

Entendendo Bourdieu: destruição, recuperação e crítica¹

Michael Burawoy

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

¹ Tradução de Fernando Pureza.

Entendendo Bourdieu: destruição, recuperação e crítica

Resumo: O presente artigo de Michael Burawoy discute o legado do pensamento sociológico de Pierre Bourdieu a partir de três diferentes chaves de leitura: a destruição, a recuperação e a crítica, tendo como fim a absorção de alguns dos principais elementos de uma sociologia do conhecimento em moldes “bourdieusianos”. Dessa forma, a partir da análise acerca da obra e do engajamento político de Bourdieu, Burawoy propõe que os marxistas compreendam o pensamento do sociólogo francês de forma crítica não para rechaça-lo ou aderi-lo, mas para avançar criticamente sobre ele.

Palavras-chave: 1. Bourdieu; 2. Sociologia do conhecimento; 3. Marxismo

Making sense of Bourdieu: demolition, recuperation and critique

Abstract: The following paper of Michael Burawoy discusses the legacy in the sociological thinking made by Pierre Bourdieu using three different keys to reading it: demolition, recuperation and critique, aiming to absorb some of its main features that define his sociology of knowledge. Thus, analyzing Bourdieu’s works and his engagement, Burawoy suggests that Marxists acknowledge his main ideas in a critical way, not intending to refute or adhere to it, but to critically advance over it.

Keywords: 1. Bourdieu; 2. Sociology of Knowledge; 3. Marxism

Como nós deveríamos enfrentar nossos oponentes intelectuais?² Ignorá-los? Destruí-los? Absorvê-los? Dentro da academia, onde reconhecimento é tudo, negar o adversário é geralmente a arma mais efetiva e menos custosa. Contudo, recusar-se a reconhecer os seus oponentes só funciona se eles ainda não estiverem sob os holofotes. E quando nossos oponentes obtêm reconhecimento e se tornam figuras poderosas, o que deve ser feito? Dentro do marxismo, a destruição tem sido uma prática frequente, ou seja, reduzir os oponentes à pó. Lembremos de Lenin e seu ácido criticismo sobre oportunistas, anarquistas, socialdemocratas, ou qualquer um que ousasse discordar dele. As únicas pessoas que mereciam tal agressão, contudo, eram seus adversários no campo político. Há uma segunda tradição dentro do marxismo: interrogar oponentes poderosos para poder ter acesso a sua força e então apropriar-se dela sob um panorama mais amplo. Isso não se trata de destruição, mas de dominação a partir de uma hegemonia ou, como diria Antonio Gramsci, sair de uma “guerra de movimento” para uma “guerra de posições”. Aqui a estratégia é de apropriação crítica da verdade do outro e absorção desta dentro de sua própria estrutura, agora expandida. Isso exige certa apreciação do oponente. A apropriação crítica de Gramsci sobre Croce, a apropriação crítica de Marx sobre Hegel, a apropriação crítica de Lukács sobre Weber e a apropriação crítica de Marcuse sobre Freud logo vem à nossa mente.

Cada estratégia vem com seus riscos. Ignorar os oponentes nos deixa ilesos, mas também pode nos deixar alienados diante de correntes intelectuais emergentes. Ela pode se transformar numa oportunidade perdida para expandir nossos próprios horizontes por meio do diálogo travado com outros. A destruição pode garantir a vitória sem qualquer contribuição às teses do

² Agradeço à Mike Levien, Dylan Riley, Mary Shi e Erik O. Wright por me ajudarem a deixar claro o que queria dizer.

opponente, mas também pode lhe dar publicidade gratuita. Ao forçar esse oponente a uma camisa de força, o crítico pode acumular descrédito e até mesmo provocar uma reação beligerante. E, por fim, neutralizar o oponente ao absorvê-lo, levando-o a sério, pode transformar a nossa própria forma de pensar, de tal forma que nossos aliados poderiam nos acusar de traição. Afinal, a prática da crítica, feita corretamente, molda o crítico tanto quanto o criticado.

A questão, aqui, é: como enfrentar Pierre Bourdieu?³ No espírito de sinceridade absoluta, confesso ter lançado mão das três abordagens em relação a obra de Bourdieu. Comecei ignorando e desprezando, mas isso não era mais sustentável conforme ela foi ganhando fôlego ao longo das últimas quatro décadas. Tentei, então, a destruição, mas eu obviamente não era a pessoa mais adequada para a tarefa. Quanto mais lia, mais impressionado eu ficava, o que me levava a um complexo processo de absorção e apreciação crítica.

O texto de Dylan Riley (2017), *Bourdieu's Class Theory*,⁴ ainda que inicialmente mantenha um tom reverencial, rapidamente se transforma e adota o paradigma da destruição. Seu tratamento para com Bourdieu nos lembra o jovem Perry Anderson (1976) tomando de assalto o marxismo ocidental, perdido nos reinos etéreos da filosofia, ideologia e cultura. Seguindo os passos de Lenin, Anderson afirmava que a teoria revolucionária só se desenvolve a partir da proximidade com o movimento de massas revolucionário. De forma semelhante, Riley afirma que o apelo de Bourdieu reside, em última instância, ao oferecer “relevância política a uma *intelligentsia* com poucas ligações organizacionais com as forças populares”. Em outras palavras, tal como a visão de Anderson sobre o marxismo ocidental, a visão de Riley sobre a sociologia “bourdieusiana” aponta para um recuo diante da política marxista.

Anderson estava escrevendo numa época de otimismo, um período de insurgência esquerdista no qual o marxismo ocidental podia passar por uma espécie de desvio derrotista numa estrada revolucionária e verdadeira. Hoje vivemos em tempos não-revolucionários e Bourdieu provê uma atraente estrutura para muitos intelectuais críticos. E eu concordo com Riley que o apelo

³ Para um breve resumo sobre a própria estratégia de Bourdieu ao lidar com oponentes intelectuais, ver a parte final do presente artigo.

⁴ Traduzido como “A teoria de classe de Bourdieu”, ver presente edição da Outubro (N. d. T.).

de Bourdieu não pode ser reduzido a sua atividade científica; seus volumosos escritos também são uma resposta prática a um período contemporâneo, uma reação à ascensão do neoliberalismo e, mais recentemente, ao populismo de direita. E é igualmente convincente o fato que Bourdieu nos oferece munição para uma resposta crítica contra os ataques externos que a academia vem sofrendo.

No que Bourdieu nos oferece um programa político claro, Riley parece não ter tanta certeza. Ele nunca nos diz *quem* são essas forças populares e nem mesmo *como* devemos nos conectar a elas. Ao demolir o arcabouço “bourdieusiano”, porém, ele acaba forçosamente nos fazendo pensar na questão – e até mesmo na resposta – do que, afinal de contas, significa ser marxista dentro da academia nos dias atuais.

Talvez a primeira tarefa tenha de ser, simplesmente, manter a presença do marxismo enquanto uma tradição viva e aberta. Enquanto a presença marxista na academia vem diminuindo e sua conexão com o mundo exterior é tênue, há sempre o perigo do sectarismo. O marxismo corre o risco de se tornar dogmático e esclerosado, perdendo o pouco suporte que possui. Ao enfrentar a derrota da classe trabalhadora enquanto força revolucionária, o marxismo ocidental sustentou-se no enfrentamento com as expressões mais elevadas do pensamento burguês. Hoje, o marxismo precisa encontrar novos adversários. Eu sugeriria Pierre Bourdieu como candidato a nosso alvo [*sparring*], afinal, trata-se da mais alta expressão da sociologia crítica e, mais do que isso, uma presença muito influente na academia.

Como o próprio Riley reconhece, Bourdieu tornou-se uma figura santificada não apenas na sociologia, nas humanidades, bem como nas demais ciências sociais, com uma incrível presença global. Nenhum outro sociólogo chega perto de sua influência. O paralelo mais próximo talvez seja com Talcott Parsons durante os anos 1950 e 1960, quando a sua teoria da modernização e o funcionalismo estrutural atingiram uma presença global e transdisciplinar. Mas se Parsons converteu-se em relíquia do passado – afinal, quem hoje em dia ainda lê Talcott Parsons? – a longevidade de Bourdieu está mais assentada. Seu trabalho está melhor equipado para lidar com diferentes conjunturas políticas do que a abstração teórica promovida por Parsons. E isso faz com que a

investigação de Riley sobre os lugares em que Bourdieu é colocado num pedestal acabe sendo um projeto criticamente importante.

Panorama: entendendo Bourdieu

Riley não consegue encontrar nenhum mérito científico na teoria social de Bourdieu. Ele declara que as conquistas de seu trabalho não chegam aos pés daquelas da macro-sociologia de figuras como Marx, Weber e Durkheim em três áreas centrais: a estratificação social, a mudança social e a reprodução social. Essa é uma afirmação e tanto! Mas por que esse fracasso ao atingir patamares tão elevados nos levaria a descartar Bourdieu por completo? Seja como for, Riley acaba não comparando Bourdieu com essas três figuras canônicas. Para ele, apontar as deficiências da teoria “bourdieusiana” é evidência suficiente de que ela não chega nem perto de Marx, Weber ou Durkheim, como se essas teorias fossem desprovidas de falhas. Examinei as afirmações de Riley mais detalhadamente, pois elas são bastante reveladoras tanto sobre Bourdieu como sobre a tradição sociológica.

Após expor as limitações da teoria de Bourdieu, Riley conclui que a sua influência reside na ressonância com a experiência vivida e com os interesses de carreira da elite acadêmica: a competição pela distinção, a preservação do privilégio e a transformação da política em uma comunidade crítica separada das “classes populares”. Em termos “bourdieusianos”, para entender o apelo de Bourdieu, devemos sair da “lógica da teoria” para a latente “lógica da prática”.

Em outras palavras, Riley faz com Bourdieu aquilo que Bourdieu faz com aqueles que procura depreciar, ou seja, atribui sua influência às posições e disposições de seus seguidores dentro do campo acadêmico, ao invés de olhar para a substância do seu trabalho. Riley acaba gerando uma dupla redução: por um lado, ele reduz a ciência de Bourdieu a um positivismo mal executado e, por outro, ele acaba por reduzir a política de Bourdieu a um isolamento do campo acadêmico. Essa dupla redução adota padrões contraditórios: o sociólogo francês acaba sendo atacado por não se conformar com os padrões positivistas da sociologia comparativa e, na mesma toada, por não estar vinculado às classes populares. Ainda assim, é difícil ser ao mesmo tempo um positivista e um

intelectual engajado – isso requer autonomia, por um lado, mas também uma imersão maior na sociedade em que se encontra.

