Bourdieu, para então traçarmos a interseção da biografia com a história.

### A interseção entre a biografia e a história

Com a noção de *habitus*, Bourdieu transcendeu o subjetivismo da perspectiva centrada no ator sem, contudo, cair no objetivismo do cientista vindo do nada, ao reconhecer a incorporação das estruturas sociais como conjunto de disposições, de inclinações duráveis, porém, criativas e mutantes — isso na forma de percepções e de apreciações do indivíduo. O *habitus* dá conta do senso prático: é a capacidade adquirida de inovar, de jogar o jogo, de perceber o

\* Benedetto Croce (1866-1952), principal historiador e filósofo italiano do século XX. Criou em 1903 a revista *La Critica*, com a qual contribuiria por quatro décadas. Desempenhou vários cargos políticos e se opôs ao regime fascista (1922-1943), após o qual, fundou novamente o Partido Liberal. Seu pensamento, influenciado pelo idealismo hegeliano, abrange os campos da estética, da lógica, da ética e da filosofia da história. Enquanto autodidata, sua filosofia foi guiada pela ideia do poder criativo do homem. Entre suas obras, destacam-se *História da Europa no século XIX* (1933), *A História como narrativa da liberdade* (1941) e *Croce, o rei e os aliados* (1951). Ver Gramsci, *Cadernos do cárcere*, vol. 1 — *Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*, 2004. (N. do T.)

sentido desse jogo — uma criatividade definida por disposições acumuladas e internalizadas a partir das estruturas sociais prévias; uma criatividade ao mesmo tempo canalizada e delimitada pela estrutura social realmente existente. Nós podemos imaginar o *habitus* como sendo composto por camadas, com as mais profundas delas sendo adquiridas logo cedo na infância. E as biografias de Bourdieu e de Gramsci oferecem-nos uma sucessão paralela de quatro conjuntos de experiências individuais: 1) a primeira infância e a educação escolar (da zona rural para a cidade); 2) as primeiras experiências políticas (a revolução argelina *versus* o movimento dos comitês de fábrica); 3) o desenvolvimento teórico (a universidade *versus* o movimento comunista); 4) os redirecionamentos finais (da universidade para a esfera pública *versus* do partido para a prisão).

Ambos cresceram em sociedades agrárias. Gramsci nasceu na Sardenha em 1891; Bourdieu nasceu próximo aos Pireneus em 1930. Os dois foram filhos de funcionários públicos locais — Bourdieu, de um carteiro que se tornara escrevente no gabinete dos correios do povoado; e Gramsci, de um copista do cartório de registros fundiários que havia sido preso sob acusações de improbidade administrativa. Bourdieu era filho único, mas Gramsci tinha outros seis irmãos que desempenharam grande papel no início da sua vida. Ambos foram bastante apegados às mães — nos dois casos, estas eram esposas de *status* social mais privilegiado que seus maridos. Gramsci e Bourdieu foram ambos alunos brilhantes na escola e, por meio de empenho e de vontade, saíram dos pobres povoados natais para grandes centros urbanos, cada qual com o apoio de seus devotados professores.

Sem dúvida, a vida de Gramsci foi muito mais difícil que a vida de Bourdieu. Não apenas era sua família muito mais pobre, como ele também sofreria da dor física e moral de ser um deficiente (corcunda). Foi apenas graças a imensas reservas de determinação, de autossacrifício e com o apoio do irmão mais velho que pôde Gramsci fazer sua jornada em 1911 para o norte da Itália continental, dispondo de bolsa de auxílio para estudar filosofia e linguística na Università di Torino. De forma parecida, Bourdieu iniciaria seus estudos no liceu preparatório e ingressaria na École Normale Supérieure para graduar-se em filosofia — o ápice da pirâmide intelectual francesa. Vir do campo para os grandes centros urbanos — Turim ou Paris — era certamente algo intimidador. Ambos se sentiam como peixes fora d'água no meio das novas classes média e alta que circulavam no ambiente acadêmico. Embora os dois tenham se transformado em brilhantes intelectuais, além de figuras políticas, nenhum deles perdeu contato com as origens da sua condição marginal: o

povoado e a família. A devoção de Gramsci a sua família e seus hábitos rurais fica clara nas cartas escritas por ele do cárcere; assim como Bourdieu permaneceria igualmente apegado a seus pais durante toda a vida deles, retornando periodicamente ao lar para realizar pesquisas de campo. Suas formações rurais jaziam profundamente incrustadas em seus *habitus*, suas disposições e seus pensamentos — quer na forma da herança latente, quer na forma da veemente negação<sup>5</sup>.

Gramsci não concluiu a faculdade; ele mergulhou fundo na vida política da classe operária de Turim que se mantivera bastante agitada durante a Primeira Guerra Mundial. Gramsci começou sua carreira escrevendo para os jornais socialistas *Avanti!* e *Il Grido*. Após a guerra, ele se tornou editor da *L'Ordine Nuovo* — a revista cultural da classe trabalhadora em Turim, designada para articular sua nova cultura e destinada a se tornar a revista mensal do movimento dos comitês de fábrica e das ocupações de indústrias entre 1919 e 1920\*. Bourdieu, por sua vez, após concluir a universidade e dar aulas em um liceu por dois semestres, foi convocado em 1955 para servir o Exército Francês na Argélia. Ele seria mantido nesse posto por cinco anos, após os quais, conduziria ali pesquisas de campo, lecionando na universidade e registrando em vários escritos a cultura e as lutas do povo argelino colonizado — tanto nas cidades como nas aldeias. Com a fase de reocupação e de austeridade que se seguiu ao recuo temporário do movimento anticolonial, após a Campanha dos Argelinos (1957-1958)\*\*, a situação de Bourdieu tornou-se insustentável e ele

\* Itália, 1919-1920. Nas eleições para o parlamento em 1919, o Partido Socialista Italiano conquistou quase um terço dos votos, consolidando-se como a maior força política da Itália. Nesse mesmo ano, os protestos populares contra o custo de vida irromperam de um extremo ao outro do país, sem que o governo conseguisse controlar a situação. Nas cidades, as lojas eram saqueadas; nas zonas rurais, os camponeses invadiam os latifúndios improdutivos. Em 1920, os operários das grandes cidades industriais, dentre elas Turim, ocuparam um grande número de fábricas. Devido a essas agitações, os anos de 1919-1920 passaram para a história italiana como *o biênio vermelho*. Foi como reação a essa efervescência dos trabalhadores que apareceram os primeiros grupos fascistas. Ver Gramsci, *Conselhos de fábrica*, 1982. (N. do T.)

\*\* Argélia, 1957-1958. Com a tomada da capital Argel em 1830, a França anexou a Argélia em 1834. Após vencer a prolongada resistência dos nômades berberes, a metrópole transformou a Argélia em um departamento ultramarino, controlado pela minoria europeia — *les colons* —, que formava a elite privilegiada. Graças a grandes entradas de capital público e privado, desenvolver-se-ia ali uma economia moderna. O nacionalismo argelino surgiria logo após a Primeira Guerra Mundial entre os grupos muçulmanos ou islamizados. A resistência aos colonizadores conduziria à formação da militância antifrancesa. Os nacionalistas eram a favor da revolta armada. No início dos anos 1950, muitos deles fugiram ou se exilaram. Em 1954 foi formada a *Frente pela Liberação Nacional Argelina* (FLN), que lançou várias ofensivas para

foi forçado a deixar a Argélia em 1960. Dessa forma, nos anos de amadurecimento após a universidade, tanto Gramsci como Bourdieu foram profundamente transformados por lutas que transcorriam bem longe de seus lares. Mesmo durante esses anos, porém, Gramsci se manteve muito mais ligado politicamente aos protagonistas dos acontecimentos que Bourdieu, cujo engajamento político manifestou em si um distanciamento epistemológico.

O mundo racialmente bipartido do colonialismo distanciara Bourdieu dos protagonistas da luta na Argélia, assim como a ordem de classes da *nuova* Itália empurrara Gramsci para o furacão da política operária, muito embora ele fosse só um emigrado da semifeudal Sardenha. Em conformidade com isso e a partir desse ponto, essas duas biografias tomariam caminhos diferentes. Após a derrocada dos comitês de fábrica, Gramsci tornou-se líder do movimento dos trabalhadores, membro-fundador do Partido Comunista Italiano em 1921 e seu secretário-geral em 1924 — precisamente no ano em que o fascismo começava a se consolidar. Ele passou alguns anos no Komintern\*, em Moscou, e no exílio em Viena. Ele também viajaria pela Itália após 1923, em uma época em que sua eleição para deputado lhe dera imunidade parlamentar. Isso duraria até 1926, quando Gramsci foi detido com base no novo código penal, e levado a júri em 1928. O tribunal decretaria que o intelecto de Gramsci deveria ser tolhido por 20 anos. Gramsci só deixaria a prisão depois de haver produzido, malgrado numerosas e finalmente mortais doenças, a mais criativa teoria marxista do século XX: seus famosos *Cadernos do cárcere*<sup>6</sup>.

conseguir a independência e a Constituição. O aumento de atos de guerrilha e de terrorismo provocou a reação da França, com ataques aos muçulmanos e o genocídio da população civil. Entre 1957 e 1958, com a intensificação da crise, o general Charles de Gaulle (1890-1970) convocou um plebiscito, no qual os argelinos se pronunciariam pela independência. Em julho de 1962, a Argélia era declarada uma república socialista independente. Começaria daí a evacuação maciça dos colonos. Em seguida, eclode uma guerra aberta entre as várias facções da FLN no poder. Ahmed Ben Bella é eleito o primeiro presidente em 1962. Mas já em 1965, o coronel Houari Boumediene derrubaria o governo e assumiria o poder total. Estava cumprida a profecia de Frantz Fanon! (N. do T.)

