

AGÊNCIA E ESTRUTURA: o conhecimento praxiológico em Pierre Bourdieu

Péricles Andrade

Resumo

Este artigo apresenta uma introdução aos conceitos de *campo* e *habitus* da sociologia de Pierre Bourdieu (1930-2002). O trabalho está dividido em três partes. Na primeira são esboçados alguns traços do seu pensamento. Em seguida enfoca-se o conceito de *habitus* como prática mediadora do agente em relação à estrutura social. Por fim, demonstra-se como a sociedade é representada como espaço de luta a partir da noção de campo.

Palavras-chave

Campo. *Habitus*. Bourdieu.

AGENCY AND STRUCTURE: praxiological knowledge in the work of Pierre Bourdieu.

Abstract

This article provides an introduction to the concepts *oifield* and *habitus* in Bourdieu's sociology. It is divided in three parts. In the first part, some traits of Bourdieu's thinking are outlined. After that, we focus on the concept of *habitus* as the mediating practice of the agent in relation to the social structure. To conclude, we demonstrate how society is represented as a space of struggle bascd on the notion of field.

Keywords

Field. *Habitus*. Bourdieu.

1 A sociologia de Pierre Bourdieu

Durante a década de 1950 formou-se no campo das ciências sociais uma geração que formulou novas análises teóricas, as quais discutiam

primordialmente sobre o caráter da ciência e apresentavam vários elementos comuns: desconfiança da metafísica, preocupação em definir com exatidão o que possa ser 'científico', ênfase na verificabilidade de conceitos e proposições, e simpatia por formas hipotético-dedutivas de construção de teorias (GIDDENS; TURNER, 1999, p. 8). Vale ressaltar que nos últimos decênios desenvolveu-se na teoria sociológica uma constante tentativa de sintetizar as diversas abordagens, mais ou menos unilaterais, sobre a vida social que autores anteriores avançaram. Isso tomou impulso na década de 1970, sucedendo-se então um movimento de síntese que buscava superar a fragmentação teórica que se acentuara na década anterior (DOMINGUES, 2001, p. 57).

Nesse período o estruturalismo institucionalizou um 'megaparadigma' transdisciplinar, contribuindo para integrar as chamadas 'humanidades' e as ciências sociais. Sua pretensão ao *status* de 'megaparadigma' baseava-se na centralidade da linguagem na vida cultural, considerada como sistema semiótico ou como sistema de significação auto-reflexivo. Entretanto, vale ressaltar que o estruturalismo não se constitui um movimento unificado, muito menos uma escola. É, mais exatamente, um estilo de pensamento que se difundiu como um modismo intelectual parisiense no início e em meados dos anos 1960, representando um violento ataque ao modo de pensar associado ao existencialismo, sobretudo suas duas tônicas: o humanismo e o historicismo. O estruturalismo firmou-se então como anti-humanista e anti-historicista: combatia a primazia da consciência, do sujeito; e criticava a crença na lógica da história e na liberação através da mesma (MERQUIOR, 1991, p. 13).

Dentre os adeptos do estruturalismo destaca-se o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1908). No início dos anos 1940, Lévi-Strauss conheceu a lingüística estrutural, e a partir daí passou a entender que podemos chegar à estrutura inconsciente por meio do emprego do método estrutural. Argumentava que a fonologia não podia deixar de desempenhar perante as ciências sociais o mesmo papel renovador que a física nuclear, por exemplo, desempenhara no conjunto das ciências exatas. Utilizando esse método, Lévi-Strauss sugeria que as ciências sociais fossem capazes de formular relações necessárias e que novas perspectivas se abrissem, permitindo que, sobretudo o antropólogo, estudasse sistemas de parentescos da mesma forma que estudava formas lingüísticas.

Em *As estruturas e/ementares do parentesco*, Lévi-Strauss compara explicitamente seus objetivos com os da lingüística fonológica no interior do estruturalismo. O antropólogo esforçou-se muito para adaptar o paradigma lingüístico às ciências sociais, relacionando o conceito de estrutura com a noção de signo. A estrutura é apresentada como algo total, constituindo-se num sistema preservado ou enriquecido pelo próprio jogo das leis de transformação, que nunca levam resultados externos ao sistema nem empregam elementos que lhe são externos. Conceitualmente a estrutura é composta de três idéias-chave: totalidade, transformação e auto-regulação. A primeira surge da distinção entre estruturas e agregados e remete à natureza relacional, ligada à tese do caráter arbitrário do signo e da primazia do significante sobre o significado. Apenas as estruturas podem ser consideradas como totalidades, enquanto os agregados são formados de elementos que são independentes dos complexos nos quais eles entram. A natureza dos todos estruturais depende de suas leis de composição, as quais, por sua vez, governam as transformações do sistema (PETERS, 2000, p. 20-34).