Riley parece estar latindo para a árvore errada. Como pretendo sugerir, Bourdieu não é nem um positivista fracassado e nem tampouco um intelectual isolacionista. O duplo parâmetro de Riley é, portanto, duplamente inapropriado. Procurarei redimir tanto os projetos científico quanto político da análise “bourdieusiana”, concebendo seu trabalho como uma crítica importante e também um desafio ao marxismo.

Para tal, seguirei três passos: destruição, recuperação e crítica. Primeiro, devo dizer que concordo com muito do trabalho de destruição promovido por Riley – a análise de classe social em Bourdieu tem falhas (ainda que não necessariamente pelos motivos apontados por Riley); sua teoria sobre mudança social é, na melhor das hipóteses, embrionária; sua recusa ao conceitualizar o capitalismo é fatal. Ainda assim, a forma da destruição promovida por Riley é problemática. Seus três focos – transformação social, reprodução social e mudança social –, ainda que pareçam razoáveis, acabam forçando o pensamento de Bourdieu para problemáticas discretas que, por sua vez, tem o efeito de banalizar sua própria originalidade. Eu mostrarei como cada uma das questões que Riley introduz levanta falsas questões e acaba suprimindo distinções essenciais.

Na segunda parte, a recuperação, eu proponho um conjunto alternativo de distinções a partir de uma noção central na teoria de Bourdieu, a dizer, a *dominação simbólica* – a dominação que não é reconhecida como tal. Contesto o abandono dessa ideia por Riley por considerar que ela possui aplicabilidade limitada dentro do capitalismo avançado. A dominação simbólica leva à questão sobre a *reflexividade* – ou como os sociólogos podem saber algo que outras pessoas não sabem; como podem produzir uma verdade que é diferente e até mesmo superior ao senso comum? Ou, ainda, como Bourdieu argumenta, como os outros não conseguem atingir a verdade sociológica mesmo quando lhes é apresentada?

A partir da própria teoria “bourdieusiana”, que rejeita, a destruição de Riley se volta à questão da reflexividade. O apelo de Bourdieu, afirma, reside na ressonância da defesa da autonomia do campo acadêmico e na luta por distinção dentro dele. Ao afirmar isso, formula a questionável assumpção de

que a academia é fundamentalmente diferente do mundo exterior, um lugar onde a teoria de Bourdieu simplesmente não funcionaria. Na defesa do privilégio acadêmico e na competição por distinção, Riley termina por acrescentar mais uma afirmação em torno da influência de Bourdieu, a saber, que este oferece um tipo de política *ersatz*, uma substituição da “verdadeira” política, baseada sua na conexão com as “classes populares”. De fato, Bourdieu pavimentou a estrada para a *sociologia pública* – não apenas uma sociologia pública tradicional, na qual os sociólogos representam algum tipo de interesse universal, mas também uma sociologia pública orgânica, forjada na proximidade com os dominados.

Essas três dimensões da sociologia “bourdieusiana” – a dominação simbólica, a reflexividade e o engajamento público – não apenas oferecem três momentos de seu programa de pesquisa científica, mas também definem o seu projeto político – intelectuais seguindo a via do poder de classe. Para cada dimensão do seu programa de pesquisa científica, há um momento correspondente de projeto político: a dominação simbólica concede um lugar privilegiado ao sociólogo; a reflexividade torna esse sociólogo a vanguarda dos intelectuais; e o engajamento público permite que os intelectuais representem seus interesses não como interesses próprios, mas sim como os interesses de todas as classes.

E ao reconstituir essa visão científico-política de Bourdieu, a terceira parte do presente ensaio volta-se para a sua crítica, procurando acessar suas limitações, em particular a sua dificuldade em reconhecer o capitalismo. A recusa a se engajar no caráter sistêmico do capitalismo moderno leva Bourdieu a supervalorizar o poder dos intelectuais e universalizar a noção de dominação simbólica. Restaurar o foco no capitalismo permite uma definição mais precisa e realista sobre o lugar dos intelectuais. A apropriação do projeto intelectualista de Bourdieu no interior de uma estrutura marxista de pensamento aponta para um projeto científico-político alternativo, que inclusive problematiza a própria universidade capitalista.

I. Destruição

A primeira seção desse artigo é uma apropriação crítica da destruição que Riley promoveu sobre Bourdieu: destaca pontos de concordância, mas aponta também às limitações decorrentes da iniciativa de reduzir a influência da teoria de Bourdieu ao *habitus* acadêmico.

A análise de classe: das classes no papel às lutas de classificação

Riley afirma que Bourdieu tem muito pouco a oferecer em três áreas definidoras da sociologia: estratificação, reprodução e mudança social. Essa crítica possui méritos. Vamos começar pela questão da estratificação, ou da análise de classe, onde ela toma como ponto de partida a obra de Bourdieu, *A Distinção* (1984).⁵ Riley reduz o propósito deste grandioso empreendimento a uma demonstração de como a categoria de classe social está relacionada ao comportamento por meio do *habitus*, este inculcado por meio do processo de socialização de classe. Há, de fato, certa correlação entre as ocupações medidas por capital econômico e cultural de um lado e, de outro, o estilo de vida baseado no consumo de comida, filmes, jornais, etc. Como o próprio Riley sugere, a afirmação de Bourdieu é de que a classe e o *habitus* fundamentam ostensivamente e de maneira tautológica a correlação entre ocupação e estilo de vida, de tal forma que tanto a classe quanto o *habitus* não são definidos nem de forma independente e tampouco por meio de investigação empírica – ou seja, nós só os reconhecemos por meio de seus efeitos putativos. Dessa forma, Riley conclui que a causalidade linear entre classe e comportamento não pode ser demonstrada enquanto a própria noção de classe for definida sem precisão. Além disso, a ideia de que cada classe possui seu *habitus* se contradiz diante da asserção simultânea de que todas as classes dividem um *habitus* comum.

⁵ Foram mantidas nos textos as referências aos títulos de Bourdieu e demais autores citados no texto original em inglês. As obras citadas que estão traduzidas em português aparecem sinalizadas entre colchetes nas referências bibliográficas (N. d. T.).

Ao focar apenas nas formas pelas quais as classes moldam, ou não, seus comportamentos, Riley perde de vista a chave interpretativa de *A Distinção*: a dominação simbólica. Ainda que Bourdieu não veja dessa forma, seu modelo anda junto da análise de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, na qual as relações de troca entre objetos acabam por esconder as relações de produção entre os humanos. Só que agora é o fetichismo do consumo, no qual a hierarquia dos status entre os objetos consumidos esconde as relações hierárquicas de classe entre os seres humanos. As práticas de consumo são organizadas de acordo com uma lógica hierárquica própria que obscurece a homóloga hierarquia de classe. O *habitus*, portanto, possui um caráter específico de classe e também um caráter compartilhado entre as classes – e essa dimensão classista é profunda e pré-consciente, ela é produto de certos cálculos; assim, o caráter compartilhado do *habitus* mostra-se mais consciente e mais prático, organiza padrões de consumo em espaços sociais relativamente autônomos.⁶ Ao olharmos para a comida que as pessoas consomem, as bebidas que tomam, as pinturas que apreciam, os filmes que assistem, segundo Bourdieu, estamos olhando para as formas hierárquicas de classe que elas simultaneamente escondem e revelam. Esse é o trabalho da dominação simbólica – uma dominação que é subreptícia, não reconhecida como tal, ou seja, despercebida.

Ainda assim, Riley tem razão, pois há uma charada a ser resolvida: o que Bourdieu quer dizer quando fala em classe? E essa é uma pergunta desafiadora,

⁶ Há uma crescente literatura sobre o conceito de *habitus*, um conceito, ainda que obscuro, central na obra de Bourdieu. Pelo fato de não poder ser identificado facilmente, ele pode ser usado para explicar qualquer comportamento. Por isso, acaba por levantar a questão sobre o quanto uma ação é reflexiva ou consciente, ou sobre o quanto pode ser inconsciente ou pré-reflexiva, bem como a relação entre ambas ações. Bourdieu definitivamente não ajuda aqui e, portanto, outros autores tiveram que tentar delimitar o conceito por conta própria. Talvez os avanços mais interessantes tenham vindo de proponentes de um modelo de “processo dual” emprestado da psicologia cognitiva (cf. LIZARDO, 2004; VAISEY, 2009; LIZARDO et. al., 2016), no qual a distinção se dá entre ação reflexiva – que requer processos conceituais lentos de maestria simbólica – e a ação pré-reflexiva – espontânea e impulsiva, baseada em processos acumulados e corporificados desenvolvidos ao longo do tempo. Concentrando-se na dominação simbólica, procuramos dividir Bourdieu de uma forma diferente até aqui: uma internalização do processo que é inconsciente e uma interação baseada em jogos que opera num nível mais consciente. Bourdieu arbitrariamente usa uma ou outra dessas duas perspectivas, mudando de uma para outra sem conectar ambas. O que faz falta, portanto, é uma teoria da interação dinâmica entre o consciente e o inconsciente.

de fato, pois o próprio Marx morreu tentando resolvê-la. No final de *A Distinção*, Bourdieu consegue fugir das definições mais morosas e convolutas de classe (que Riley bravamente tenta desmaranhar) ao afirmar que a classe não é nem um fato dado e tampouco a invenção de sociólogos, mas o resultado de uma *luta de classificações*. Paradoxalmente, porém, ele só pode compreender a existência dessa luta ao reconhecer a existência anterior das classes. Apesar de seu ataque contra a ideia de “classes no papel” (ou seja, de que as classes seriam definidas abstratamente pelos teóricos), ele mesmo *presume* desde o início uma divisão tripartite de caráter marxista entre a classe dominante, a pequena burguesia e o proletariado. Mas mesmo que pegue emprestado essas categorias marxistas de classes, Bourdieu se afasta da noção marxista de classe como *relação* ao defini-la por meio das somas de recursos econômicos e também culturais (“capital”).

Uma série de pontos devem ser levantados. Primeiro, é que essa é uma noção weberiana, baseada no modelo de estratificação de classes sociais hierarquicamente dispostas, ao contrário de uma noção de dominação de classe como relação de exploração – um conceito que praticamente não aparece ao longo da obra teórica de Bourdieu. Segundo, é que não há nenhuma métrica (ou equivalência) que permita relacionar capital cultural e econômico e, logo, o volume de capital, escapa de qualquer mensuração. Em terceiro, Bourdieu interrompe sua análise nas lutas de classificação que ocorrem no interior da classe dominante, mas nunca vai além discutindo as lutas de classes, eliminando-as por tabela.