\* Comintern ou Komintern (Terceira Internacional Comunista). Em março de 1919, Lênin (1870-1924) criou a Terceira Internacional, comumente conhecida como *Komintern*, para organizar as atividades dos partidos comunistas estrangeiros e impulsionar a revolução mundial conforme o modelo soviético. Acreditava-se que a revolução russa jamais estaria segura a menos que os outros países se tornassem socialistas. Gramsci trabalhou para o Komintern em Viena e Moscou. A Terceira Internacional foi a reação de Lênin ao socialismo reformista da Segunda Internacional. Após a sua morte, Josef Stálin (1879-1953) assumiu o Komintern e o dissolveu em 1943, como concessão aos aliados americanos e britânicos durante a Segunda Guerra Mundial. (N. do T.)

Curiosamente, o cárcere manteria enjaulados também os detratores de Josef Stálin. O estado de saúde de Gramsci agravou-se continuamente até sua morte em 1937, devido às complicações da tuberculose, da arteriosclerose e do mal de Pott — doença que destrói pouco a pouco as vértebras. E isso acontecia justamente quando a mobilização internacional por sua libertação ganhava terreno.

A trajetória de Bourdieu pode não ter sido tão diversa. Depois da Argélia, ele ingressou na academia, galgando posições nos principais institutos de pesquisa franceses, escrevendo artigos sobre o papel da educação na reprodução das relações de classe na França. Bourdieu foi admitido no prestigiado posto de mestre [*professorship*] no Collège de France em 1982 — cargo que faria dele um proeminente intelectual público e, nos últimos anos de vida, um herdeiro do cetro e do trono que fora de Jean-Paul Sartre e de Michel Foucault. Desde o início, seus trabalhos tinham impacto e postura política, todavia, eles ganhavam teor mais ativista e mais urgente só em meados dos anos 1990 — em especial com o retorno dos socialistas à presidência em 1997. Desde então, Bourdieu defenderia publicamente os despossuídos e combateria a emergente tecnocracia neoliberal; atacaria também os jornalistas, repórteres e a mídia de massa em seu livro *Sobre a televisão* (1999b)<sup>7</sup>. Bourdieu encarregou-se de inúmeras iniciativas editoriais — desde sua revista mais acadêmica, a *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, até uma série de livros mais engajada e militante, a *Raison d'Agir*. Em seus últimos anos, ele tentaria organizar o “intelectual coletivo” — empreendimento que transcenderia as fronteiras nacionais e disciplinares, colocando em diálogo as mentes mais progressistas para a reconstrução do debate público.

Enquanto Gramsci se movia do engajamento partidário para uma existência escolástica na prisão, onde refletiria sobre o fracasso da revolução socialista no Ocidente, Bourdieu, por sua vez, tomaria o caminho inverso: iria da vida escolástica na academia para uma oposição aberta e pública contra a maré montante do fundamentalismo do mercado, dirigindo-se inclusive a operários grevistas e apoiando suas lutas. A ligação orgânica de Gramsci com o movimento dos trabalhadores mantida por meio do Partido Comunista fez com que exagerasse o potencial revolucionário dessa classe. Assim, na prisão, ele dedicou-se a pesquisar o modo pelo qual as elaboradas superestruturas do capitalismo avançado — as quais incluem tanto o Estado como as relações do aparato estatal com as trincheiras emergentes da sociedade civil — não somente justificam e sustentam a dominação, como ainda conquistam o consentimento ativo dos indivíduos dominados.

Bourdieu, ao contrário, só ingressou na atividade política perto do final da vida, com sua teoria já bem elaborada sobre os mecanismos de reprodução da sociedade, baseada em análises da ação estratégica no interior dos campos sociais, com seu acessório conceitual costumeiro: o *habitus*. Este, lembremos, é resultado da incorporação das estruturas da sociedade pelos corpos dos agentes, na forma de conjuntos de disposições. No final dos anos 1990, encontrando a esfera pública — lugar onde os intelectuais tradicionais costumam proclamar suas verdades — cada vez mais distorcida e rarefeita pela mídia, Bourdieu adotaria a postura ofensiva, a ponto de apoiar abertamente aqueles públicos que sofriam ataques análogos por parte do Estado. A firme defesa da autonomia do intelectual e das atividades acadêmicas, com sua agressiva investida contra as mitologias neoliberais, fez dele uma das figuras públicas mais célebres da França, muito embora ele aí se mantivesse dentro dos velhos moldes do intelectual tradicional.

Se a teorização elaborada por Gramsci no cárcere *avançou* para além da sua própria prática política, as teorias acadêmicas criadas por Bourdieu *andavam atrasadas* em relação a sua avançada postura política. Gramsci pôde escrever a respeito do Moderno Príncipe\* (o Partido Comunista ideal-típico), mas não pôde encontrá-lo na realidade. Já Bourdieu, como ainda veremos, irrompeu na cena pública sem qualquer justificativa teórica. Falando mais claramente, o primeiro (Gramsci) tinha a teoria sem a prática, enquanto o segundo (Bourdieu) tinha a prática sem a teoria. Colocá-los em diálogo nos ajudará a desenvolver suas peculiaridades e pontos cegos, assim como esclarecer sua importância na compreensão da conjuntura política na qual vivemos.

### *Os intelectuais: tradicionais versus orgânicos*

A formação decisiva do *habitus* político-intelectual desses autores deu-se na maturidade: quando Bourdieu retornou à universidade em 1960 para dar sentido a sua expedição argelina; e quando Gramsci ingressou na organização do

\* O Príncipe Moderno. Gramsci fazia referência ao Príncipe de Maquiavel. Assim como o líder maquiaveliano seria o responsável pela unificação da Itália contra os invasores inimigos, o Partido Comunista Italiano seria o responsável pela unificação da classe trabalhadora, transformando-a em uma classe *em si e para si* ao guiá-la na luta contra a burguesia industrial. (N. do T.)

movimento dos trabalhadores e do Partido Comunista, assimilando o aprendizado adquirido no movimento dos comitês de fábrica. Suas (di)visões com relação à teoria e à política emergiram das posições ocupadas por eles na estrutura social.

Segundo Bourdieu, a produção da verdade científica era um processo escolástico cuja condição necessária é a *skholè* — a busca desinteressada do conhecimento, um ambiente autônomo e protegido para a contemplação e a investigação da realidade em comunhão com outros atores. Nos tempos modernos, tal espaço é oferecido pela universidade: o quartel-general do campo científico. A competição e as disputas nesse campo (suas lutas armadas, como Bourdieu as chama nas *Meditações pascalianas*) são regidas pelas regras do método científico, o qual é indispensável para conseguir uma verdadeira compreensão do mundo<sup>8</sup>. Entre as ciências sociais, a sociologia desfruta de uma posição privilegiada, porque, diferente da filosofia ou da economia, ela está apta a entender as condições especiais da sua própria produção. Quando exercida com destreza, a sociologia transforma-se em uma disciplina reflexiva capaz de objetivar o sujeito da objetivação, isto é, produzir conhecimento a respeito da própria produção do conhecimento — façanha que não representa sua defasagem, mas sim o seu valioso recurso para o avanço da ciência social. Haja vista a sociologia estar comprometida com o mundo social, ela está, pela mesma razão, forçada a garantir-se a si mesma e suas condições de existência. O mesmo não acontece com a filosofia e a economia — disciplinas que padecem daquelas falácias escolásticas resultantes da equivocada e inadvertida projeção de condições especiais de produção intelectual sobre o mundo que elas estudam. Para elas, tudo se daria como se as pessoas comuns fossem guiadas por “estruturas elementares” (Lévi-Strauss), por imperativos morais abstratos (a comunicação sem distorções e sem obstáculos de Habermas) ou por modelos baseados na ação racional (os economistas e o *behaviorismo*). Essas ciências trocam as coisas da lógica pela lógica das coisas!

Outro é o perigo que afeta disciplinas como a medicina e o direito: elas transformam-se em servas do Estado. Raptadas por políticos, tais ciências alienam sua autoridade científica e com isso perdem a capacidade de confeccionar conhecimento certificado. Até mesmo a sociologia pode sucumbir àquelas falácias e ser abduzida pelo Estado — como Bourdieu deixou bem claro com sua devastadora condenação da sociologia estadunidense e com seus ataques aos colegas franceses. Em outras palavras, a universidade é o único lugar seguro onde a ciência social poderá emergir; mas não há quaisquer garantias de que a sociologia como disciplina reflexiva surja mesmo aí. A

sociologia tem sim esse potencial, mas ela necessita de proteção e elaboração cuidadosas.