A atividade intelectual de Pierre Bourdieu (1930-2002)¹ estaria inserida nesse movimento. A obra de Lévi-Strauss lhe ofereceu, nos anos de formação, um exemplo de ambição intelectual extraordinário. Inicialmente a pretensão de Bourdieu era concluir uma tese de filosofia, área da sua primeira formação. Porém, aos poucos ele passou a realizar trabalhos de campo em etnologia e sociologia. Isto ocorreu principalmente com o serviço militar e a docência na faculdade de Argel (1958-1960), levando-o a descobrir outros objetos e pontos de vista que não os de um filósofo, embora a filosofia esteja presente em quase toda a sua obra. Seus primeiros escritos foram dedicados a sociedades tradicionais - a partir do seu contato com a sociedade *cabila* - e os efeitos das transformações econômicas e políticas sobre elas, sofrendo a influência marcante do estruturalismo de Lévi-Strauss. Em entrevista realizada em Paris

¹ Pierre Bourdieu estudou na École Normale Supérieure e foi professor de filosofia. Depois de um ano de ensino no Lyceé de Moulins, tornou-se assistente na Faculdade de Letras de Argel e depois em Paris. Em 1961, ensinou em Lille. Em 1964, assumiu o cargo de diretor de estudos na École Pratique des Hautes Etudes. A partir de 1972, lecionou em várias universidades estrangeiras: Princeton, Chicago, Harvard, Max Planck Institut de Berlim. Em 1981 tomou-se diretor da Revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* e catedrático de Sociologia no Collège de France. Em 1982, foi nomeado professor no Collège de France. (HESS, 2001, p. 168).

no ano de 1985. publicada sob o título 'Fieldwork in philosophy', Pierre Bourdieu demonstra essa dívida. Segundo ele, com o estruturalismo pela primeira vez uma ciência social se impôs como disciplina respeitável e dominante. Lévi-Strauss, que batizou sua ciência de antropologia, ao invés de etnologia – reunindo o sentido anglo-saxão e o velho sentido filosófico alemão –, enobreceu a ciência do homem, assim constituída, graças à referência a Saussure e à lingüística, como ciência real, à qual os próprios filósofos eram obrigados a se referir. Naquele momento Bourdieu precisava colocar em jogo seu estatuto de filósofo e todos os seus prestígios para operar uma verdadeira reconversão científica, tentando, inclusive, o modo de pensamento estrutural ou relacional na sociologia (BOURDIEU, 1990a, p. 20).

Apesar dessa filiação ao estruturalismo, os estudos etnológicos conduziram Bourdieu a descobrir que os agentes não obedeciam a regras sem elaborar suas estratégias (DURAND: WEIL, 1990, p. 187). A partir da experiência na Argélia e entre camponeses da região francesa de Béarn (sua terra natal), ele passou a focar essencialmente a questão da mediação entre o agente social e a sociedade.' Em seu terceiro ensaio de etnologia, 'La parenté comme représentation et comme volonté', voltado para as práticas matrimoniais em diversas regiões de Cabília, Bourdieu intensificou seu questionamento da etnologia clássica e aprofundou seu distanciamento da antropologia estrutural. O pano de fundo dessa investigação era a problemática do "casamento árabe", ou seja, o presumido predomínio numa sociedade *patrilinear* de união preferencial ou prescritiva com a prima paralela *patrilinear*. Os resultados empíricos de sua investigação apontaram que a proporção relativa de tipos de casamento variava em razão da extensão geográfica das unidades consideradas. sendo que o casamento com a prima paralela *patrilinear* constituía antes uma exceção do que a regra delineada pelos pressupostos antropológicos em geral e, de modo particular, do estruturalismo (MARTINS, 2002, p. 168-169).