Por fim, isso significa que professores, intelectuais e artistas convertem-se em classe dominante, ainda que sejam uma fração dominada com alto capital cultural para compensar seu baixo capital econômico. Aqui, Bourdieu está utilizando uma conhecida formulação de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*:

“A divisão do trabalho, (...) manifesta-se agora também na classe dominante como divisão do trabalho espiritual e material, pelo que no seio desta classe uma parte surge como os pensadores desta classe (os ideólogos conceptivos ativos da mesma, os quais fazem da formação da ilusão desta classe sobre si própria a sua principal fonte de sustento), ao passo que os outros têm uma atitude mais passiva e receptiva em relação a estas ideias e ilusões, pois que na realidade são eles os

membros ativos desta classe e têm menos tempo para criar ilusões e ideias sobre si próprios”. (TUCKER, 1978, p. 173)

Contudo, Bourdieu leva a ideia de Marx e Engels mais longe. Os “ideólogos conceptivos” que aperfeiçoam a “ilusão desta classe sobre si própria” são uma fração de classe autônoma cuja função é definir o próprio significado da classe. Eles são muito mais poderosos que os ideólogos de Marx e Engels, que apenas “aperfeiçoaram” e elaboraram a auto compreensão da burguesia de outrora.

Se, no início de *A Distinção*, Bourdieu simplesmente define a classe como uma entidade objetiva, no final da obra ele já insiste na classe como um produto indeterminado das lutas de classificação. Sendo assim, *A Distinção* deveria ser vista como uma contribuição não apenas para a compreensão da classe, mas também da luta de classificação, como uma tentativa de projetar intelectuais, incluindo proeminentes sociólogos, como parte da classe dominante.⁷ De forma mais ampla, poderia se dizer que a obra não é apenas um trabalho científico que avança sobre o conceito de dominação simbólica, mas também parte de um projeto político que coloca os intelectuais no rumo de uma luta por poder de classe. Para sustentar tal afirmação, é claro, é preciso uma teoria dos intelectuais como agentes cruciais da mudança social.

A mudança social: da Argélia para a França

Quando se trata da teoria da mudança social em Bourdieu, o lugar mais óbvio para começarmos são seus estudos iniciais sobre a Argélia. Em *Argélia*, 60, Bourdieu (1979) descreve a mudança social como produto do colonialismo, descrito como uma intervenção exógena sem qualquer explicação – um choque de civilizações, ou um choque entre modernidade e tradição. Aqui, ele também retoma a caracterização de Weber sobre o indivíduo moderno burguês como a materialização do espírito do capitalismo, da busca racional por um objetivo

⁷ Na obra *A Distinção*, Bourdieu parece percorrer o caminho intelectual que Durkheim fez em sua obra *Da Divisão do Trabalho Social*, onde o cientista observa o mundo externamente, até a sua obra *Formas Elementares da Experiência Religiosa*, onde o cientista agora está alocado na própria sociedade e a ciência é vista seguindo um papel análogo ao da religião.

irracional – a acumulação pela acumulação, dinheiro pelo dinheiro – uma ética do absenteísmo e da privação. Para Bourdieu, em contraste, o indivíduo moderno é definido pela sua distinta percepção de tempo. Ao contrário do tempo cíclico das sociedades tradicionais, nas quais o futuro está contido no presente, sempre está “por vir”, a incerteza da sociedade moderna leva a uma conceitualização de um futuro alternativo por meio da profecia, do planejamento e da racionalidade. E já aqui há uma virada de caráter mais intelectual em direção à modernidade.

Isso também leva Bourdieu a reconhecer o potencial revolucionário da classe trabalhadora colonial. Sua estabilidade relativa permite que imagine e direcione seus esforços em busca de um futuro alternativo onde o subproletariado vulcânico e o campesinato proletarizado se apresentam sem um senso de direção – eles são, afinal de contas, uma “força para a revolução”, mas não “uma força revolucionária”.⁸ No capítulo “Revolução dentro da revolução”, Bourdieu amplifica o potencial “revolucionário” dos colonizados. Aqui, a mudança não é apenas induzida de forma exógena, mas também endógena, com o colonialismo cultivando as próprias sementes de sua derrocada. O colonialismo cria seus próprios coveiros – os colonizados – que exigem direitos que lhes são negados. Na guerra contra o colonialismo, os colonizados, portanto, se transformam num movimento modernizador.

Essa concepção “dialética” da transformação social atua como contraponto à teoria de Bourdieu sobre a dominação simbólica, na qual os dominados nunca atingem uma percepção coletiva da dominação, o que dirá um momentum revolucionário. Sua descrição da revolução anticolonial parece se opor não apenas a sua análise da França contemporânea,⁹ mas também a sua própria etnografia acerca do grupo étnico argelino dos cabilas. Em *Esboço de uma*

⁸ Bourdieu distingue sua visão de classe trabalhadora revolucionária daquilo que ele chama de “visão revertida e escatológica da revolução”. Ele explicitamente se opõe à posição da Frente de Libertação Nacional Argelina (FLN) que afirmava que o campesinato era a classe revolucionária, uma visão celebrada por Franz Fanon (1963).

⁹ Mais por desespero do que pela *realpolitik* da razão, nos seus últimos anos de vida Bourdieu voltou-se cada vez mais para os movimentos sociais franceses para conseguir limitar o descenso da França em direção ao neoliberalismo. Mas sua política ficou à frente de sua teoria – e como Riley nos lembra, Bourdieu não possui nenhuma teoria sobre a mobilização coletiva. Tratava-se de um curioso retorno daquilo que era reprimido – o seu antigo interesse pela revolução anticolonial.

Teoria da Prática (1977), publicado uma década depois de Bourdieu ter saído da Argélia, ele elaborara uma visão estática e tradicionalista dos cabilas como uma forma fundamental para entender a França moderna. Não eram, portanto, dos argelinos urbanizados, mas dos cabilas rurais romantizados – isolados da própria história, do colonialismo e do mundo – que provinham as formas elementares da dominação simbólica que Bourdieu encontra na França. Nessa mesma obra, Bourdieu já havia avançado na construção de seus principais conceitos, tais como *habitus*, não reconhecimento e capital simbólico para analisar uma sociedade governada pela honra, rituais de auxílio-mútuo e hierarquias de solidariedade. Essa estrutura, então, é sobreposta à França, com uma diferença – a diferenciação social, representada pela cristalização de campos relativamente autônomos.

Bourdieu argumenta que os laboriosos trabalhos interpessoais da dominação simbólica nas sociedades tradicionais se tornam, em sociedades modernas, uma dominação simbólica organizada por meio de instituições especializadas e impessoais. Em *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino* (1970), Bourdieu mostra como isso funciona por meio da escola. A socialização primária das crianças dentro das famílias confere (ou nega) a elas o capital cultural para performarem bem (ou mal) dentro das escolas. Os currículos são desenhados para combinarem com a maestria simbólica aprendida dentro das classes mais altas, de tal forma que as crianças dessas classes consigam bom desempenho escolar, enquanto aquelas que detêm apenas o saber prático tendam a fracassar. A separação institucional da escola e da família, ou seja, a autonomia relativa das duas esferas, provê uma maestria simbólica de legitimidade universal, de tal forma que as crianças das classes dominantes se apresentam como bem-dotadas, enquanto as crianças das classes dominadas aceitam então seu destino por se perceberem como menos talentosas. O sucesso nas escolas se traduz em sucesso (mais uma vez por meio de separação institucional) no mercado de trabalho que, por sua vez, também parece operar dentro de regras de classe absolutamente neutras. Dessa forma, a função técnica da escola (de adequar às pessoas ao mercado de trabalho) esconde sua própria função social (que é a reprodução da dominação de classe). As escolas garantem sua existência justamente por obscurecerem suas fundações de classe.

Os paralelos entre Durkheim e Bourdieu são bastante óbvios. A *Kabyla* tem o mesmo papel para a dominação simbólica que as tribos totêmicas australianas tinham para Durkheim compreender as formas elementares da vida religiosa; e Bourdieu subscreve a teoria da modernização baseada na diferenciação social que foi fundamentada de forma mais elaborada pela obra de Durkheim, *Da Divisão do Trabalho Social*. Tanto em um como em outro, o sociólogo guarda consigo o segredo da sociedade, sendo que a dominação simbólica substitui a solidariedade como conceito principal.

A reprodução social: de Béarn às *grandes écoles*

Teorias sobre mudanças sociais começam sempre a partir de teorias acerca da reprodução social. É por isso que Marx nos mostra como a reprodução das relações capitalistas significa, simultaneamente, sua própria transformação. Para conseguirem sua subsistência, os trabalhadores são impelidos a vender a sua força de trabalho para um capitalista. Nesse processo, a venda de trabalho permite tanto que os trabalhadores se (re)produzam (exercendo o trabalho necessário para a equivalência do salário), quanto o próprio capitalista (gerando mais-valia, que é a fonte de todo o seu lucro). Ao mesmo tempo, os capitalistas competem uns com os outros e, ao fazer isso, transformam o processo de trabalho por meio de sua intensificação, da automação, das novas tecnologias, das múltiplas jornadas de trabalho dentro das famílias, etc., que por sua vez levam à polarização entre riqueza e pobreza. Isso, por sua vez, conduz às crises de superprodução, à concentração de capital, à queda da taxa de lucro e, por outro lado, também ao aprofundamento da luta de classes. A reprodução social é simultaneamente a transformação social. Em Bourdieu encontramos algo parecido?

Como vimos antes, na obra “bourdieusiana”, a teoria da reprodução social é retirada a partir da concepção idílica dos cabilas no que o *habitus* e as estruturas sociais reproduzem um ao outro:

“O *habitus*, esse princípio generativo de improvisações controladas, instalado de forma durável, produz práticas às quais tendem a

reproduzir as regularidades imanentes das condições objetivas de produção do seu princípio generativo, enquanto ajustando-se às demandas inscritas como potencialidades objetivas em dada situação, tal como definido pelas estruturas cognitivas e motivacionais que formam o *habitus*” (BOURDIEU, 1977, p. 78).

Entendido como conjunto de disposições materializadas e materializantes “transpassáveis” que geram práticas e apreciações variadas, o *habitus* é formado duradouramente nos primeiros anos da vida e consideravelmente irreversível. Ele possui uma certeza, uma rigidez não especificada, capaz de obstruir a adaptação a novas situações, uma obstrução que Bourdieu chama de “hysteresis”. Logo, quando um *habitus* cultivado em determinado mundo se choca contra as estruturas sociais de outro mundo, há certa “tensão” e o ator entra em estado de “alodoxia”, um estado de confusão (no que Durkheim poderia chamar de anomia).¹⁰ O cozinheiro cabila vagueia de emprego a emprego em Alger não porque ele esteja tentando maximizar suas oportunidades, nem porque lhe seja negada a possibilidade de emprego estável, mas sim porque ele não pode se adaptar às normas da vida urbana, sendo arrastado ao seu *habitus* rural (BOURDIEU, 1997). Nesse caso, a tensão produzida emana do choque entre estrutura social com um *habitus* produzido de forma exógena.