Gramsci, ao contrário, baseava a verdade não na academia, mas nas experiências produtivas das classes sociais. Se para Bourdieu algumas *disciplinas* eram quicá mais aptas a produzir ciência genuína, para Gramsci, algumas *classes* tinham melhor conhecimento do mundo real que outras! Nesse caso, ele seguia o marxismo ortodoxo, argumentando que era a transformação prática e coletiva do mundo real o que fundamentava o conhecimento mobilizado pelos trabalhadores — conhecimento esse negado ao campesinato e à burguesia. Esse cerne do saber — o bom senso da classe trabalhadora — encontrar-se-ia enterrado sob inúmeras camadas de senso comum, o qual compõe o entulho sedimentado das ideologias dominantes (existentes ou anteriores):

O homem-massa ativo possui atividade prática, mas não possui clara consciência teórica dessa atividade, a qual pressupõe, todavia, a compreensão do mundo enquanto o transforma. Sua consciência teórica poderá, historicamente, estar em contradição com sua atividade prática. Pode-se quase dizer que ele possuiria duas consciências teóricas (ou só uma consciência, mas contraditória consigo mesma): a primeira, que está implícita em sua atividade prática, ligando-o à realidade de seus colegas de trabalho na transformação prática do mundo; e a segunda, só superficialmente explícita ou verbal e que ele herdou do passado e absorveu de forma acrítica. Mas essa noção verbal não é desprovida de consciência. Ela mantém unido aquele grupo social específico; ela influencia a conduta moral e a direção dos desejos, fazendo isso com eficácia variável, porém, sendo com frequência poderosa o bastante para produzir situações nas quais o estado contraditório da consciência não permite nenhuma ação, nenhuma decisão e nenhuma escolha. Isso produz um estado de grande passividade moral. O conhecimento crítico do próprio *eu* tem lugar, portanto, em uma luta de “hegemonias” políticas e de direções opostas — primeiro no campo da ética e depois no campo específico da política, a fim de chegar à decisão num alto nível da própria consciência da realidade<sup>9</sup>.

Em outras palavras, os trabalhadores industriais possuiriam duas consciências: uma parte é o bom senso que vem da transformação coletiva da natureza; a outra parte é o senso comum que inclui também a consciência popular que sedimenta as ideologias dominantes tomadas como dadas e sem crítica. No trecho acima, portanto, as lutas de classe manifestam-se como lutas entre duas consciências que, por sua vez, quando devidamente elaboradas, se tornam duas representações hegemônicas e concorrentes do mundo<sup>10</sup>.

Conforme o marxismo ortodoxo, o campesinato nunca conseguiria desenvolver o bom senso, pois ele não participa da transformação coletiva da natureza por meio da divisão orgânica do trabalho. Seu conhecimento e sua compreensão do mundo não podem ser senão parciais, fragmentados e dependentes<sup>11</sup>. A moderna burguesia, por sua vez, poderá sim alcançar a universalidade, porém, sua universalidade também será algo parcial, porque a transformação do mundo natural que ela empreende é indireta, mediada pela classe trabalhadora e fundamentada em seu interesse mesquinho pelo lucro. Trata-se de uma falsa universalidade, visto que a burguesia nunca poderá abarcar os interesses legítimos de todas as classes sociais.

Para Gramsci, o intelectual orgânico — alguém organicamente vinculado à determinada classe social — possuiria duas atribuições: de um lado, combater as ideologias e mitologias da classe dominante a fim de revelar o caráter arbitrário daquelas ideias; de outro, elaborar o bom senso a partir do senso comum da classe trabalhadora a fim de transformar esse bom senso em um conhecimento teórico do mundo. O Partido Comunista — o Moderno Príncipe, o incansável elaborador, o intelectual coletivo — seria o veículo do desenvolvimento da consciência da classe trabalhadora. Mas ele não elaboraria a consciência dos trabalhadores a partir do nada; em vez disso, o partido e a classe deviam entrar em uma relação dialógica. O intelectual orgânico só poderia ser eficaz por meio da relação íntima com a classe, o que, para algumas interpretações gramscianas, implicaria ter ele mesmo vindo da classe operária. O intelectual orgânico não é nenhum indivíduo isolado; é sim alguém imerso em uma organização específica: o partido político — entidade análoga ao que a universidade era para Bourdieu.

Não menos que a universidade, o partido político também apresentaria formas patológicas que corromperiam a produção do conhecimento — seja por meio do *vanguardismo* que tende a impor sua verdade a partir do nada; seja por meio da *subserviência* acrítica ao senso comum. Aqui, Bourdieu emprega a visão crítica de Gramsci sobre os partidos e a absolutiza de propósito. Desse modo, para Bourdieu, aquelas duas patologias mencionadas (o vanguardismo e a subserviência) seriam inerentes à própria natureza do partido político, porque a classe trabalhadora, ou mesmo qualquer outra “classe”, jamais poderia alcançar a intuição científica, quer dizer, a verdadeira realidade. Na linguagem de Gramsci, Bourdieu nega que as classes sociais possuam algum núcleo de bom senso escondido debaixo do senso comum. O senso comum delas seria irrevogavelmente e inescapavelmente um senso comum, no mau sentido! Conforme Bourdieu, todas as classes padeceriam de uma fundamental incom-

preensão a respeito de sua própria posição no mundo<sup>12</sup>. Portanto, nada há aqui para os intelectuais elaborarem. Isso não quer dizer que as pessoas sejam totalmente ingênuas (pelo menos não todas). É que elas seguem uma lógica própria, uma lógica prática. Porém, elas não possuem nem capacidade nem condições de tomar essa lógica como objeto de análise, para enfim transcenderem da lógica da prática em direção à lógica da teoria. Segundo Bourdieu, isso seria privilégio reservado apenas aos sociólogos na qualidade de cientistas aconchegados na *skholè* universitária.

Bourdieu então desafia sua cólera contra o que ele denominou “a mitologia do intelectual orgânico” ligado à classe social. Como fração dominada da classe dominante, os intelectuais intensificam suas lutas *dentro* dessa classe ao unir forças com a classe operária. Com isso, eles desenvolvem uma identificação ilusória com os trabalhadores:

Não é nem questão de verdade nem de falsidade a insuportável representação do mundo da classe trabalhadora que os intelectuais produzem quando, ao se colocarem na pele do trabalhador sem terem, porém, o *habitus* do trabalhador, eles apreendem as condições da classe trabalhadora através de esquemas de percepção e de apreciação que não são aqueles que os próprios membros dessa classe mobilizam na apreensão do mundo social. Essa é a verdadeira experiência que o intelectual pode obter do mundo dos trabalhadores ao se colocar provisoriamente e deliberadamente nas condições dessa classe. E isso se torna mais e mais provável, porque, conforme vem ocorrendo, um crescente número de pessoas está sendo lançado na classe trabalhadora sem ter seu *habitus* que é o produto dos condicionamentos “normalmente” impostos àqueles que estão submetidos a tais condições. O populismo não é outra coisa senão o etnocentrismo de ponta-cabeça<sup>13</sup>.

Em suma: o intelectual, cujo *habitus* é formado pela *skholè*, não poderá avaliar corretamente a condição da classe operária, cujo *habitus* é conformado pela eterna e precária busca pelos meios de subsistência. O abismo ali é tão grande que impediria qualquer diálogo e todo esclarecimento mútuo entre trabalhadores e intelectuais. Essa é, como podemos perceber, uma visão bastante sombria em relação às possibilidades de engajamento dos intelectuais com quaisquer outros grupos — além deles mesmos, naturalmente.

De um lado, manter um contato demasiado próximo com os trabalhadores ou mesmo com qualquer outra classe social suporia arriscar-se a ser contaminado por suas concepções equivocadas. De outro, como seu *habitus* é bastante diferente do *habitus* dos trabalhadores, os intelectuais orgânicos, por não com-

preenderem nem a si mesmos nem aqueles com quem se unem, sofrem a tentação de exercer um despotismo esclarecido e manipular os trabalhadores. Com efeito, pretender elaborar a consciência da classe trabalhadora e pretender falar em nome do povo já significaria substituir a si mesmo pelo povo. Bourdieu, inclusive, estende tal crítica aos líderes políticos em geral que são regidos pela lógica do campo político — campo no qual os representantes das organizações competem entre si, manipulando conforme seus interesses as representações dos representados. Eis a visão de Bourdieu sobre a lei pétrea da oligarquia intelectual. Ele era profundamente cético quanto à capacidade dos políticos e dos sindicatos de se mostrarem sensíveis às demandas daqueles que afirmavam representar<sup>14</sup>. Caso os intelectuais se tornassem sensíveis às reivindicações dos representados, eles igualmente virariam reféns de noções errôneas, ao passo que se eles se tornassem sensíveis às pressões do campo político, então, praticariam a distorção contrária: trairiam seus aliados mesmo quando falassem em nome deles.

Gramsci era muito atento às ciladas à espreita do intelectual orgânico. Eis porque ele frequentemente enfatizou a cegueira dos intelectuais às experiências da classe trabalhadora. Com efeito, Bourdieu apoderou-se sorrateiramente dessas advertências gramscianas sobre as patologias da representação e as transformou na rejeição da própria ideia do intelectual orgânico<sup>15</sup>. Em outras palavras, enquanto Gramsci permanecia atento aos perigos à espreita dos agentes, com o objetivo de reafirmar sua possibilidade de engajamento, Bourdieu enfatizava esses mesmos perigos para rejeitar pura e simplesmente o desafio do engajamento. A confiança gramsciana no intelectual orgânico era baseada no cerne de bom senso que Gramsci entendia existir no âmago da classe trabalhadora, ao passo que Bourdieu negava haver tal coisa. Para ele, esse diálogo seria artificial e, portanto, perigoso.