As pesquisas realizadas na Argélia nos anos 1950 e 1960 também possibilitaram a Bourdieu uma nova constatação: a situação de desamparo de indivíduos arrancados de um universo rural e submetidos a um ambiente urbano e capitalista. O conhecimento por ele elaborado encaminhava-se na

² Vale ressaltar que essa é a querela mais antiga da sociologia: agência *versus* estrutura.

direção de um quadro conceitual e uma estratégia próprios, não se limitando aos pressupostos estruturalistas, mas constituindo-se num enriquecimento de seus princípios e críticas, como afirmou em entrevista:

Resistir com todas as forças às formas mundanas do estruturalismo [...]. Mas foi preciso muito tempo para romper realmente com certos pressupostos fundamentais do estruturalismo [...]. Primeiro, foi preciso que eu descobrisse, pelo retorno às áreas de observação familiares, de um lado a sociedade camponesa, de onde sou originário, e, de outro, o mundo universitário, os pressupostos objetivistas (...) que estão inscritos na abordagem estruturalista. E em seguida foi preciso, acho, sair da etnologia como mundo social, tornando-me sociólogo, para que certos questionamentos impensáveis se tomassem passíveis. (BOURDIEU, 1990, p. 20).

Buscava-se reintroduzir de algum modo os agentes, que Lévi-Strauss e os estruturalistas, especialmente Althusser, tendiam a abolir, transformando-os em simples epifenômenos da estrutura. Bourdieu falava então em agentes e não em sujeitos, nos quais a ação não é simplesmente a execução e obediência a regras. Aos poucos ele percebia que os indivíduos, tanto nas sociedades arcaicas, como nas complexas, não são apenas autômatos regulados como relógios, segundo leis mecânicas que lhes escapam (BOURDIEU, 1990, p. 21).

Uma questão crucial era colocada e assumia um papel fundamental em seus trabalhos: como se renovam e se reproduzem as estruturas? O dilema do cálculo do comportamento dos agentes era restabelecido. Diante de um estruturalismo mecânico que confundia estrutura social e estrutura simbólica, Bourdieu apresentava uma *reflexão genética*, não introduzindo uma resposta dogmática em termos de uma reflexão unidimensional, mas em termos de dialéticas múltiplas. Pode-se afirmar que Bourdieu formulou aquilo que se denominaria de "estruturalismo genético", argumentando que o mundo social é constituído por estruturas objetivas, independentes da consciência e vontade dos atores, que em larga medida tendem a orientar as suas práticas e representações. Bourdieu reconhecia a objetivação dos fenômenos sociais, postulada pelo estruturalismo, principalmente devido às suas contribuições quanto ao processo de ruptura com o saber imediato e ao distanciamento das

posturas que tendiam a negar a própria validade da ciência para a compreensão da ação humana. No entanto, buscava ressaltar a partir da dimensão construtivista o aspecto social subjacente tanto à gênese dos esquemas de percepção e ação dos atores quanto na constituição dos diversos campos (MARTINS, 2002).

Essa postura de Bourdieu se opunha sistematicamente a dois modos de conhecimento teórico que implicam em cada caso um conjunto de teses antropológicas: o *objetivista* e o *fenomenológico*. A antiga polêmica entre os dois modelos de abordagem citados emerge em suas reflexões. Para resolvê-la, explicita um outro gênero de conhecimento, distinto dos anteriores, que pretende articular dialeticamente o ator e a estrutura social: o *praxiológico*. A partir deste conhecimento Bourdieu centra-se na mediação entre a agência e a estrutura, recuperando a noção ativa dos sujeitos como produtos da história de todo campo social e de experiências acumuladas no curso de trajetórias individuais (SETTON, 2002). Isto supõe uma ruptura com o modo de conhecimento *objetivista*, quer dizer, um questionamento das condições de possibilidade e dos limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas de fora, em lugar de construir seu princípio gerador, situando-se no próximo movimento de sua efetivação. Seu objeto não se constitui somente no sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento *objetivista* constrói, mas também nas relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade (BOURDIEU, 1994b). Ao filiar-se ao conhecimento *praxiológico* e criticar o *objetivista*, Bourdieu também se opõe ao conhecimento *fenomenológico*, que na sua ótica explicita a verdade da experiência primeira do mundo social, apreendendo-o como natural e evidente, excluindo a questão de suas próprias condições de possibilidade. Entretanto, sua oposição é mais explícita ao modelo *objetivista*.