Ainda que a teoria da reprodução de Bourdieu por meio da inculcação do *habitus* aponte para uma ubiquidade em tal tensão, não sabemos ao certo onde isso leva: a uma retirada (redução ou repressão de expectativas), a tornar a necessidade uma virtude, apatia, rebelião ou mesmo a uma inovação? A ubiquidade da tensão torna-se teoria social da mudança apenas quando compreendemos os seus *efeitos*. Isso exigiria uma psicologia da maleabilidade do *habitus* e uma sociologia da resiliência da estrutura social – e ambos não estão presentes aqui.¹¹

¹⁰ Em outros pontos, Bourdieu argumenta que esse choque entre posição e disposição pode levar a um aumento da reflexividade e da ação “racional”.

¹¹ Bourdieu não chega nem perto de explicar os resultados específicos, tal como Merton (1938) em seu famoso ensaio “estrutura social e anomia”, onde ele discute o alcance das respostas perante a fissura entre meios institucionais e objetivos culturais: conformidade, inovação, ritualismo, retirada, rebelião.

Até agora, acompanho a crítica de Riley: a noção de Bourdieu de mudança social é pouco convincente. Mas, por acaso, a obra de Bourdieu prefigura uma teoria da reprodução/transformação social alternativa? Eu creio que sim, mas ela depende muito menos da noção de *habitus*. Em sua forma mais avançada, ela pode ser encontrada em *O baile dos solteiros*, onde Bourdieu (2008) mostra o quanto a reprodução das estruturas de parentesco leva à sua própria rejeição. Aqui, ele concebe o parentesco como um jogo de cartas, no qual cada família recebe uma mão composta por suas crianças, com idades e gêneros particulares, definindo a partir daí a base para estratégias matrimoniais. Com o aumento do acesso à educação, consumo e emprego para fora da sociedade camponesa, as mães tentam maximizar o patrimônio da família casando seus filhos com meninas locais, ao mesmo tempo que tentam encorajar suas filhas a casarem com alguém de fora da comunidade. O jogo dá início a uma espécie de “dilema do prisioneiro”, no qual os homens camponeses acabam não encontrando mais esposas disponíveis para reproduzir o seu patrimônio. Bourdieu descreve a crescente separação entre expectativas e possibilidades como um processo que leva à humilhação dos solteiros. Ele então os descreve alinhados no canto de um salão de festas. Ocasionalmente são chamados para dançar por alguma vizinha com pena, no que, então, desastradamente aprumam seus corpos. Contudo, na maior parte do tempo, eles assistem suas potenciais esposas sendo guiadas pelos rapazes vindos da cidade grande. Tudo isso reflete materialmente a própria degradação da economia camponesa. Aqui, a resposta a essa distância entre expectativas e potencialidades, aspirações e oportunidades, é a de retirada e desespero – uma resposta muito diferente da dos colonizados, que também guardavam consigo aspirações distantes de suas oportunidades e que se levantaram contra o colonialismo. E em nenhum lugar Bourdieu explica ou mesmo reconhece o contraste entre saídas e vozes, internas ou externas.

A derrocada do mundo camponês se encaixa bem na visão geral que Bourdieu tem da história, marcada pela ascensão da educação como veículo da reprodução de classe. A herança é, agora, mediada indiretamente pelas esferas relativamente autônomas da educação, ao invés de ser diretamente ligada à família, como era na economia camponesa ou na sociedade feudal. Os dois livros de Bourdieu sobre a escola, escritos com Jean-Claude Passeron – *Os Herdeiros* (1964) e *A Reprodução: Elementos para uma Teoria do Sistema de*

Ensino (1970) – mostram como, através da mediação do capital cultural, as classes transmitem suas posições aos seus filhos. Mais tarde, em *Homo Academicus* (1984) e em *A Distinção* (1979), Bourdieu nos mostra como a insaciável demanda por educação leva à expansão do ensino, desvalorizando a antiga credencial de tal forma que as aspirações dos estudantes não mais se alinham com as suas oportunidades. A democratização do acesso ao ensino médio nos anos 1980, *endógena* como foi, produziu um afastamento entre expectativas e conquistas (BOURDIEU *et. al.*, 1999, p. 421-426).

Porém, em *A nobreza do Estado* (1989), encontramos outro papel “reprodutivo” conferido à educação na *longue durée*. Nessa análise empírica exaustiva e exaurível, Bourdieu mostra como as *grand écoles* tornaram-se instrumentos de reprodução da classe dominante. Quanto mais o meio transmissor da herança atinge níveis altos da educação, mais os intelectuais e, especialmente os professores, tornam-se guardiões e defensores da classe dominante, justificando o seu próprio pertencimento a essa classe. Assim, ainda que Bourdieu não tenha desenvolvido uma teoria completa acerca das transformações sociais, ou mesmo uma teoria da história adequada para *explicar* a diferenciação social, sua visão sociologicamente inspirada da continuidade histórica faz com que os intelectuais sejam agentes cruciais não apenas na definição das fronteiras entre as classes, mas também na sua própria reprodução.

II. Recuperação

Depois de apontar os limites da destruição, a seção procura recuperar o projeto de Bourdieu no que diz respeito à dominação simbólica, à reflexividade e ao engajamento público – três dimensões que orientam tanto sua ciência quanto sua política.

A dominação simbólica: da psicologia à sociologia

Uma coisa é descrever as estratégias designadas para reproduzir a *classe dominante*, mas outra é entender a reprodução da *dominação de classe*, o que faz com que Bourdieu utilize da noção de dominação simbólica. Como vimos anteriormente, esse conceito soma à análise de classe, transformação social e reprodução social. Ainda que Riley rejeite o conceito como inviável diante do papel que Bourdieu lhe confere, o considero o mais sério desafio que Bourdieu formulou ao marxismo – um desafio que deve ser confrontado e não meramente dispensado.

A dominação simbólica soa próxima ao marxismo – ela é uma dominação não reconhecida como tal. Num primeiro olhar, ela lembra a ideia de falsa consciência, mas Bourdieu está mais interessado na diferença.

“Na noção de ‘falsa consciência’ que alguns marxistas evocam para explicar os efeitos da dominação simbólica, é a palavra ‘consciência’ que mostra-se excessiva; e falar em termos de ‘ideologia’ é colocar a questão em termos de *representações*, capazes de serem transformadas pela conversão intelectual no que chamam de ‘despertar da consciência’, o que na verdade entra na ordem da *crença*, ou seja, no nível mais profundo de disposições materiais” (BOURDIEU, 2000, p. 177. *Grifos do original*).

A dominação de classe não é simplesmente resultado da entrada em relações sociais compulsórias, como pressupõe Marx, mas sim algo profundamente inscrito e corporificado, muito mais difícil de expor. As disposições de nosso *habitus* são inconscientes e persistentes. Se, em Marx, os indivíduos são efeitos imediatos das relações que *presentemente ocupam*, para Bourdieu eles são efeitos cumulativos da história das estruturas sociais que eles *ocuparam*. Para Marx, as relações precedem o indivíduo; para Bourdieu, há uma tensão entre o *habitus* estruturado do indivíduo e as relações sociais estruturadas que eles entram, mesmo que um atue reproduzindo o outro.

Portanto, no que diz respeito à dominação simbólica, Bourdieu pode afirmar distanciar-se de Marx, mas ele sistematicamente ignora ou mesmo nega certos paralelos entre o seu trabalho e alguns textos do marxismo, em especial

do marxismo ocidental. Ele reduz o marxismo à Marx e se recusa a reconhecer o desenvolvimento de uma rica tradição intelectual marxista que foi além do próprio Marx, preocupando-se com questões referentes à dominação cultural. Por exemplo, o conceito de hegemonia de Gramsci também contesta a ideia de “falsa consciência”: é uma óbvia contraparte à dominação simbólica, mas não encontramos nenhum reconhecimento sério de tal paralelismo.¹² Outro exemplo é a Escola de Frankfurt, que adotou a psicanálise para destacar a internalização da opressão – a supressão da autonomia individual burguesa característica no capitalismo avançado. A obra de Herbert Marcuse, *Eros e a Civilização* (1955), é uma brilhante apropriação crítica da obra de Freud, *O Mal-Estar na Civilização*, procurando entender a partir dela a opressão capitalista e a possibilidade de sua transcendência. Sem sequer mencionar a Escola de Frankfurt, Bourdieu frequentemente emprega termos psicanalíticos para sustentar a ideia de *habitus*, ainda que sem adentrar em todo o acúmulo teórico da própria psicanálise.¹³

A teoria da reificação em Lukács (1967) oferece outro paralelo com a dominação simbólica de Bourdieu. A reificação afeta a classe dominante bem como as classes dominadas, mas onde os dominadores não têm interesse em ver além da reificação e perceber o aprofundamento das crises que ela gera, as classes dominadas têm interesse, mas não a capacidade, de enxergar a verdade da totalidade. Assim, para estimular a classe trabalhadora nessa direção, Lukács apela a intervenções externas: o partido comunista, o deslocamento da crise, ou a alienação do corpo do trabalhador que libera sua mente.¹⁴ Em vários textos, Bourdieu oferece aberturas semelhantes: revoluções simbólicas, crises nas quais os intelectuais podem transmitir suas visões, treinamento marcial e defensivo para o corpo, mas todas elas, assim como na reificação de Lukács, aparecem sempre como fatores incidentais diante do peso da dominação simbólica.

¹² Em outro texto acabei examinando os paralelos e divergências entre Bourdieu e Gramsci ao todo. Ver Burawoy (2012a) e Von Holdt (2012, p. 51-66).

¹³ Com a analogia da resistência do paciente em relação ao seu terapeuta, Bourdieu refere-se a sociologia como uma sócio-análise, o que explicaria (ou tenta) a resistência popular às afirmações dos sociólogos.

¹⁴ Isso estaria em clara oposição à Bourdieu, que jamais consideraria a possibilidade de que a mente pudesse ser separada do corpo.

Assim, pergunta-se: o que é a dominação simbólica? E aqui há uma profunda ambiguidade. No âmbito do fenômeno, Bourdieu discute o processo de naturalização no qual aquilo que existe vem a ser aceito como inevitável, o jeito que as coisas são, inalteráveis como o clima. A distinção das classes dominantes é simplesmente aceita como um atributo natural (um dom) dessas. Esse fatalismo é estendido, especialmente entre os dominados, no fazer daquilo que é reconhecido como virtude uma necessidade – o amor pelo seu próprio destino, *amor fati*.