Deixe-me agora virar a mesa sobre os intelectuais de Bourdieu, com sua empedernida preocupação com a autonomia do campo escolástico-acadêmico. Sem dúvida, Gramsci considerá-los-ia intelectuais “tradicionais” — individualidades que “experimentam, por meio do *esprit de corps*, sua ininterrupta continuidade histórica e qualificação especializada. Eles se põem então à frente das classes sociais como sendo independentes e autônomos em relação ao grupo social dominante”<sup>16</sup>. A preocupação frequentemente manifestada por Bourdieu é que a autonomia dos campos cultural e intelectual se encontra permanentemente ameaçada, quer pelo Estado, quer pelos mercados. Tal ausência de autonomia é um fenômeno amplamente denunciado em *Homo academicus*<sup>17</sup> e em *A aristocracia de Estado*<sup>18</sup>. Já a crítica de Gramsci ao intelec-

tual tradicional não é tanto feita contra a incapacidade deste em concretizar a autonomia, mas, antes, sua crítica é dirigida contra o projeto mesmo, a saber, a consolidação de uma dominação ideológica ao apresentar os interesses dos dominantes como sendo os interesses universais. Para Gramsci, os intelectuais da classe dominante *precisam* manter-se autônomos para poderem se *apresentar* como portadores de uma (falsa) universalidade. Gramsci encararia a universalidade defendida por Bourdieu, com sua meta de torná-la acessível a todos, como nada muito além do que o aperfeiçoamento da ideologia dominante do capitalismo.

Por isso, os intelectuais provenientes da classe dominante (latifundiária) da Alemanha e da Inglaterra, ou aqueles vindos da ordem feudal da Itália, possuíam autonomia intrínseca somente em relação à classe dominante (industrial), pois estavam assentados em suas conexões com sistemas de produção anteriores (mercantis), o que os tornava especialmente aptos para criar certa representação do universalismo que às vezes se manifestava em um anticapitalismo franco. Porém, sua verdadeira função social era reproduzir o capitalismo, ao protegê-lo não apenas dos grupos explorados e subjugados, mas também daqueles capitalistas que não conseguiam enxergar nada além dos seus interesses econômicos imediatos.

Bourdieu tinha duas respostas a tamanhas acusações. A primeira era que a universalidade burguesa, fundada nos campos culturais, foi a mais elevada conquista da humanidade e, sendo assim, nossa meta era universalizar o acesso àquela universalidade. Todo mundo devia ter a oportunidade de apreciar um Flaubert, de admirar um Matisse. Em outras palavras, a autonomia intelectual era realmente de interesse universal — a ponto mesmo de se negar às classes exploradas e subjugadas a percepção que elas mesmas podiam ter das próprias culturas. Esse argumento parece-me bastante consistente com a noção gramsciana de intelectual tradicional, cuja função é reproduzir a dominação por meio da negação de qualquer cultura alternativa. Mais interessante, porém, é a segunda estratégia de refutação de Bourdieu, a saber, que a autonomia dos intelectuais cria, em condições ótimas e ideais, um saber crítico que desmascara a dominação. Em outras palavras, a posição ocupada por Bourdieu no campo científico permitir-lhe-ia demonstrar como a distinção cultural esconde a dominação baseada nas relações de classes. Porém, aqui também encontraremos o seguinte paradoxo: não apenas o desmascaramento, mas também o mascaramento da dominação depende da autonomia dos campos culturais e, sendo assim, defender essa autonomia implica defender a dominação baseada nas relações de classes.

Pondo à parte a questão da defesa da autonomia acadêmica em Bourdieu, a próxima questão é: para quem ele estaria falando? Como ele mesmo disse em *Sociologia em questão*<sup>19</sup>, as classes dominantes não têm qualquer interesse na mensagem da sociologia e, muito embora os dominados tenham tal interesse, eles não têm capacidade de compreender a mensagem sociológica — tão profundamente enraizada é sua socialização no capitalismo. E eis o derradeiro paradoxo em Bourdieu: sua insistência em realizar a ruptura radical com o senso comum e seu temor de que o engajamento dos intelectuais com os dominados fosse algo perigoso estavam em desacordo com seu projeto de tornar a dominação totalmente transparente. A profundidade do desconhecimento dos indivíduos dominados significaria que o desmascaramento da dominação não podia ser realizado a distância. Na prática, Bourdieu parecia gostar dessa conduta; eis por que ele foi o único dentre os aclamados intelectuais europeus a ser visto em piquetes dialogando com trabalhadores em greve nos anos 1990. O que ele estaria fazendo então senão aspirando a ser um intelectual orgânico? Sua prática parecia desmentir sua teoria.

Sendo assim, enquanto Bourdieu dirige sua dupla crítica ao intelectual orgânico de Gramsci — quer sucumbindo à ignorância popular, quer lhe impondo seu desconhecimento autointeressado —, Gramsci poderia retribuir a “gentileza” com sua própria crítica dupla ao intelectual tradicional de Bourdieu: *ou* o campo intelectual é permeado pelas forças sociais corruptoras e desvirtuadas dos mercados e do Estado e, portanto, seus laços com a classe dominante seriam transparentes; *ou* o campo intelectual é autônomo e, dessa feita, como é mais provável que aconteça, ele só promoveria a universalidade dos dominantes. A crítica de Bourdieu à dominação é, pois, ela mesma expressa nos termos da universalidade cultural e artística. Na total falta de um veículo que comunique semelhante crítica às classes que nela têm interesse, a universalidade transformar-se-ia simplesmente numa espécie de subsidiária da dominação.

No *postscriptum* de *As regras da arte*<sup>20</sup>, Bourdieu não emprega a mesma ênfase e se arrisca. Por não ter atribuído qualquer papel histórico às classes dominadas e por ver as classes dominantes extenuadas por sua própria dominação, ele apontou para uma “internacional dos intelectuais” como a salvação da humanidade:

Os produtores de cultura e de ciência não encontrarão novamente no mundo social nenhum lugar para si mesmos, a menos que sacrifiquem de uma vez por todas esse mito do ‘intelectual orgânico’ (sem caféim, porém, na mitologia complementar do mandarim

distanciado de tudo e de todos) e aceitem trabalhar coletivamente pela defesa dos próprios interesses. Isso deveria levá-los a se afirmar como poder internacional de crítica, de vigilância ou mesmo de proteção social contra os tecnocratas; ou ainda — com uma ambição ao mesmo tempo mais elevada e mais realista, portanto, limitada à sua própria esfera — a se envolver em uma ação racional em defesa das condições de autonomia desses universos socialmente privilegiados, nos quais são produzidos e reproduzidos os instrumentos materiais e intelectuais daquilo que nós chamamos *a razão*. Essa *Realpolitik* da razão, sem dúvida, será suspeita ou acusada de corporativismo. Porém, será parte da sua tarefa provar — pelos fins a serviço dos quais ela disporá os meios — que este será o corporativismo do universal<sup>21</sup>.

Seria esse “corporativismo do universal”, pelo qual os intelectuais apresentariam seus interesses particulares como sendo os interesses universais, algo além daquela ideologia típica da classe que Alvin Gouldner<sup>22</sup> chamou de “classe universal imperfeita”. Que fins — que visões e que divisões — teria Bourdieu reservado a esse intelectual orgânico da humanidade?<sup>23</sup> Haveria algo mais para esse Moderno Príncipe realizar, além da defesa da autonomia da ciência e da cultura? Por que motivo deveríamos confiar nos intelectuais — esses mensageiros indiferenciados do neoliberalismo, do comunismo, do fascismo, do racismo — para serem os salvadores da humanidade? Ao dissecar as falácias escolásticas dos outros autores, teria Bourdieu omitido a maior ilusão de todas: o autoengano dos intelectuais, acreditando serem eles os potenciais mensageiros de um universalismo bastante duvidoso? Bourdieu, portanto, substitui a universalidade da classe trabalhadora, baseada na produção e forjada pelo partido político, pela universalidade de intelectuais encastelados na academia que, segundo Gramsci, era a forma mais pura da hegemonia burguesa.

### *Dominação: hegemonia versus violência simbólica*

A valorização alternativa, ora do intelectual tradicional, ora do intelectual orgânico, lança bases para teorias divergentes da dominação: de um lado, temos Gramsci e sua hegemonia fundada no consentimento; do outro lado, temos Bourdieu e sua violência simbólica fundada no recalque da dominação. A hegemonia é explícita e desabrida, portanto, pode ser subvertida pelo intelectual orgânico; já a violência simbólica é sorradeira e inconsciente, sendo apenas acessível aos sociólogos como intelectuais tradicionais.

Bourdieu rejeitou as concepções marxistas de ideologia e de falsa consciência alegando serem “fenômenos de superfície”, inadequadas, portanto, para lidar com a inscrição das estruturas sociais nos corpos dos agentes, na forma do *habitus* que se sentiria à vontade sob a dominação e que tampouco se reconheceria como tal:

Na ideia de falsa consciência, evocada por alguns autores marxistas para explicar o efeito da dominação simbólica, é a palavra “consciência” que é excessiva; assim como falar em “ideologia” equivale a colocar na ordem das representações — capazes de serem transformadas pela conversão intelectual que nós chamamos de “tomada de consciência” — aquilo que está situado antes na ordem das *crenças*, quer dizer, no nível mais profundo das disposições incorporadas<sup>24</sup>.

Em outras palavras, a submissão à dominação não é uma questão de consciência; seria antes uma questão de crença, uma questão de *habitus* — aquelas disposições e apreciações profundamente inculcadas e inacessíveis à consciência. Gramsci, por sua vez, não seria menos antipático a essa *sociologia da submissão espontânea e inconsciente* defendida por Bourdieu:

Se a ciência política é a ciência do Estado; e se o Estado é todo esse complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dominante não apenas justifica e mantém seu domínio, mas também o gerencia para obter o consentimento dos dominados, então, é óbvio que todas as questões da sociologia são na verdade questões de ciência política. E se restar aí algum resíduo teórico, este deverá se constituir apenas por falsos problemas, ou seja, por questões frívolas<sup>25</sup>.