2 - O conhecimento praxiológico

A partir do *conhecimento praxiológico* Bourdieu repensou a noção escolástica de *habitus*,³ elaborada a partir da síntese e tentativa de superação dos métodos *objetivista* (Durkheim) *fenomenológico* (Weber) da ação social, esta noção deve ser compreendida como uma *gramática gerativa* de práticas conformes com as estruturas objetivas **que** o produz. Juntando dois aspectos, um objetivo (estrutura) e outro subjetivo (percepção, classificação, avaliação), pode-se dizer que o *habitus* não só interioriza o exterior, mas também exterioriza o interior. Neste sentido, toda a empresa intelectual de Bourdieu voltou-se para a construção de uma teoria da ação. Buscando na utilização do conceito de *habitus* em Panofsky um antídoto ao paradigma estruturalista com o qual se **defrontava**, ele **contestava** particularmente a ausência de uma teoria da ação estruturalista, tal como proposta na noção de inconsciente de Lévi-Strauss, segundo a qual os homens seriam suportes ou vítimas das estruturas. A partir desse primeiro enfrentamento, e dialogando com Chomsky, Bourdieu foi construindo sua teoria da ação, nela destacando as capacidades criadoras, ativas, para além das esferas conscientes e inconscientes dos agentes, mas considerando-os efetivamente **em** ação no campo, outro conceito fundamental que suporta o anterior. Bourdieu procurava fugir da filosofia da consciência, sem contudo tirar do cenário o próprio agente em atividade, estabelecendo para com este uma “**cumplicidade ontológica com o mundo**” (MALERBA, 2000).

Como destacou Pierre Bourdieu **em** conferência apresentada em maio de 1983⁴, no início do seu trabalho quis reagir contra a tendência dos etnólogos de descrever o mundo social na linguagem da regra, fazendo com que as práticas sociais estivessem explicadas **desde** que se tivesse enunciado a regra explícita segundo a qual elas supostamente são produzidas. A compreensão

³ De acordo com Maria da Graça Jacintho Setton, o conceito de *habitus* tem uma longa história nas ciências humanas. É uma palavra latina que traduz a noção grega *hexis* utilizada por Aristóteles para designar então características do corpo e da alma adquiridas em um processo de aprendizagem. (Sfi'IGN, 2002. p. 61).

⁴ Conferência publicada em *Actes de la Recherche em Sciences Sociales*, 64, setembro de 1986. No Brasil o texto foi publicado em 1990 na coletânea *Coisas ditas* (São Paulo: Brasiliense), com o título 'A codificação'.

das práticas sociais nesta ótica destaca a existência de um princípio mediador, de correspondência entre as práticas individuais e as condições sociais de existência. Entretanto, Bourdieu percebeu como o desajustamento dos agentes era possível. Aos poucos as noções como a de *habitus* nasceram da vontade de lembrar que, ao lado da norma expressa e explícita ou do cálculo racional, existem outros princípios geradores das práticas. Para saber o que as pessoas fazem é preciso supor que elas obedecem a uma espécie de "sentido do jogo", como se diz em esporte, e, para compreender suas práticas, é necessário reconstruir o capital de esquemas informacionais que lhes permite produzir pensamentos e práticas sensatas e regradas sem a intenção de sensatez e sem uma obediência consciente a regras explicitamente colocadas como tal. No caso da sociedade cabila, Bourdieu afirma ter conseguido mostrar que o mais codificado, isto é, o direito consuetudinário, é apenas o registro de veredictos sucessivamente produzidos, a propósito de transgressões particulares dos princípios do *habitus*. De acordo com o seu pensamento, há entre os agentes e o mundo social uma relação de cumplicidade infraconsciente, infralingüística: eles utilizam constantemente em suas práticas teses que não são colocadas como tais. Desta forma, os agentes sociais que têm o sentido do jogo, que incorporaram uma cadeia de esquemas práticos de percepção e de apreciação que funcionam, seja como instrumentos de construção da realidade, seja como princípios de visão e de divisão do universo no qual eles se movem, não têm necessidade de colocar como fins os objetos de sua prática (BOURDIEU, 1996).