Em Bourdieu, esses processos de naturalização são instáveis por si mesmos; sua durabilidade reside em uma dominação simbólica subjacente que aparece em duas versões cujo relacionamento interno é mantido em aberto, com o apelo a uma ou outra conforme o argumento. Primeiro, existe a ideia de que a dominação simbólica opera por meio do ato de forjar um *habitus* majoritariamente inconsciente enquanto internalização de uma estrutura social. Dessa forma, as categorias dominantes que organizam a vida social tornam-se inconscientemente aceitas. A dominação masculina (BOURDIEU, 1998), por exemplo, é o resultado do trabalho histórico de (des)historização. Ele prossegue por meio de uma *psicologia* da inculcação que se expressa no comportamento corporal e nos reflexos psíquicos. A socialização precoce toma precedência, a qual se sobrepõe uma socialização secundária. Essa internalização se desenvolve sem resistência e, na maioria das vezes, acaba gerando um *self* integrado e singular.

Enquanto nessa primeira visão da dominação simbólica vemos o indivíduo tendo a precedência, na sua segunda versão, o conceito aproxima-se de Marx e as relações sociais ganham primazia. Ao invés de indivíduos em processo de *não-reconhecimento* da dominação como resultado de socialização e criação de um *habitus* inconsciente, as relações sociais *mistificam* as condições de sua própria eficiência. Nesse caso, a dominação simbólica não seria mais o resultado de uma socialização elaborada, mas adviria da participação em campos semiautônomos – uma participação que é compreendida como um jogo social. Por meio da absorção ao jogo, os participantes aceitam as regras como dadas e passam a ignorar as próprias condições de sua reprodução. Aqui, o *habitus* integrado e suas camadas estratificadas saem do nível do profundo e do inconsciente para tornarem-se superficial e consciente, substituindo, assim, um

self mais fluído, pelo que Lahire (2011) chama de um “*self* plural”, que responde a diferentes padrões de relações sociais. A aproximação do jogo social à prática constitui a perspectiva *sociológica* mais original de Bourdieu no que diz respeito à dominação simbólica.¹⁵

Riley é cético quanto ao fato da metáfora do jogo poder ser aplicada a diferentes esferas da vida social. Dessa forma, ele explicitamente contesta sua aplicação ao trabalho. Ainda assim, como muitas pesquisas mostraram – bem como qualquer pessoa presa em um trabalho monótono e árduo já sabe –, a melhor forma de sobreviver é dar um sentido ao trabalho que o constitua em um jogo (cujos resultados não são nem tão incertos para parecer fora do alcance do controle humano, mas nem tão certos que possam exigir menos atenção) (BURAWOY, 1979; SALLAZ, 2002; SHARONE, 2004 e 2014; SHERMAN, 2007; REICH, 2010). Em Bourdieu e Passeron, a educação pode ser lida também como um jogo social: as escolas *asseguram* a participação dos estudantes ao mesmo tempo em que *obscurecem* a reprodução de classe.¹⁶ É claro que se as metas parecerem inalcançáveis ou caso elas sejam alcançáveis muito facilmente, o jogo pode se transformar em rebelião. O costumeiro exemplo de Bourdieu sobre a troca de presentes também possui uma estrutura de jogo no qual os presentes só podem ser trocados após um certo intervalo, o que faria dessa troca um mecanismo de dominação simbólica. Nesse caso, não há necessidade de nenhuma teoria elaborada sobre a internalização da dominação simbólica. O não-reconhecimento se torna mistificação, algo intrínseco às relações sociais nas quais entramos.

Ao afirmar que a educação não é a única esfera de dominação simbólica, Riley questiona por que Bourdieu omite a esfera da democracia. E tem razão,

¹⁵ No que procuro distinguir dois sentidos divergentes para o termo dominação simbólica, Bourdieu (1997) tenta torna-los inseparáveis. Ao fazer com que a inculcação do *habitus* seja integral ao jogo social, Bourdieu se submete sua teoria da prática a um forte determinismo. Para uma excelente e sucinta discussão sobre a distinção dessas duas visões sobre o termo, ver Sharone (2014, p. 186-190). Como sempre, Bourdieu não está interessado em separar as diferentes explicações causais, mas sim em manter múltiplas explicações ao mesmo tempo. Ao tentar explicar tudo, ele se arrisca a não explicar nada.

¹⁶ Aqui alguém pode distinguir entre o *habitus* que é uma característica da internalização e o *capital cultural*, que atua como recurso mobilizado nos jogos sociais. Eu não encontrei um texto em que Bourdieu faça essa distinção, da mesma forma que ele não distingue as duas modalidades de dominação simbólica.

pois Bourdieu ignora a política eleitoral e, conseqüentemente, a sociedade civil, acreditando que a verdadeira política é confinada ao nobre campo do poder, onde as elites competem umas com as outras, de acordo com um conjunto de regras já bem estabelecidas. Ao adotar a análise da democracia capitalista de Przeworski (1985) e de Przeworski e Spargue (1986), Riley argumenta que a competição eleitoral é uma esfera crítica para a organização do consenso no capitalismo.

Acontece que a análise de Przeworski também se baseia na lógica da teoria dos jogos. Os partidos competem pelos votos desenvolvendo estratégias amparadas nas regras que, por sua vez, são baseadas no acesso às estruturas de classe. Dessa forma, partidos socialistas são puxados para o jogo eleitoral porque caso contrário, isso lhes iria custar um apoio fundamental – apoio ancorado na entrega de ganhos materiais reais, mas limitado ao curto prazo. O problema é que nunca há trabalhadores suficientes para que os partidos socialistas ganhem as eleições, o que faz com que eles procurem aliados de classes vizinhas e, com isso, eles diluem sua plataforma socialista. Um resultado interessante dessa análise é que a luta de classes aparece primeiro como uma luta pelo significado da classe – uma luta “bourdieusiana” de classificação – e somente depois como uma luta entre classes. Um segundo resultado é também o sacrifício de objetivos de longo prazo em prol de objetivos de curto prazo. E um terceiro resultado é a organização do consenso no capitalismo: ao participar do jogo, se reafirma o consenso a respeito das regras.

Na linguagem dos jogos, pode-se dizer que os jogadores acumulam recursos e seguem estratégias dentro das regras que não constroem mas aceitam. Para deixar mais claro, como Bourdieu destaca, os jogadores podem ser conscientes das regras e até mesmo lutar para que elas sejam revistas mas, ainda assim, a mudança de regras é vedada pelas próprias regras. A metáfora do jogo não apenas permite pensar simultaneamente agência e estrutura, mas oferece algo mais: uma metodologia que nos ajuda a pensar sobre as relações entre ciências sociais e experiência vivida, entre a lógica da teoria e a lógica da prática. Ao percorrer o trabalho de Bourdieu percebe-se a dupla verdade da existência social: a verdade do ator, absorto no jogo, e a verdade do observador, que examina as condições de existência do jogo. Ambas verdades são essenciais – a

lógica da prática e a lógica da teoria – mas apenas o sociólogo pode conectar as duas.

O sociólogo estuda como os atores reproduzem a estrutura social sem reconhecer que estão fazendo isso. Aqui, então, ocorre uma dupla ruptura: primeiro, o sociólogo rompe com o senso comum do participante em relação à verdade subjacente à estrutura social. Mas deve haver uma segunda ruptura, agora da perspectiva dos participantes em entender como reproduzem as estruturas fundamentais descobertas, do campo da *mais-valia* e também da dominação simbólica. Portanto, a lógica da prática e a lógica da teoria estão intimamente conectadas, ainda que de maneira obscura ao participante. E aqui reside a originalidade de Bourdieu e sua teoria dos jogos pensada para a reprodução: pensar como os atores asseguram a dominação enquanto simultaneamente a obscurecem de si mesmos.

A metáfora do jogo abre a porta para o entendimento da relação entre estrutura e agência; ela permite pensar a respeito da reprodução social como processo simultâneo ao da transformação social; e isso confere uma pista para entender a organização do consenso tanto quanto o seu não-reconhecimento. Oferece uma metodologia que dá peso tanto para a lógica da prática quanto da teoria, levantando a questão da relação entre as duas. Isso permite perguntar como o cientista social pode ter uma visão mais aprofundada sobre o mundo do que o participante. Em resumo, ela exige uma teoria da reflexividade, um desafio que Bourdieu precisou encarar.

Reflexividade: a superioridade da sociologia

Ao sugerir que Bourdieu não tem nada para oferecer para a ciência, Riley afirma que o seu apelo reside apenas na forma pela qual sua teoria social ressoa dentro da experiência vivida e nos interesses da elite acadêmica – ou seja, na luta por distinção e na defesa dos privilégios neste meio. Outro motivo deste apelo é a sua política *ersatz*, que substitui a conexão com as forças populares pela sociologia crítica. Aqui, a sociologia do conhecimento de Riley sem querer parece convergir com a própria teoria de Bourdieu sobre a produção da ciência. Porém, no que a sociologia do conhecimento de Riley substituiria a teoria de

Bourdieu, reconhece também que a sociologia do conhecimento “bourdieusiano” é parte de sua teoria científica. Uma boa ciência social exige saber as condições de produção do conhecimento, e não apenas relativizá-las ou dispensá-las, suas tentativas de saber, mas até mesmo melhorar tais condições. Aqui, Bourdieu se coloca a frente de Marx, Weber e Durkheim, que olharam muito pouco para suas próprias teorias e sua credibilidade senão como uma espécie de *deus ex machina*, ou como mero reflexo de um processo histórico mais amplo.

Se aceitamos a versão psicologizante da dominação simbólica, na qual a profunda internalização torna impossível o reconhecimento do mundo tal como ele é, então não há razão para acreditar que os cientistas sociais são mais capazes de escapar do não-reconhecimento do que qualquer outra pessoa. Isso inclusive descarta a própria possibilidade de conhecimento científico. Mas a versão sociológica da dominação simbólica – aquela que Bourdieu (1975) de fato adotou para descrever o campo científico – aponta para a necessidade de estudar as condições e os jogos que distinguem o cientista do leigo. As condições que permitem o cientista produzir conhecimento residem na sua existência privilegiada, aquilo que Bourdieu (1997) chama de *skholé*, um mundo livre das pressões da necessidade material que acaba criando a possibilidade de competição dentro do campo científico – um campo controlado pelo interesse no desinteresse. Pode se dizer, assim como Riley ao ecoar Bourdieu, que os cientistas se enfrentam em lutas por distinção, procurando o reconhecimento uns dos outros. No campo científico, os produtores são também consumidores, exigindo a defesa da autonomia contra as ameaças internas e externas do campo. Como Bourdieu afirma em *Sobre a Televisão* (1996), por um lado, externamente, há pretensos cientistas, popularizadores do campo e doxósofos que acabam por usurpar o papel do cientista produzir uma ciência de imitação; por outro lado, há a subversão interna, daqueles que querem atingir o status de celebridade, juntando-se aos próprios doxósofos.