Desse modo, segundo Gramsci, a hegemonia não teria um fundamento inconsciente. Ela se distingue da ditadura, que é uma forma específica de dominação que combina coerção e consentimento, sem que o uso da força desapareça totalmente. Aqui, a força é objeto de consentimento, de concordância. A hegemonia é o consentimento protegido pela armadura da coerção, da força. O que é decisivamente original quanto à formulação gramsciana no contexto do marxismo é sua mobilização da hegemonia para explicar a expansão da sociedade civil, como ocorrida no final do século XIX — com sua densa vida associativa entre o Estado e o mercado, composta pela mídia de massa, por igrejas, partidos, entidades sindicais, pela universalização do ensino básico e por uma infinidade de associações voluntárias. A sociedade civil está inteiramente conectada ao Estado, que passaria ele próprio por uma expansão, in-

cluindo aí os aparatos tanto ideológicos como repressivos. A organização do consentimento, por sua vez, seria totalmente dependente da inclusão dos indivíduos, com sua participação na sociedade civil sob a liderança dos intelectuais tradicionais: professores, padres, líderes comunitários, advogados, médicos e assistentes sociais.

O paralelo entre a hegemonia e o poder simbólico é impressionante, mas a diferença entre os dois conceitos é decisiva. Conforme Bourdieu, a dominação — seja a de classe, seja a de gênero — é mantida graças à existência de um universo simbólico que redefine categorias de *distinção* e, por meio delas, mistifica a realidade social subjacente. Nós vemos isso funcionando claramente em *A distinção*<sup>26</sup>, em que a dominação subjacente às relações entre classes é transcrita na afirmação da superioridade cultural que os dominados aceitam como sendo o atributo intrínseco dos dominantes. Além disso, o Estado consagra tais distinções, definindo quem deve ser considerado um cidadão, o que é um grupo radical, uma ocupação, uma credencial educacional e por aí vai. Lembremos que Bourdieu afirmou possuir o Estado não apenas o monopólio legítimo da violência física, mas também o monopólio legítimo da violência simbólica. Podemos perceber aqui uma expansão do Estado que é paralela à inclusão feita por Gramsci dos aparatos ideológicos estatais, porque é apenas no universo simbólico que se pode operar tanto no nível da consciência como no nível do inconsciente.

Se existem, portanto, paralelos entre os dois autores quanto à questão da expansão do Estado, haveria também algo parecido com a sociedade civil gramsciana no quadro conceitual de Bourdieu? Semelhante à descrição feita por Weber da modernidade como correspondendo à emergência de várias esferas valorativas, o espaço social descrito por Bourdieu é composto por vários campos autônomos e diferenciados — o científico, o econômico, o burocrático, o artístico, o religioso, dentre outros. Temos aqui arenas de atividade humana que são definidas por metas, regras e capitais específicos, dando suporte a diferentes territórios de competição e luta social. O campo do poder (análogo à sociedade civil gramsciana) abriga todos esses campos juntos; já o campo político, quer dizer, o Estado, é o lugar das lutas em torno das regras e limites entre os campos, assim como das “taxas de câmbio” entre seus diferentes capitais específicos. Há inclusive algumas evidências conforme as quais a emergência de campos sociais relativamente autônomos, no final do século XIX, tal como ilustrado por Bourdieu em sua descrição da gênese dos campos artísticos, foi algo que coincidiu, de acordo com Gramsci, com a emergência das sociedades civis. A articulação entre vários campos relativamente autônomos no

interior do campo do poder, assim como a articulação entre diferentes associações dentro da sociedade civil, é algo que não possui natureza única, sendo, antes, objeto de lutas inclusive em relação às estruturas que estruturam essas lutas.

O que dizer então das lutas dentro da sociedade civil, isto é, no interior do campo do poder? Aqui nós também podemos destacar algumas convergências que esclarecem as discrepâncias. A centralidade da sociedade civil para a organização da hegemonia tem uma importância fundamental na compreensão gramsciana das revoluções. O assalto direto contra o Estado, o confisco do poder estatal, enfim, aquilo que Gramsci chamou de *guerra de movimento* precisaria ser precedida pela *guerra de posição*: a transformação vagarosa e paciente das instituições da sociedade civil, trazendo-a para fora do Estado e reorganizando este último sob a direção do Partido Comunista — o Moderno Príncipe, o inventor e o construtor da hegemonia alternativa. A revolução em duas etapas de Lênin\*, na qual o Estado capitalista é destruído e substituído pela ditadura do proletariado que definhará e suprimirá depois a si mesma, pôde funcionar bem na Rússia, onde a sociedade civil era fraca, mas não poderia funcionar no Ocidente, onde a sociedade civil tem sua própria relação com o Estado. Na Rússia, a *guerra de movimento* chegou antes, seguida pela *guerra de posição*, que foi a construção da hegemonia socialista de cima para baixo. Já no Ocidente, a *guerra de movimento* significaria apenas a tomada final do poder do Estado, depois que a muito mais difícil *guerra de posição* fosse vitoriosa.

Para ser exato, Bourdieu acharia ridícula essa ideia de guerra de posição. Muito embora ele nunca tivesse realizado nenhuma análise coletiva das lutas que atravessam e ultrapassam os campos, ele fez sim uma análise muito mais detalhada das lutas dentro desses campos relativamente autônomos — análise que apenas realçou o quão difícil é conduzir aí qualquer “guerra de posição”.

\* Revolução em duas fases. No momento da revolução (1917), a Rússia era um imenso império feudal e agrário. Segundo Lênin (1870-1924), a passagem direta da oligarquia para a sociedade comunista seria impossível em tais condições. Além disso, baseando-se em Karl Marx (1818-1883), ele postulou que, numa fase entre o capitalismo e o socialismo, haveria um período de transição política liderado pelo Estado e sob a ditadura do proletariado revolucionário. Com isso, a revolução para Lênin dar-se-ia em duas etapas. Na primeira fase (socialista), a propriedade privada seria coletivizada segundo um critério de justiça ainda burguês e parcial. Já na segunda fase (comunista), com o capitalismo totalmente dissolvido, estariam reunidas as condições econômicas para a extinção gradual do Estado e das classes sociais. Essa fase seria plenamente democrática e regida pelo princípio: *de cada um, conforme suas capacidades; e para cada um, conforme suas necessidades*. Ver: Lênin, *O Estado e a Revolução*, 2007, pp. 104-20. (N. do T.)

Bourdieu apresenta-nos a prática política na forma de um jogo no qual as regras, as metas e as formas válidas de capital são tomadas como dadas. Com efeito, o ato de jogar o jogo já implica um investimento tácito nesse jogo — a *illusio*. As lutas são concebidas como estratégias inconscientes e conduzidas por uma percepção antecipada do jogo que absorve a atenção e a criatividade dos jogadores. Para qualquer observador externo, o jogo poderia parecer insignificante e sem significado, mas, para seus participantes, ele é a razão de viver, mistificando e mascarando as condições subjacentes à dominação que tornam possível o jogo. A luta pela articulação entre os jogos, quer dizer, a luta no campo político, tem lugar no campo do poder, que é totalmente imune à influência das classes dominadas e subalternas.

Como Gramsci poderia reagir a isso? Para Gramsci, a experiência da classe trabalhadora é transcendente, por isso, a guerra de posição, quer dizer, a transformação da sociedade, é a luta pela hegemonia de uma classe social sobre as outras; luta na qual cada classe procura apresentar seus interesses como sendo os interesses universais. No capitalismo avançado, a hegemonia burguesa é especialmente poderosa. A descrição que Gramsci fez da emergência da hegemonia burguesa também serve de cenário para situar a luta pela emergência da hegemonia socialista. Assim, ele compara a formação das classes sociais à imagem de uma escada com três degraus: em primeiro lugar, vem o estágio econômico e corporativo, no qual as frações de uma classe social perseguem seus interesses materiais imediatos (indústria têxtil *versus* mineração; capital industrial *versus* capital financeiro; trabalhadores gráficos *versus* trabalhadores do setor automobilístico); em segundo lugar, vem a consolidação da classe econômica (industriais *versus* latifundiários, brigando pelo livre comércio; assalariados *versus* agricultores, brigando por legislação trabalhista). O último degrau na escada da formação da classe é uma fase puramente etico-política, na qual a classe superaria seus próprios interesses econômicos mesquinhos para representar os interesses de todas as classes, fazendo pequenos sacrifícios econômicos que (todavia) não alterariam a natureza essencial do sistema produtivo dominado por ela.

Então, a burguesia fez concessões econômicas (melhoria das condições de trabalho, salário mínimo, limitação da jornada de trabalho) sem, contudo, ameaçar seus lucros. Na verdade, tais concessões a levaram a desenvolver novas estratégias de extração de mais-valia. Além disso, a burguesia controla o Estado que, por sua vez, impõe tais concessões até mesmo contra a vontade de alguns capitalistas retardatários — tudo em nome de “universalismos nacionalistas”. Gramsci também destaca a importância da ideologia hegemônica — esse siste-

ma relativamente autônomo de ideologias que apresentam os interesses da burguesia como sendo os interesses universais. A classe trabalhadora, por sua vez, tem como missão quase impossível construir sua própria hegemonia alternativa. Chamo de missão quase impossível porque os operários não dispõem nem das condições econômicas para oferecer concessões, nem do poderio do Estado para executar sua vontade coletiva. No melhor dos cenários, tudo o que a classe operária possui é o Moderno Príncipe (o Partido Comunista) como seu instrumento organizador eticopolítico e reformador intelectual e moral, para poder cultivar sua própria ideologia política — “[...] expressa não na forma de utopias vazias, não na forma de teorias ensinadas, mas antes pela criação de uma fantasia concreta que aja sobre essas pessoas dispersas e desoladas, manifestando e organizando sua vontade coletiva”<sup>27</sup>. Dado esse desequilíbrio de forças, Gramsci só poderia ser pessimista quanto às possibilidades da revolução no Ocidente.