O *habitus*, então, organiza e gera as práticas e representações que podem tomar-se híbridas conforme os contextos de produção e realização, adaptadas objetivamente para seus efeitos, sem pressupor uma consciência pré-estabelecida ou uma expressão superior de operações necessárias na ordem para atingi-los. O mundo prático é constituído a partir das suas relações com o *habitus*, agindo como um sistema cognitivo e estruturas motivadoras, um mundo com fins já realizados e com objetos dotados com um caráter tecnologicamente permanente. Ele é um produto da história, produzido por práticas individuais e coletivas acordadas com os esquemas criados. Este sistema de disposições é o princípio da continuidade e regularidade que são objetivamente percebidas nas práticas sociais, ao invés de serem aptas para o cálculo. Como um sistema de esquemas gerativos, o *habitus* cria a possibilidade da produção livre de todos os pensamentos, percepções e ações

inerentes nas condições particulares. Ele está conectado à estrutura da qual é o produto de práticas dirigidas, não como uma trajetória do determinismo mecanicista, mas como constrangimentos e limites condicionados historicamente e situados socialmente. (BOURDIEU, 1994a).

O *habitus* produz práticas, individuais e coletivas, em conformidade com os esquemas engendrados pela história. Ele é o resultado do trabalho de inculcação e de apropriação necessário para que esses produtos da história coletiva, que são as estruturas objetivas, consigam reproduzir-se sob a forma de disposições duráveis, em todos os organismos duravelmente submetidos aos mesmos condicionamentos, colocados, portanto, nas mesmas condições materiais de existência. Desde que a história do indivíduo nunca é mais do que certa especificação da história coletiva de seu grupo ou de sua classe, podemos ver nos sistemas de disposições individuais variantes estruturais do *habitus* de grupo ou de classe, sistematicamente organizadas nas próprias diferenças que as separam e onde se exprimem as distinções entre as trajetórias e as posições dentro ou fora da classe (BOURDIEU, 1994b).

Como toda arte de invenção, o *habitus* possibilita a produção de um número infinito de práticas que são relativamente imprevisíveis, mas também limitadas em sua diversidade. Ele cuida da produção de todos os comportamentos razoáveis (senso comum), como são possíveis entre os limites regulares e aptos para ser sancionados, pois são obviamente ajustados à característica lógica de um campo particular. Ao mesmo tempo, sem violência, arte ou argumento, o *habitus* tende a excluir todas as extravagâncias incompatíveis com as condições objetivas.

A partir do *habitus* identifica-se a ação social nas relações entre as estruturas incorporadas de ação e as estruturas objetivas - regras de ação, educação formal, gostos, relações de produção e concorrência - de cada espaço social (campos). O *conhecimento praxiológico* proposto por Bourdieu busca responder a questões relativas às ações sociais: O que desencadeia é uma pressão externa? É o indivíduo que busca fins racionais? Bourdieu responde que a prática humana é um encontro do *habitus* com o campo, levando o ator social a desenvolver um senso prático. Tal postura não afirma que a maior parte das ações cotidianas sejam calculadas, mecânicas, quase automáticas, regidas por um princípio estruturador de ações, percepções e comportamentos. A idéia básica da noção de *habitus* estabelece que a incorporação progressiva das práticas faz com que as ações percam a condição de práticas estruturadas

e comecem a parecer práticas naturais, constituindo-se "estruturas estruturadas estruturantes" que viabilizam a própria vida social. Os rituais são desenrolados como um 'drama', uma ação representada num 'palco' - num espaço sagrado - , como nas cerimônias que consagram o poder, onde a ação reveste a forma do espetáculo. Aqui a problemática da representação tem como principal desdobramento a da recepção do que é representado, questão de extrema complexidade que se traduz na 'crença', pelo público espectador, da mensagem ritualizada (MALERBA, 2000).

As práticas podem encontrar-se ajustadas às chances objetivas, sem que os agentes procedam ao menor cálculo ou mesmo a uma estimação, mais ou menos consciente, das chances de sucesso. Nesta ótica, ao contrário do princípio de coerção social proposta por Émile Durkheim, Bourdieu afirma que o individual, o pessoal e o subjetivo são orquestrados. Podemos, por exemplo, ajustar-nos às necessidades de um jogo, fazer uma belíssima carreira acadêmica, sem nunca ter a necessidade de postular tal objetivo. Ter o sentido do jogo é ter o jogo na pele. É perceber no estado prático o futuro do jogo. Enquanto o mau jogador está sempre fora do tempo, sempre muito adiantado ou muito atrasado, o bom jogador é aquele que antecipa, que está diante do jogo. Como pode o agente antecipar o decorrer do jogo? Ele tem as tendências imanentes ao jogo no corpo, incorporadas: ele se incorpora ao jogo. É neste sentido que se insere a noção de *Izabitus*. Bourdieu considera-o como um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação no mesmo. (BOURDIEU, 1996).