Skholé e competição por distinção são necessários, mas não são condições suficientes para o avanço das ciências sociais. Sem olhar para as condições de produção do seu próprio conhecimento, muitas disciplinas sofrem de falácias escolásticas – que é uma forma de falsa consciência. Tais praticantes não percebem que o saber que produzem reflete as condições sociais dos seus

autores, e não daqueles que estão sujeitos a sua ciência. Dessa forma, de acordo com Bourdieu, os economistas com seus modelos utilitaristas, os antropólogos com seus modelos estruturalistas, ou os filósofos com seus modelos deliberativos, acabam sendo prejudicados pelo seu próprio não-reconhecimento perante as condições de sua própria produção de conhecimento. Eles erroneamente pensam que as pessoas são utilitaristas ou deliberativas tal como seus modelos sugerem. Mas os sociólogos, ao menos aqueles de estirpe “bourdieusiana”, com as virtudes de suas imersões simultâneas no mundo da ciência e no engajamento com o mundo como participantes, pode reconhecer a distinção entre sua própria lógica teórica e a lógica da prática dos participantes.

De acordo com Bourdieu (1979, p. 373-374), os intelectuais marxistas são especialmente culpados ao cometerem falácias escolásticas, sem refletir sobre sua própria posição e como ela gera disposições muito diferentes daquelas com as quais a classe trabalhadora tende a se identificar. A disposição intelectual dos marxistas os leva a compreender as condições referentes a classe trabalhadora como insuportáveis e, portanto, a antecipar a revolução; contudo, os trabalhadores aprendem a aceitar essas condições, transformando as necessidades em virtudes. Assim, para Bourdieu, é importante que o acadêmico-intelectual não apenas assegure uma autonomia privilegiada, mas também que *reconheça* a autonomia privilegiada em que se insere, confrontando-se com as práticas daqueles que não tem o mesmo privilégio. Ao invés de uma política *ersatz*, portanto, Bourdieu nos oferece uma verdadeira política, tão real quanto a de qualquer acadêmico marxista; mas trata-se da política dos intelectuais.

A sociologia pública: os intelectuais rumo ao poder de classe

Bourdieu (1989 e 1996) defende abertamente seu projeto político – a criação de uma “internacional dos intelectuais” – de organização intelectual da humanidade. O interesse dos intelectuais é o de representar seus interesses como se fossem os interesses de todos, capturados pela ideia de Bourdieu de “corporativismo do universal” – um reconhecimento de que os intelectuais têm

um interesse particular, mas que este está na ideia de universal. Escrevendo sobre a *realpolitik* da razão em *Meditações Pascalinas* (1997, p. 122-127), Bourdieu afirma que nossa melhor chance para o avanço da universalidade e para o acesso universal das condições de universalidade é atuar por meio do Estado. Ainda que o Estado possa ser um instrumento da dominação capitalista, Bourdieu defende seu potencial de aproximar-se da universalidade – sua lógica interna, seja por efeito de burocracias ou por legislação, incentiva os incumbentes à luta por equidade e inclusão. Ainda que compreenda o campo do poder como algo majoritariamente representativo dentro dos órgãos estatais, ele também vê esse campo como progressista, conforme vai se tornando autônomo e se aproxima do campo científico em uma competição aberta e equilibrada. Aqui, Bourdieu parece retomar Hegel no seu pensamento sobre o otimismo do pensamento iluminista.

Esse é Bourdieu, o intelectual tradicional no topo do Monte Olimpo com seus colegas intelectuais, disseminando a verdade por trás da dominação simbólica. Mas ele também manteve conexões próximas com os dominados. Ao longo de sua vida, ele engajou-se com essas classes dominadas: na Argélia, em Béarn e naquela que foi a mais interessante de suas intervenções públicas, seu ambicioso projeto de entrevistas em *A miséria do mundo* (1993). Aqui, ele e seus colegas constituem a si mesmos como intelectuais orgânicos em profunda conexão com operários, trabalhadores do clero, professores, assistentes sociais, juízes, comerciantes, imigrantes e jovens. Os entrevistadores são sociólogos que conversam com entrevistados com vidas bastante mundanas. A partir das interações, eles tornam-se, como afirma Bourdieu, “parteiros” da verdade. Enquanto em suas obras teóricas as classes dominadas sofrem do não-reconhecimento, agora são apresentadas por meio dos *insights* sociológicos como capazes de ver o mundo. Os entrevistadores (na maioria deles sociólogos, tal como o próprio Bourdieu) oferecem um registro sociológico sobre as entrevistas que conduziram sem recorrer a noções como não-reconhecimento ou *habitus*. Aqui, o léxico “bourdieusiano” evapora e as rendições dos entrevistados sobre suas vidas coincide com o registro dos sociólogos.

Será que essa lucidez não deriva ela mesma do “método socrático” da entrevista em profundidade – um entendimento que é produto combinado tanto do entrevistador como do entrevistado? Isso sugere que a dominação

simbólica não é tão opaca e, portanto, não é de tipo psicológico. Ou será que as condições de precariedade já postas na década de 1980 levaram a um diferente retrato do que aquele pintado nas páginas de *A Distinção*: de classes médias que não demonstram emular o comportamento pequeno-burguês, mas sim uma inventiva resistência à estruturas burocráticas enquanto os trabalhadores seriam mais propensos a demonstrar uma luta consciente na forma de adaptação passiva. Nesse caso, o que se aponta é que a dominação simbólica seria situacional – uma sociologia da mistificação ao invés de ser uma psicologia do não-reconhecimento.

A miséria do mundo pode representar uma virada nas descrições de classe “bourdieusianas”, mas ela também coincide com uma virada na própria orientação política de Bourdieu. Ela é o começo de seu engajamento político mais explícito no lado dos dominados, juntando-se e estimulando greves, apoiando movimentos sociais de desempregados, escrevendo críticas devastadoras contra o governo socialista francês e o neoliberalismo. Seus textos políticos de duas coleções de ensaios sobre a tirania do mercado, a dizer, *Contrafogos 1: táticas para enfrentar a invasão neoliberal* (1998) e *Contrafogos 2: por um movimento social europeu* (2001), que junto com *A miséria do mundo*, representam a fase final dos intelectuais rumo ao poder de classe, ou seja, quando os intelectuais representam seus interesses como interesses de todos.

Essas três fases do ascenso dos intelectuais ao poder coincidem com a própria carreira de Bourdieu. Em seus primeiros textos sobre a França – *Reprodução e Distinção* – ele procura estabelecer o lugar distintivo do sociólogo como cientista. Aqui, desenvolveu a singular ciência da sociologia – naquela época, uma disciplina moribunda na França – centrando-a na questão da dominação simbólica, o cimento que mantinha a sociedade coesa. Enquanto ciência em competição com as demais, seu status seria mensurado por sua *inacessibilidade* a todos, exceto os iniciados.

Assim que se estabeleceram como teóricos da dominação simbólica, os sociólogos puderam se reconhecer como representantes dos interesses de todos os intelectuais, defendendo a produção cultural como um todo. Essa segunda fase do caminho percorrido pelos intelectuais rumo ao poder de classe coincide com a exaltada escolha de Bourdieu para uma vaga de professor no *Collège de France*, permitindo que ele se desloque da representação de um segmento do

estrato intelectual para a representação do estrato em sua totalidade. De vanguarda dos sociólogos, Bourdieu agora procurava tornar os próprios sociólogos a vanguarda da intelectualidade.

A terceira e última fase, de hegemonia, se deu quando Bourdieu apresentou os intelectuais como representantes dos interesses de todos – um movimento que passa a exigir uma visão mais simpática perante os dominados. Nesta fase, ele dignificou os dominados com uma racionalidade correspondente à sua subjugação ao invés de pejorativamente descrevê-los como cegos pelo *habitus*, pela alodoxia, pelo não-reconhecimento e desprovidos de capital cultural. A partir de *A miséria do mundo*, os últimos dez anos de Bourdieu foram, de fato, devotados aos intelectuais aspirantes ao poder, no topo dos movimentos sociais, prontos para combater um neoliberalismo cada vez mais aprofundado. Como escreve em *Sobre a televisão*, os intelectuais devem não apenas pagar uma “entrada” para obter expertise na ciência ou na arte, o que acaba excluindo os diletantes, mas também devem pagar uma “saída” – pois têm consigo a obrigação de falar para e por todos. Em seus últimos anos, Bourdieu reuniu com ele um grupo de intelectuais internacionalmente reconhecidos que defendeu a justiça social e os direitos humanos.¹⁷

III. Crítica

Depois de recuperar a teoria de Bourdieu é possível um registro crítico de suas limitações para separar o joio do trigo e absorver aquilo que pode ser incorporado ao marxismo para responder aos desafios que ela nos propõe.

O não-reconhecimento do capitalismo

Assim como Riley, considero que uma das maiores falhas na obra de Bourdieu é a supressão do conceito e da realidade do capitalismo. Em seus próprios termos, Bourdieu sofre do não-reconhecimento do capitalismo, ou

¹⁷ Essas três fases correspondem às três fases de formação da classe de Antonio Gramsci (1971, p. 180-182).

seja, não o reconhece como tal. Assim, quando se volta contra o neoliberalismo, nos anos 1990 até sua morte, ele não o vê como um efeito pré-determinado de uma fase particular do capitalismo, de suas contradições e dinâmicas. Sua visão sobre a sociedade acaba sendo de campos diferenciais que coabitam um espaço hierárquico, mas não há nenhuma teoria que conecte e reúna esses campos em uma totalidade – seja o capitalismo, seja qualquer outra totalidade. Como Gil Eyal (2013) apontou anteriormente, devido ao interesse concentrado nas relações *dentro* dos campos, Bourdieu nos diz muito pouco sobre as relações *entre* os campos. É bem verdade que ele reconhece a dominação do campo econômico, mas não oferece nenhuma teoria sobre seus meios de dominação ou mesmo sobre sua estrutura interna.

Há uma segunda consequência sobre o não-reconhecimento do capitalismo. Trata-se do fracasso de Bourdieu em desenvolver uma análise comparativa e de especificidade histórica aos seus conceitos, especialmente o de dominação simbólica. No início, ele mostrara-se cético sobre as análises comparativas, preferindo homologias, analogias e convergências em torno das explicações sobre as diferenças (BOURDIEU; PASSERON; CHAMBOREDON, 1991). Um exemplo disso é que Bourdieu (2000) poderia fazer conexões entre os Kabyla e os camponeses de Béarn, afirmando que sua experiência vivida em uma influenciava seu entendimento da outra, mas ainda assim ele nunca ofereceu uma comparação sistemática dessas duas sociedades camponesas. Isso o levaria possivelmente a descobrir como a dominação simbólica operava de forma diferente na Argélia e na França, inclusive distinguindo a dominação na colônia em relação à dominação na metrópole.