Mas o pessimismo gramsciano parece decididamente otimista, quando comparado à análise da dominação simbólica feita por Bourdieu! Ali, a eficácia da dominação simbólica localiza-se não na apresentação dos interesses da classe dominante como interesses universais, mas sim no ofuscamento e no encobrimento da própria categoria sociológica da *classe social*. As categorias de distinção que oferecem os padrões e modelos para nossas vidas são tomadas como algo dado; por isso, a própria dominação torna-se imperceptível ou irreconhecível como tal. Assim, antes mesmo que possa haver lutas de classe pela conquista da hegemonia, deverá haver lutas pela afirmação da existência e do significado das classes sociais. Desse modo, as lutas por *classificação* precedem as lutas por *hegemonia*. Bourdieu problematiza aquilo que Gramsci toma como dado: o reconhecimento da dominação fundada na classe social como uma condição prévia para a guerra de posição.

Quem ingressaria nas lutas por classificação? Nas palavras de Bourdieu, a invisibilidade da dominação estaria baseada no encaixamento, na congruência entre a estrutura social e o *habitus* inculcado por ela mesma. Por outro lado, a durabilidade do *habitus* e a permanência das disposições inscritas nele, inevitavelmente, provocam algumas incongruências ou desarmonias entre os *habitus* e alguns campos — aquilo que Bourdieu chamou de *hysteresis*\*. Seu exem-

\* *Hysteresis* (histerese = atraso, *deficit*). Termo que Bourdieu tomou da física. Trata-se do fenômeno no qual a resposta de um certo sistema se atrasa em relação ao estímulo externo, conforme o incremento ou a diminuição dessa solicitação. Também se refere à perda de potência em qualquer equipamento elétrico, quando a ação magnética constante que o faz funcionar é convertida em uma pulsação instável. (N. do T.)

plo favorito e que foi inclusive sua inspiração para a noção de *habitus* é aquele dos argelinos cujo *habitus* rural colidia com os campos econômicos da vida urbana. Seu próprio *habitus*, aliás, moldado por sua origem agrária, permitiu a Bourdieu ver mais nitidamente a fisionomia do campo acadêmico com o qual suas disposições e apreciações estavam em conflito. Para nossa proposta aqui, o conflito mais interessante entre o *habitus* e o campo surge não como resultado da mobilidade individual entre os campos (o que nós poderíamos chamar de *hysteresis* situacional), mas como resultado da transformação temporal do próprio campo (o que nós poderíamos chamar de *hysteresis* processual).

*Homo academicus*<sup>28</sup> descreve como a expansão do ensino superior provocou a desvalorização das credenciais educacionais e bloqueou a sucessão dos professores assistentes, gerando certa tensão entre as aspirações e as oportunidades, entre as expectativas e as possibilidades de concretização, enfim, entre o *habitus* de classe e o campo do ensino superior. A *hysteresis* processual atingiu vários campos acadêmicos ao mesmo tempo, até que as crises locais ou conjunturais se combinassem e conduzissem à crise geral. As diferentes temporalidades (geralmente assíncronas) dos vários campos entraram em concordância originando a crise geral situada em um tempo público singular e produzindo eventos históricos como a suspensão provisória do senso comum, com o desmascaramento e o questionamento da *doxa*\* de cada campo. Nesses momentos de polarização forçada e de inversão hierárquica, tudo parece ser possível! Bourdieu estava, é claro, referindo-se a maio de 1968\*\*.

\* *Doxa* são pressupostos indistintamente cognitivos e avaliativos, a partir dos quais os objetos e os agentes do campo são classificados e hierarquizados em bom e mau, em legítimo e ilegítimo, em belo e feio, em superior e inferior, em inovador e ordinário — assim por diante esses pares de conceitos opostos da *doxa* correspondem empiricamente a pares de posições opostas no campo. Sua lei arbitrária e *orto-doxa* estabelece princípios *de-visão* e *di-visão* que reforçam e legitimam sua estrutura, porque funcionam como princípio hierárquico suplementar às desigualdades na posse do capital. Além disso, enquanto a estrutura delimita o *espaço dos possíveis*, a *doxa* delimita também o *espaço dos pensáveis*, definindo o terreno legítimo de discussão e de avaliação, condenando e recusando como impensável qualquer tentativa de estabelecer valorizações alternativas a ela. Ver Bourdieu, *Meditações pascalianas*, 2001, p. 122. (N. do T.)

\*\* Maio de 1968. No começo de 1968, surgiu entre os estudantes franceses uma progressiva inquietação, pela qual se criticava a incapacidade das universidades para introduzirem no mercado de trabalho um número cada vez maior de bacharéis formados. Ao mesmo tempo, diversos grupos, inspirados pelo anarquismo e pelo marxismo, manifestaram sua oposição à sociedade capitalista e consumista. Os estudantes de sociologia da Nanterre ocuparam o campus e provocaram o fechamento da universidade no final de abril, transferindo o movimento para a Sorbonne. Como os diretores temiam que houvesse lá confrontos entre grupos direitistas e marxistas, solicitaram a intervenção policial, violando assim a autonomia uni-

A crise espalhará-se pela comunicação feita entre agentes situados em posições homólogas, isto é, situados em posições subordinadas em diferentes campos. Bourdieu, todavia, advertia contra os perigos de construir alianças através das fronteiras dos campos — especialmente entre os intelectuais e os trabalhadores:

As alianças baseadas nas homologias entre posições — cito, como exemplo, aquelas que são estabelecidas conjuntamente entre agentes ocupando posições subordinadas no campo acadêmico e agentes ocupando posições subordinadas no campo social como um todo — são deste tipo: a não ser que elas permaneçam restritas ao âmbito do imaginário, como são certos tipos de sonhados encontros entre os “intelectuais” e o “proletariado”, elas têm maiores chances de se materializar e perseverar se os parceiros que elas congregam a distância em torno de *slogans* vazios, de manifestos abstratos e de programas formais tiverem oportunidades maiores de entrar em interação direta para se verem e se falarem uns com os outros. Com efeito, tais encontros colocam em contato não indivíduos abstratos e definidos apenas em relação a suas posições em uma determinada região do espaço social, mas sim pessoas totais, cujas práticas, discursos e até mesmo a simples aparência corporal expressam sistemas de disposições (*habitus*) divergentes e, pelo menos, potencialmente antagônicos<sup>29</sup>.

Essa visão sobre a crise está em completo desacordo com o conceito gramsciano de crise orgânica, que representa precisamente um equilíbrio de forças de classe — seja entre as classes dominante e dominada, seja dentro da própria classe dominante entre as diferentes frações que formam seu bloco no poder. Pode-se dizer então que Bourdieu ofereceu as microfundações de um catastrófico equilíbrio de forças de classe — fenômeno que ocorreria simultaneamente em vários campos. Gramsci, por sua vez, diria que aquelas ligações através dos campos não acontecem espontaneamente, mas dependem do árduo trabalho da guerra de posição cultivada pelo verdadeiro intelectual orgânico coletivo e enraizada em um certo número de campos sociais para que então o choque dos *habitus* possa ser prevenido, se não, silenciado. No final das contas, o desenlace dos episódios de maio de 1968 sugeriu que aquela talvez não tenha sido uma crise orgânica do capitalismo.

versitária. A reação dos estudantes e professores foi convocar uma greve geral. Após forte repressão ao movimento, os sindicatos operários, liderados pela Confederação dos Trabalhadores (CGT), também aderiram à greve geral em 13 de maio. O movimento de maio de 1968 na França foi secundado por agitações em vários outros países. (N. do T.)

Gramsci e Bourdieu lidam com problemas semelhantes — a durabilidade da dominação —, mas suas diferenças de abordagem são profundas. Em primeiro lugar, a hegemonia se fundamenta no consentimento, enquanto a violência simbólica se fundamenta no desconhecimento. Em segundo lugar, embora a sociedade civil envolva e absorva a discordância dos subordinados, ela também oferece uma arena de lutas; já o campo do poder é reservado somente aos líderes políticos engajados em jogos feitos entre si, à custa da exclusão dos dominados-representados. Em terceiro lugar, da mesma forma que o Estado orquestra a hegemonia através das conexões que tem com a sociedade civil, o mesmo Estado também detém o monopólio da violência simbólica legítima, por consagrar as classificações, os capitais e os objetivos dos campos relativamente autônomos que compõem o campo do poder. Em quarto lugar, enquanto a guerra de posição de Gramsci, assim como sua luta por hegemonia, concebe as classes sociais como categorias concretas, Bourdieu assevera que antes de quaisquer lutas de classe, deve haver uma luta pela própria categoria *classe*. Finalmente, tanto para Gramsci como para Bourdieu, a transformação social surge por meio da luta que traz à tona efeitos revolucionários em épocas de crise orgânica geral; mas, enquanto Gramsci vê isso em termos de um certo equilíbrio de forças de classe, Bourdieu vê nisso a difusão acelerada e espontânea de crises locais provocadas por uma disfunção sistêmica e processual entre o *habitus* e o campo. Seus conceitos paralelos revelam profundas divisões. Nós descobriremos os fundamentos empíricos dessas noções de dominação no capítulo III. Por ora, ficaremos concentrados em suas complementaridades.

### *Reconciliação: a universidade como o Moderno Príncipe*

Bourdieu e Gramsci são como espelhos opostos: Bourdieu vê a teoria de Gramsci como a expressão do mitológico intelectual orgânico, contaminado ou manipulado pelas classes dominadas, ao passo que Gramsci decerto veria a teoria de Bourdieu como a cristalização dos intelectuais tradicionais cuja busca por autonomia apenas reproduz a dominação que eles afirmam combater. Enquanto Bourdieu funda o conhecimento na competição regida pelas regras da ciência, tendo lugar no espaço protegido da academia, Gramsci funda o conhecimento na transformação prática do mundo, sendo elaborado pelo partido político em íntima ligação com a classe operária. Diante disso, essas duas

perspectivas são irreconciliáveis, porém, nos nossos dias, eu arriscaria sugerir que tanto o intelectual tradicional como o intelectual orgânico são igualmente necessários. No caso de Bourdieu, sua atividade política tardia sugere que podemos encontrar ambas as modalidades de intelectual em uma mesma pessoa, embora sua teoria andasse atrasada em relação à sua prática. Já no caso de Gramsci, sua prática comunista nunca trouxera consigo sua sólida teoria. Por isso, hoje nós precisamos repensar o conceito de Moderno Príncipe.

Bourdieu descreve o mundo contemporâneo como invadido e dominado pelas forças do mercado que ameaçam o mundo social — especialmente a autonomia dos campos e dos valores que eles afirmam. Os Estados nacionais e o crescente número de agências e de organizações supranacionais já não podem conter ou regular o mercado; pelo contrário: eles apoiam frequentemente a transformação de todas as coisas em simples mercadorias — desde a privatização dos serviços públicos até o contrabando de órgãos humanos. Os intelectuais não poderão esconder-se atrás das barricadas da universidade; eles precisam é lançar sua própria ofensiva contra as ideologias e panaceias do mercado. Mas não podemos esquecer, todavia, que, especialmente nos Estados Unidos, os apóstolos do neoliberalismo também se encontram firmemente acampados atrás daquelas mesmas barricadas universitárias. O conluio do Estado com os mercados tem sido justificado (quando não fomentado) pelas disciplinas da economia e da ciência política. Não digo isso para desmerecer todos os economistas e todos os cientistas políticos sem distinção, porque, acima de tudo, aquelas ciências são elas mesmas campos de poder com tendências dominantes e correntes contrárias. Cito como exemplos e exceções: a economia pós-autista\* e o movimento *perestroika* na ciência política\*\*. Ainda assim, como

\* Movimento pós-autista na economia. Movimento iniciado em 2001 por estudantes de economia na França e nos Estados Unidos, o qual reivindica o ensino de uma economia mais plural e menos formal, contra a ortodoxia neoclássica (chamada de “autista”) e a excessiva formalização matemática da disciplina. Esse movimento teve, no início deste século, ampla repercussão internacional. As petições multiplicaram-se e emergiu um estimulante debate público entre alguns dos principais economistas e professores da área. Uma abordagem mais plural das diferentes correntes teóricas e uma maior confrontação entre teorias, métodos e atores sociais reais foram algumas das conquistas desse movimento. (N. do T.)

\*\* Movimento *perestroika* na ciência política. Movimento de dissidência na ciência política, criado com a meta de lutar por pluralismo metodológico na disciplina e por maior relevância dos temas da ciência política para o público fora da academia. Seus integrantes lutam contra o domínio do formalismo teórico e dos métodos quantitativos e matemáticos na ciência política — métodos que costumam ser importados da economia e são baseados na teoria da escolha racional. Lutam ainda contra a falta de democracia e o paroquialismo nos procedimentos da APSA (Associação Americana de Ciência Política). O movimento iniciou-se em

Bourdieu dizia, a guerra precisa ser travada em duas frentes: contra o inimigo interno e contra o inimigo externo.

Embora Bourdieu estivesse bastante confiante e otimista quanto à neutralidade da universidade — que serve ao capitalismo e ao Estado neoliberal de diversas maneiras —, sua própria sociologia — e nós poderíamos aqui perguntar quais são as condições socialmente necessárias à sua existência e ao seu exercício? — desafiou as premissas da economia e da ciência política ao desmascarar as funções ideológicas dessas disciplinas. Com seu foco voltado para os mecanismos de dominação — a violência simbólica, os capitais, os campos e o *habitus* —, Bourdieu proveu farta munição para a sociologia crítica. Sem dúvida, a conquista mais importante de Bourdieu foi atrair essas disciplinas (a antropologia, a geografia humana, a sociologia) para contestarem a maior ilusão coletiva da nossa época: a panaceia dos mercados. Sua maior fraqueza residia, porém, na forma pela qual ele se achava pairar sobre a sociedade, em sua prosa muitas vezes impenetrável e inacessível às classes populares — as grandes vítimas da mistificação neoliberal. Eis por que o intelectual orgânico é tão necessário! Contudo, impelido pela urgência das questões do seu tempo, o próprio Bourdieu revogou seu anátema ao intelectual orgânico — como ele mesmo reconheceu em *Atos de resistência*<sup>30</sup> e em seus *Contrafogos*<sup>31</sup>.

Podemos manter a crítica feita por Bourdieu ao intelectual orgânico sem com isso abandonarmos o projeto mesmo. Podemos inclusive recompor as energias no interior da universidade, fortalecendo e aperfeiçoando as ferramentas da crítica social; mas também será preciso construir alianças de baixo para cima, estabelecendo colaborações com órgãos da sociedade civil. Isso é especialmente importante hoje, quando os Estados e os mercados tramam ataques conjuntos contra a sociedade civil. Embora hoje a fé de Gramsci no bom senso da classe operária possa ser algo anacrônico, não o é a necessidade de uma utopia real capaz de estimular e galvanizar as energias das classes exploradas e subalternas.

A ciência social precisa ser uma criatura com duas cabeças: de um lado, dirigida contra as ideologias dominantes, desmistificando a naturalização do arbitrário social\*; de outro, destinada a inventar e elaborar alternativas sociais enraizadas nas *experiências vividas* e nos *experimentos vívidos* das classes

2000, com o e-mail anônimo do “Mr. Perestroika” (referência ao programa de reformas na Rússia pós-soviética) à *American Political Science Review*. Entre seus maiores simpatizantes, encontramos Theda Skocpol e Robert Putnam. (N. do T.)

\* Terminologia de Bourdieu, significa os “ruídos” que vêm das demandas sociais arbitrárias (irracionais) e, segundo Bourdieu, não deveriam perturbar a autonomia científica.

subalternas. A busca por uma utopia real, como Erik Wright a chama, exige que façamos expedições etnográficas rumo ao solo fértil da vida social.

Voltando à sociologia — e Bourdieu acreditava que a sociologia desfrutava de uma perspectiva privilegiada para o pensamento crítico —, nós podemos distinguir entre dois tipos de sociologia pública: 1) uma sociologia pública tradicional, enfrentando as ideologias dominantes que permeiam nossa esfarapada esfera pública e atacando suas raízes nas disciplinas acadêmicas e 2) uma sociologia pública orgânica, trabalhando nas trincheiras da sociedade civil, energizando-a, fortalecendo a resistência ao Estado e aos mercados e desafiando a dominação não com desmistificação, mas com alternativas possíveis. Finalmente, essas duas sociologias públicas, tanto a tradicional como a orgânica, embora estejam baseadas em arcabouços de conhecimento profissional diferentes, mais se apoiam do que se anulam.

Se ambas são necessárias, seriam também igualmente possíveis? Tal como Bourdieu se esforçou em destacar, a terceira onda da mercantilização\* invadiu os meios de comunicação e de produção do conhecimento, inclusive a mídia de massa, tornando cada vez mais difícil difundir visões críticas. Se isso já era difícil na França, que dirá nos Estados Unidos, onde aquela maré se vem espalhando pelo território sagrado da própria academia, com sua crescente dependência perante os financiadores privados, com a industrialização da pesquisa científica, com a comercialização das admissões e aprovações, com as espantosas concessões feitas para atrair estudantes e com os níveis decrescentes de alfabetização — sem falar no generalizado desequilíbrio de poder entre as disciplinas acadêmicas (exatas *versus* humanas).

A situação não é melhor para o sociólogo público orgânico. O próprio Gramsci advertia sobre os perigos à espreita do intelectual orgânico; ele sabia que o engajamento público deveria ser organizado como um projeto coletivo.

\* Baseado em Polanyi, Burawoy fala sobre três ondas de “mercantilização” ou de “mercadorização”, quer dizer, três etapas no avanço da irrefreável tendência capitalista de transformar todas as coisas em simples mercadorias. A primeira onda (1850-1920) marcou a transformação do trabalho em mercadoria, atacando a legislação trabalhista. Essa foi a época da sociologia utópica. Com a segunda onda (1920-1970), o próprio dinheiro foi transformado em mercadoria pela especulação financeira, derrubando as trincheiras dos direitos sociais. Esse foi o período da sociologia para políticas públicas, aliada ao Estado. A terceira onda (1970-hoje), segundo Burawoy, tem atacado igualmente a legislação trabalhista e os direitos sociais, em uma tendência de transformar a natureza em mercadoria. Para o autor, essa fase de terceira onda da mercadorização exige a defesa da sociedade civil sob a égide dos direitos humanos. Essa seria a época da sociologia pública. Ver: Polanyi, *A grande transformação*, 1980, e Burawoy, “A sociologia da terceira onda e o fim da ciência pura”, 2008a. (N. do T.)