Peguemos a questão dos intelectuais rumo ao poder de classe, tal como no famoso trabalho de Konrád e Szelényi (1979). Eles afirmavam que no *socialismo de Estado*, a classe dominante exercia a função intelectual do redistribuinte teológico, ou seja, o papel do planejador que se apropria e então redistribui os bens e serviços. Esse planejador tem como tarefa definir as necessidades da sociedade e quem deve realizá-las – e essa seria a função do intelectual. É claro que uma coisa é dizer que planejadores performam uma *função* intelectual e outra bem diferente é dizer que os intelectuais, definidos por sua especialização na produção de ideias e técnicas, realmente ocupam uma posição dominante. Diante das reformas econômicas na década de 1970 ao longo da Europa

Oriental, Konrád e Szélenyi antecipavam que os intelectuais chegariam ao seu verdadeiro destino, ao seu verdadeiro lugar na sociedade.

Mas isso não aconteceu.¹⁸ Ao invés de termos intelectuais ascendendo a posições de comando, toda ordem foi dissolvida. A apropriação e a redistribuição central de excedente tornaram-se evidentes e, portanto, asseguradas por meio de uma combinação de força e legitimação, tal como usualmente ocorre de forma cíclica. Isso mostrou toda a precariedade dessa forma de manutenção da dominação – fazer defesas legítimas sobre o socialismo encorajava dissidentes, o que só aumentava sempre que a força era usada contra eles (BURAWOY; LUKÁCS, 1992).

A estabilidade do capitalismo avançado e a instabilidade do Estado socialista não podem ser atribuídas ao processo de sociabilização, já que ele fora intenso e sistemático no Estado socialista tanto quanto no capitalismo avançado. Ao explicar essas diferenças, nós talvez seja possível considerar de maneira mais adequada as estruturas dessas duas sociedades e os jogos sociais que elas geraram. O capitalismo avançado possui uma sociedade civil relativamente autônoma e aberta que efetivamente absorve e transforma práticas em instituições autocontidas (ou campos, para ficarmos na terminologia de Bourdieu). Cada instituição organiza seus próprios jogos distintivos – definidos por presunções tomadas como naturais (*illusio*) e princípios norteadores (*nomos*). Se o capitalismo avançado se distingue por sua sociedade civil, isso pode significar que a dominação simbólica é um fenômeno específico do capitalismo avançado, ao menos no que diz respeito a sua concepção metafórica de jogos sobre as estruturas sociais. No socialismo de Estado, há apenas uma sociedade civil limitada e, além disso, uma sociedade em que se super-impõe uma estrutura de jogos definidas pelo partido estatal. Não existe dominação de classes escondida aqui. Para Bourdieu, contudo, a dominação simbólica teria uma validade universal, ela não possuiria limites históricos. Trata-se de uma teoria geral sobre a ordem social sem uma teoria

¹⁸ Como Eyal, Szélenyi e Townsley (1998) escreveram em *Making capitalism without capitalists*, foi apenas na transição para o capitalismo que os intelectuais finalmente ascenderam ao poder como garantidores do pós-socialismo. Eles descrevem esse processo usando uma estrutura “bourdieusiana” de conversão de diferentes formas de capital. Mas isso também mostrou-se ser uma aberração temporária.

particular correspondente sobre sociedades particulares. Ela não é nem verificável e tampouco falsificável.

Retomando a questão dos intelectuais, se eles estão no caminho rumo ao poder de classe sob o socialismo estatal, qual a sua posição no capitalismo? Szélenyi afirmava que, diferente do socialismo, no capitalismo onde a propriedade privada comanda tudo e o mercado distribui os recursos, intelectuais exercem um papel meramente subsidiário. Eles ostentam uma posição contraditória, como Erik O. Wright (1978) afirmara, dividindo sua lealdade ora entre os dominantes, ora entre os dominados. Ao introduzir o capitalismo como contexto para esses intelectuais, o projeto de Bourdieu passa a ter um sentido completamente diferente. Uma internacional dos intelectuais, aparentemente autônoma da classe capitalista e até mesmo crítica a ela, torna-se um instrumento da reprodução do capitalismo por meio de uma falsa universalização, reforçada pela sua incapacidade de projetar uma alternativa para além do capitalismo. Ao não conceder ao capitalismo seu devido lugar na história, Bourdieu exagera a importância dos intelectuais e do Estado – deixando de olhar as múltiplas instituições que conspiram para reproduzir a dominação simbólica como mistificação, começando pela economia capitalista, mas se estendendo a todas instituições da sociedade civil. Alguém poderia dizer que o não-reconhecimento do capitalismo por Bourdieu faz com que ele cometa uma falácia escolástica, ou até mesmo uma fantasia escolástica.

A universidade capitalista e as classes populares

Em resumo, assim como Marx, Weber e Durkheim antes dele, a genialidade de Bourdieu reside em sua teoria da reprodução social, especificamente a sua *teoria da dominação simbólica* – menos da psicologia da internalização e mais da sociologia dos jogos. Sua teoria da dominação simbólica levanta a questão sobre como a sociologia escava uma verdade inacessível aos agentes que ela estuda e que é mais válida que as verdades de disciplinas vizinhas. Aqui, Bourdieu avança em relação ao cânone, jogando a sociologia na cara dos sociólogos. Ele desenvolve uma *sociologia reflexiva* – uma sociologia do campo

científico que está ancorada na teoria da dominação simbólica. O sociólogo trabalha num campo competitivo que incentiva avanços na ciência e que desenvolve o interesse no desinteresse. Essa é a natureza de todos os campos científicos, mas a sociologia é especial pois ela não comuta da falácia escolástica de confundir o campo da ciência com o mundo do participante, de não confundir a lógica da teoria com a lógica da prática. Bourdieu se pergunta como é que a prática cotidiana cria um mundo conforme aquele que a teoria social descobriu em seu “laboratório”. A teoria se revela incompleta se o sociólogo não entender como a prática dos sujeitos faz com que a sociologia seja, ao mesmo tempo, verdadeira e obscura. Essa é a terceira característica mais distintiva da sociologia – *o engajamento com o mundo dos participantes*.

Essa é a ciência de Bourdieu; o seu correspondente político é o dos intelectuais rumo ao poder de classe. Ela emerge dos estreitos interesses corporativos do sociólogo a um segundo nível, abraçando os interesses mais amplos dos intelectuais, para uma terceira fase, na qual os intelectuais passam a representar os interesses de todos. Essa é basicamente tanto a estratégia quanto a trajetória de Bourdieu. De um ponto de vista marxista, parece ser uma busca ilusória pois ignora a reprodução espontânea do capitalismo que ocorre, acima de tudo, no processo de automistificação da produção em prol do lucro, bem como na esfera da sociedade civil.

O desafio que Bourdieu lança ao marxismo reside em sua teoria intelectual do conhecimento – ou seja, de que a verdade é produzida em campos científicos e artísticos, cada um deles exigindo certa existência autônoma e distante da necessidade material. Uma teoria marxista sobre o conhecimento, por sua vez, afirma que a verdade está, em última instância, enraizada e testada pela experiência da subjugação. O ponto de vista dos subalternos é o da verdade, ainda que ela seja produzida em outros lugares. Nos termos de Gramsci (1971), para Bourdieu o senso comum dos subalternos é um senso completamente “mau”, no que para o marxismo o senso comum dos subalternos contém uma dose de “bom” senso, ainda que ele esteja sujeito às distorções da ideologia. Na visão gramsciana, os intelectuais orgânicos existem para elaborar o bom senso dos subalternos enquanto os intelectuais tradicionais criam ideologias que justificam e eliciam a participação e o consenso no capitalismo. A luta de classe se torna uma luta entre intelectuais, mas no terreno da experiência subalterna. E

quanto mais autônomos e críticos os intelectuais tradicionais se mostram, mais efetiva se torna sua representação de universalidade – mas se trata de uma falsa universalidade, pois ela obscurece as estruturas fundamentais do capitalismo.

Portanto, para Bourdieu a elite universitária é o coração de ouro dos intelectuais. Riley pode criticar a defesa de Bourdieu para com a universidade e sua autonomia, chamando-a de apelo à “elite acadêmica”, mas Riley também acaba vendo a universidade como uma esfera separada da política – a verdadeira política sendo aquela que envolve uma conexão com as forças populares para além da academia. Isso seria por que a verdade reside, por fim, nas “forças populares”? Se for esse o caso, então ele precisa lidar com a questão sobre como a dominação simbólica se aplica sob essas “forças populares”. Ou será que a universidade é a fonte de verdade a ser transmitida para essas mesmas forças populares? Seja qual for o caso, ele deve lidar com a questão da reflexividade e com a validade do conhecimento produzido nas universidades.

No passado, nós podíamos falar da *universidade na sociedade capitalista*, cercada por todo tipo de limitações, mas ainda assim um laboratório da autonomia do saber, formulada para melhor servir ao interesse público. Ela podia ser compreendida como um “sujeito” com sua própria agência, ou como um “objeto”, manipulada por forças externas a ela, mas, seja como for, na melhor das hipóteses sua estrutura interna se aproximava de uma cooperativa socialista em larga escala, ao menos dentro de uma sociedade capitalista, é claro. Hoje em dia, contudo, nós devemos compreender as universidades como um padrão de relações sociais imersas numa sociedade mais ampla. E cada vez mais se trata de uma *universidade capitalista*, cuja estrutura interna mimetiza a de uma corporação capitalista.¹⁹

Conforme o financiamento público diminuiu, a universidade – em escala global – tornou-se um centro de lucro, cortando custos e criando novas receitas.

¹⁹ A distinção entre “universidade na sociedade capitalista” e “universidade capitalista” retoma uma distinção paralela feita no debate sobre o Estado em Miliband e Poulantzas. Para Miliband, o “Estado na sociedade capitalista” poderia ser utilizado para a transição rumo ao socialismo, enquanto para Poulantzas, o “Estado capitalista”, longe de ser neutro, tinha de ser destruído e uma nova estrutura política teria de ser instalada para efetivar qualquer transição rumo ao socialismo. Em termos paralelos, a “autonomia relativa da universidade” do passado era mais congruente com os princípios do socialismo do que a emergente “universidade capitalista” dos dias atuais.