Poderiam os sociólogos da academia se aventurar nas trincheiras da sociedade civil sem sucumbirem às patologias descritas por Bourdieu — o populismo e o vanguardismo? Da forma como é atualmente constituída, a universidade orgulha-se de manter-se alheia aos públicos, a menos, é claro, que tais públicos calhem de ser as associações empresariais. Não obstante, mesmo atentos à necessidade de defenderem a universidade, seus professores e pesquisadores vêm repensando o ensino superior, destacando sua missão crítica e endossando seu caráter público. Nós podemos evidenciar isso no comprometimento desses educadores e cientistas com sua *função de ensino*. O desafio é tornar a universidade mais receptiva a trabalhos com grupos amplos e servidos por ela, sem que isso comprometa suas atribuições acadêmicas. Algumas universidades se encontram em situação melhor para fazer isso do que outras; e algumas são mais “torres de marfim” do que outras.

Seja qual for a sociologia pública, orgânica ou tradicional, ela enfrenta guerras árduas contra as forças que minam sua base. Nessa guerra, as sociologias públicas (orgânica e tradicional) precisam se ver como companheiras e não como antagonistas. E, acima de tudo, elas devem procurar combater unidas em auxílio daqueles públicos que vêm sofrendo ataques similares do Estado e dos mercados. A universidade pode não ter sido preparada para virar o Moderno Príncipe, mas esse papel provisório faz com que ela se incline nessa direção. Isso significa que Gramsci deveria desistir do Partido Comunista, assim como Bourdieu deveria desistir da concepção tradicional da universidade, mantida à distância do mundo social feito uma torre de marfim. Como, então, a universidade bem estabelecida poderia tornar-se o lugar de reencontro dos herdeiros de Gramsci e de Bourdieu? A resposta a essa pergunta varia de país para país, pois precisamos considerar aí a articulação da universidade com a sociedade civil e a forma pela qual essa articulação é (de)formada pelo Estado e pelos mercados. A esse respeito, os Estados Unidos parecem bastante diferentes do Brasil, da Índia e da África do Sul, que, por sua vez, são bem diferentes da Rússia e da China, da França e da Noruega.

Tendo apontado para a possibilidade da reaproximação entre Bourdieu e Gramsci, entre o intelectual tradicional e o intelectual orgânico, resta ainda a seguinte questão, que eu havia evitado até aqui: quão profunda é a dominação capitalista? O Bourdieu teórico afirmou (contra sua própria prática política) que a submissão ao capitalismo é profunda e inconsciente, ao passo que Gramsci afirmou que ela é consciente e deliberada, porém, durável. Para Bourdieu, o problema da “falsa consciência” não era sua falsidade, mas o seu caráter consciente, ao passo que Gramsci defendia o contrário: o problema

da “falsa consciência” era sua falsidade, não sua inegável natureza consciente. Muita coisa depende de qual deles está certo. No próximo capítulo, eu tentarei formar um juízo sobre a questão.

## Notas

- 1 Bourdieu, 2000, p. 172. Ed. brasileira, 2001b, pp. 208-9.
- 2 Idem, 1989, p. 109.
- 3 Idem, 2007.
- 4 Idem, 2007, p. 69. Ed. brasileira, 2005b, p. 123.
- 5 Refletindo suas próprias posições e disposições intelectuais diferentes, os autores divergiam fundamentalmente na relação que tinham com sua origem de classe. No filme *A sociologia é um esporte de combate* — o retrato da vida acadêmica e política de Bourdieu — há uma cena na qual Bourdieu descreve sua repugnância pelo dialeto da região natal dos Pirineus, revelando o *habitus* de classe que ele adquirira no ambiente acadêmico. Gramsci, por sua vez, redigia cartas comoventes da prisão para sua irmã, implorando-lhe para que ela se certificasse que seus filhos nunca perdessem a familiaridade com o dialeto próprio e as expressões vernaculares.
- 6 Gramsci, 1971.
- 7 Bourdieu, 1999b.
- 8 Bourdieu nunca enunciou e detalhou as regras do método científico — nem em sua abordagem do campo científico, nem em *A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas* (1991), livro que trata, como o subtítulo sugere, das suas preliminares epistemológicas.
- 9 Gramsci, 1971, p. 333. Embora exista a edição brasileira *Cadernos do cárcere*, que consta da bibliografia em português, não há correspondência entre esta edição e *Selections from the Prison Notebooks*, pois nesses dois casos não foram utilizados os mesmos critérios para a seleção dos escritos de Gramsci.
- 10 Em uma passagem estranhamente semelhante, embora com uma ênfase bastante diferente, Bourdieu escreveu: “a parte essencial da nossa experiência do mundo social, e o trabalho de construção que isso implica, tem seu lugar na prática, sem atingir o nível da representação explícita e da enunciação verbal” (“Espaço social e gênese de classes”, in *Linguagem e poder simbólico*, p. 235). Nesse artigo, Bourdieu estava se referindo a determinada “inconsciência de classe” que provém das “estruturas objetivas do mundo social”. Mas daí ele prossegue afirmando que existe algum espaço para lutas por classificação, as quais fariam nascer novas categorias sociais e, portanto, novos grupos sociais. Então, pelo menos aqui, Bourdieu garante vez e voz aos intelectuais na formação da consciência de classe, que não teria, entretanto, nenhum fundamento objetivo na realidade. Gramsci, ao contrário, insistia que a consciência de classe tinha sua base na realidade associada à transformação objetiva da natureza; e que o papel dos intelectuais era elaborar aquele núcleo do bom senso que jazia dentro do senso comum: “Elaborar e tornar coerentes os problemas colocados pelas massas (Gramsci)”. Aqui, nós flagramos Bourdieu dando sua guinada na direção idealista, soltando as rédeas do poder de designar e de classificar. Mas esse *poder* é sobre quem? Quem será persuadido pela designação e pela classificação? Como farão isso? Quais organizações — partidos ou sindicatos — levarão a cabo esse projeto e superarão a profunda inércia oriunda da assimilação da passividade?
- 11 Como ainda veremos no quarto capítulo, Frantz Fanon afirmava o contrário disso. Na condição colonial, nem a classe trabalhadora nem a burguesia poderiam desenvolver algo além da cons-

ciência de classe corporativa, paroquial. Entretanto, a experiência do campesinato, precisamente por causa da sua relação coletiva com a terra, poderia oferecer os ingredientes para a compreensão revolucionária totalizadora, caso fosse apoiada pelos intelectuais radicais vindos das cidades.

- 12 Em seus estudos argelinos, especialmente em *Argélia, 1960* (1979), Bourdieu adotou realmente uma visão marxista ortodoxa, conforme a qual a classe trabalhadora poderia alcançar a compreensão totalizadora do mundo social devido a sua relativa segurança econômica e seu horizonte temporal dilatado — algo negado ao campesinato e ao lumpemproletariado. Mais tarde, cito aqui como exemplo *A distinção* (1984), ele abandonará essa perspectiva em favor de um suposto e profundo desconhecimento dos trabalhadores a respeito da estrutura social e de suas potencialidades.
- 13 Bourdieu, 1984, p. 374. Ed. brasileira, 2007, p. 350.
- 14 Adam Przeworski (1986) analisou a maneira como a competição entre os partidos políticos acaba dando forma às classes que eles supostamente representam. Eis um excelente exemplo concreto do argumento de Bourdieu.
- 15 Bourdieu afirmou: “[...] A coisa mais interessante sobre Gramsci — a quem eu só li recentemente — é a forma como ele nos oferece as bases de uma sociologia dos partidos comunistas oficiais e das lideranças de seu tempo. Tudo aquilo estava longe da ideologia do ‘intelectual orgânico’ pela qual ele é bastante conhecido” (1990a, pp. 27-8). Ver também Bourdieu, 1990b, capítulo 10, e 1991, “Representação política” e “Delegação de poderes e fetichismo político”, capítulos 8 e 9.
- 16 Gramsci, 1971, p. 7.
- 17 Bourdieu, 1988.
- 18 Idem, 1998b.
- 19 Idem, 1995a.
- 20 Idem, 1996.
- 21 Idem, 1996, p. 348. Ed. brasileira, 1996b, p. 378.
- 22 Gouldner, 1979.
- 23 Até mesmo Bourdieu foi levado a se apropriar da ideia do intelectual orgânico. “O etnossociólogo é um tipo de intelectual orgânico da espécie humana, o qual, como um agente coletivo, pode contribuir para desnaturalizar e desfatalizar a existência humana, ao pôr sua competência a serviço de um universalismo baseado na compreensão dos particularismos” (apud Wacquant, 2004, p. 388). Mas o intelectual orgânico dessa entidade tão abstrata (a humanidade) seria a própria antítese do intelectual orgânico gramsciano e, desse modo, seria uma apoteose do intelectual tradicional criticado por Gramsci.
- 24 Bourdieu, 2000, p. 177. Ed. brasileira, 2001b, p. 215.
- 25 Gramsci, 1971, p. 244.
- 26 Bourdieu, 1984.
- 27 Gramsci, 1971, p. 126.
- 28 Bourdieu, 1988.
- 29 Bourdieu, 1988, pp. 179-80.
- 30 Idem, 1999c.
- 31 Idem, 2003.