Ela corta seus custos por meio de uma série de estratégias: desde nova tecnologia digital que possibilita o ensino à distância, até a expansão de faculdades de contingência e o crescente declínio dos gastos com segurança e emprego (tanto em número quanto em força), fazendo uma série de contratos de terceirização, de faxineiros até gerentes consultores. Por outro lado, ela aumenta seus lucros ao buscar recursos de ex-alunos interessados na “imortalidade” e que financiam novos prédios, ou mesmo atletas, de indústrias como a farmacêutica em busca de parcerias baseadas em pesquisas baratas de graduandos e, mais destacadamente, pelo aumento das taxas estudantis, criando novos cursos que cobram taxas ainda mais extorsivas. Conforme a universidade se torna menos hospitaleira aos campos científicos autônomos de Bourdieu, sua estrutura capitalista vai se tornando mais e mais transparente: bastaria que Riley desse um passo para fora de seu gabinete para juntar-se às forças populares, já que estas habitam as salas de aula, os laboratórios, as bibliotecas, os ginásios e as cantinas universitárias.

Nos Estados Unidos e em praticamente qualquer outro lugar, a universidade está se tornando um espaço seguro para a direita política, bem como antes era para a esquerda política. O que havia antes de consenso liberal estabelecido está agora sendo atacado por conservadores que não consideram mais que a universidade deve ser poupada de seus projetos políticos. Pequenas células estudantis de direita com financiamento externo estão invadindo os *campi* por meio de forças políticas extremistas. Não conseguimos mais imaginar a universidade fora da política como Riley e Bourdieu parecem ter feito – ela rapidamente está se transformando numa máquina capitalista e num campo de batalha política.

Defender a sua autonomia de forças inimigas é algo importante, mas cada vez mais a universidade está se tornando seu próprio campo de batalha. Ela ainda é uma arena para a produção e recepção de ideias, mas o processo de produção vem mudando – as faculdades estão perdendo controle sobre o seu trabalho e sobre os seus produtos, enquanto estudantes são rapidamente endividados e convertidos em consumidores desesperados. A estrutura de classes da universidade é polarizadora e os acadêmicos têm uma escolha: ou colaboram com a classe administrativa ou se alinham com os estudantes despossuídos e seus trabalhadores assediados.

Estrutura e superestrutura estão se tornando uma coisa só. Conforme a universidade se move de torre de marfim em direção a um campo de batalha das ideias, a luta contra ideologias pró-capitalistas assume maior urgência e um vigor renovado. A intelectualidade tradicional “autônoma” está sendo achatada e corre o risco de deixar de existir, tendo agora que tomar partido tanto dentro como fora da universidade capitalista – a afirmação da universalidade parece cada vez mais falseável. Qualquer um que examine as condições de produção do conhecimento hoje não pode deixar de reconhecer o capitalismo existente. Os “bourdieusianos” de hoje devem juntar-se aos marxistas, bem como os marxistas devem enfrentar as dominações simbólicas nas suas encarnações capitalistas.

Coda: uma nota sobre a sociologia de Bourdieu como um esporte de combate

Esse artigo considerou as formas de abordagem com relação à obra de Bourdieu: ignorar, destruir ou absorver. É interessante ver como o próprio Bourdieu lidou com seus adversários intelectuais. O título do filme de 2002, de Pierre Carles, sobre o sociólogo francês ficou conhecido como “*La sociologie est un sport de combat*” [“A sociologia é um esporte de combate”] e expressa a abordagem combativa de Bourdieu diante de outros, o que lhe valeu certa reputação negativa, especialmente na França. Nós podemos dizer que ele procurava combinar essas três estratégias, variando-as conforme o jogo acadêmico que estivesse jogando. Ele desenvolveu a ideia de um uso estratégico de citações enquanto sinal de reconhecimento ou não-reconhecimento dos competidores. O combate tornou-se parte do *habitus* acadêmico. Comparado com Talcott-Parsons ou Jürgen Habermas, que se ergueram sobre os ombros de gigantes, Bourdieu acabou negando os próprios ombros onde se ergueu, de tal forma que ele se tornou a fonte criadora de seu próprio gênio. Ele acabou ficando conhecido por apropriar-se de ideias de seus adversários sem reconhece-las devidamente. Quando o autor original é suficientemente conhecido, ele o transforma em inimigo, distorce suas ideias para facilitar a destruição e para conseguir sobrepuja-lo como um pensador superior. Esse é o

caso principalmente de Bourdieu para com o marxismo. Ainda assim, ele procura esconder sua aproximação com o estruturalismo althusseriano – um bom ponto levantado por Riley – ao não fazer nenhuma referência à fonte, mas ao invés disso, atacar virulentamente o próprio Althusser e seus seguidores.

Além disso, convém ressaltar novamente como a dominação simbólica de Bourdieu tem paralelos com a noção de hegemonia de Gramsci, mas ele ou ignora esse paralelo, ou desmerece completamente a obra do filósofo italiano. Ainda assim, quando lhe convém, cita a crítica de Gramsci aos partidos políticos. Essa estratégia chega ao seu clímax conforme ele desmerece completamente o trabalho de Simone de Beauvoir. Para esconder que a sua *Dominação Masculina* é uma imitação opaca de *O Segundo Sexo*, ele ignora a obra de Beauvoir, com exceção de uma singela nota de rodapé onde ele implica que ela não tinha uma ideia original sequer, pois ela estava envolvida numa relação de dominação simbólica com Sartre. É irônico que essa nota venha num livro devotado a expor a forma como os homens silenciam as mulheres e que Bourdieu diminua tanto assim uma autora clássica do feminismo. Não apenas os marxistas são vítimas dessa estratégia: um destino similar cai sobre Robert Michels, Robert Merton, Basil Bernstein e William Julius Wilson. No final, nos perguntamos se essa singular combinação de apropriação e denúncia não seria uma reação ao seu próprio senso de marginalidade, manifestada em seu autoproclamado *habitus* cindido. Ou se por acaso essa não seria a forma pela qual o combate acadêmico ocorre na França. E tudo isso, claro, não significa falar que Bourdieu não tinha ideias próprias, ou endossar essa estratégia de destruição ao lidar com seu trabalho. Mas serve para afirmar que Bourdieu conseguiu muito de sua influência atual ao cuidadosamente escolher quem atacar e como atacar, quem ignorar e como ignorar e, por fim, quem endossar e como endossar.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books, 1976.

BOURDIEU, Pierre. *The Algerians*. Boston: Beacon Press, 1962 [1961].

- _____. The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason. *Social Science Information*, v. 14, n. 6, p. 19-47, 1975.
- _____. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1972].
- _____. *Algeria, 1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979 [1963].
- _____. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 1984 [1979].
- _____. *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press, 1988 [1984].
- _____. The corporatism of the universal: The role of intellectuals in the modern world. *Telos*, v. 81, p. 99-110. 1988 [1984].
- _____. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- _____. Social space and the genesis of “classes”. In: *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press. 1991 [1984].
- _____. *Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Stanford: Stanford University Press, 1996 [1992]. [*As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996].
- _____. *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Stanford: Stanford University Press, 1996 [1989].
- _____. *Firing Back: Against the Tyranny of the Market*. New York: New Press, 2003 [2001].
- _____. *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. New York: New Press, 1998 [1998].
- _____. *On television*. New York: New Press, 1999 [1996]. [
- _____. Making the economic habitus: Algerian workers revisited. *Ethnography*, v. 1, n. 1, p. 17-41, 2000.
- _____. *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press, 2000 [1997].
- _____. *Masculine domination*. Stanford: Stanford University Press, 2001 [1998].
- _____. Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.), v. 9, p. 281-294, 2003 [2000].
- _____. *The Bachelors’ Ball*. Chicago: University of Chicago Press, 2008a [2002]. In: Bourdieu, Pierre (org.). *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford: Stanford University Press, 1999 [1993].
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage, 1977 [1970].

- _____. *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1979 [1964].
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude; CHAMBOREDON, Jean-Claude. *Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*. New York: Aldine de Gruyter, 1991 [1968].
- BURAWOY, Michael. *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- _____. The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci. *Sociology*, v. 46, n. 2, p. 187-206, 2012.
- BURAWOY, Michael; LUKÁCS, János. *The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BURAWOY, Michael; Holdt, Karl Von. *Conversations with Bourdieu*. Johannesburg: Wits University Press, 2012.
- EYAL, Gil. Spaces between Fields. In: Gorski, Philip (org.). *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham e London: Duke University Press, 2013.
- EYAL, Gil; SZELÉNYI, Ivan; Townsley, Eleanor. *Making Capitalism without Capitalists: The New Ruling Elites in Eastern Europe*. New York: Verso Books, 1998.
- FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963 [1961].
- GRAMSCI, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International, 1971.
- KONRÁD, György; Szelényi, Iván. *Intellectuals on the Road to Class Power*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- LAHIRE, Bernard. *The Plural Actor*. Cambridge, UK: Polity Press, 2011 [2001].
- LIZARO, Omar. The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus. *Journal for the Theory of Social Behavior*, v. 34, n. 4, p. 375-401. 2004.
- LIZARDO, Omar; MOWRY, Robert; SEPULVADO, Brandon; STOLTZ, Dustin; TAYLOR, Marshall; VAN NESS, Justin; WOOD, Michael. What Are Dual Process Models? Implications for Cultural Analysis in Sociology. *Sociological Theory*, v. 34 n. 4, p. 287-310. 2016.
- LUKÁCS, Georg. *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press, 1967. [*História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003].
- MARCUSE, Herbert. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1955.
- MERTON, Robert. Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*, v. 3. N, 5, p. 672-682, 1938.

- PRZEWORSKI, Adam. *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- PRZEWORSKI, Adam; Sprague, John. *Paper Stones: A History of Electoral Socialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- REICH, Adam. *Hidden Truth: Young Men Navigating Lives in and out of Juvenile Prison*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- RILEY, Dylan. Bourdieu's Class Theory. *Catalyst*, v. 1, n. 2, 2017.
- SALLAZ, Jeffrey. The house rules: Autonomy and interests among contemporary casino croupiers. *Work and Occupations*, v. 29, n. 4, p. 394–427, 2002.
- SHARONE, Ofer. Engineering overwork: Bell-curve management at a high-tech firm. In: EPSTEIN, Cynthia FUCHS; KALLEBERG, Arne L. (org.). *Fighting for Time: Shifting Boundaries of Work and Social Life*. New York: Russell Sage Foundation, 2004.
- _____. *Flawed System/Flawed Self*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- SHERMAN, Rachel. *Class Acts: Service and Inequality in Luxury Hotels*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- TUCKER, Robert (org.). *The Marx-Engels reader*. New York: W. W. Norton & Company, 1978.
- VAISEY, Stephen. Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action. *American Journal of Sociology*, v. 114, n. 6, p. 1675-1715, 2009.
- WRIGHT, Erik Olin. Intellectuals and the Class Structure of Capitalist Society." In: Walker, Pat (org.). *Between Labor and Capital*. Montreal: Black Rose Books. 1978.