A aplicabilidade do conceito de *habitus* pode ser verificada quando Bourdieu analisa o sentido das práticas no campo científico, demonstrando como os agentes são estimulados pelas conjunturas deste campo. De acordo com o autor, a comunidade científica está condicionada à sociedade, aos sujeitos, às suas relações de força e monopólios, lutas e estratégias, interesses e lucros, ou seja, constituindo-se em espaço de jogo concorrencial. Os pesquisadores neste universo buscam, como nos demais campos sociais, reconhecimento e uma posição nas hierarquias institucionais, levando-os, em alguns casos, à procura de temas mais 'lucrativos', simbolicamente mais visíveis. O reconhecimento é marcado e garantido somente por um conjunto de sinais de consagração que os pares-concorrentes concedem a cada um de

seus membros. E isto dar-se-ia através de mecanismos tais como: acesso aos cargos administrativos, às comissões governamentais, aos fundos de pesquisa, aos alunos de qualidade, às subvenções e bolsas, convites, consultas e distinções. Desta forma, não é possível separar as determinações propriamente científicas e as determinações propriamente sociais das práticas essencialmente sobre determinadas. Enquanto lugar de luta política, é o campo científico que designa a cada pesquisador – em função da posição que ele ocupa, seus problemas e seus métodos - estratégias científicas que, pelo fato de se definirem expressa ou objetivamente pela referência ao sistema de posições políticas e científicas constitutivas deste campo, são, ao mesmo tempo, estratégias políticas. Não há escolha que não seja uma estratégia política de investimento objetivamente orientada para a maximização do lucro propriamente científico, isto é, a obtenção do reconhecimento dos pares-concorrentes. (BOURDIEU, 1994a).

O exemplo do campo científico demonstra como Bourdieu ressalta a necessidade do abandono de todas as maneiras que tomam explícita ou implicitamente a prática como reação mecânica, diretamente determinada pelas condições antecedentes e inteiramente redutível ao funcionamento mecânico de esquemas preestabelecidos, 'modelos', 'normas' ou 'papéis' que deveríamos, aliás, supor que são em número infinito, como o são as configurações fortuitas dos estímulos capazes de desencadeá-los. Mas esta recusa não implica conceder a um livre-arbítrio criador o poder livre e arbitrário de, no instante, constituir o sentido da situação ao projetar os fins que visam transformar esse sentido. Nem, por outro lado, reduzir intenções objetivas e significações constituídas de ações e obras humanas a intenções conscientes e deliberadas de seus autores. A prática é, ao mesmo tempo, necessária e relativamente autônoma em relação à situação considerada imediata, porque ela é o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma (BOURDIEU, 1994b). Dito de outro modo, o *conhecimento praxiológico* pressupõe uma relação dialética entre agente e estrutura social. As ações, comportamentos, escolhas ou aspirações individuais são produtos da relação entre um *habitus* e as pressões e estímulos de uma conjuntura (SETTON, 2002).

Novamente a análise do campo científico é pertinente para compreensão das escolhas possíveis contidas nas estruturas sociais. Na perspectiva de Bourdieu há duas estratégias de reconhecimento neste campo. A primeira é a sucessão. Os novatos podem orientar-se para estas colocações seguras, que lhes garantem os lucros prometidos aos que realizam o ideal oficial da excelência científica pelo preço de inovações circunscritas aos limites autorizados. Isto se materializa atualmente nas bolsas de pesquisa, estágios, monitorias, dentre outras formas oferecidas aos iniciantes pelos professores. Esta estratégia pode significar também a adoção de teorias e autores consagrados na conjuntura social. Por exemplo, a opção pela aproximação entre marxismo e estruturalismo estabelecida por Louis Althusser (1918-1990) na década de 1960 possivelmente não ignorou a força deste paradigma no campo intelectual francês. A segunda estratégia de reconhecimento é a subversão. Como destaca Bourdieu, é um investimento mais custoso e arriscado, que só pode assegurar os lucros prometidos aos detentores do monopólio da legitimidade científica em troca de uma redefinição completa dos princípios de legitimação da dominação. O campo intelectual brasileiro do final do século XIX, por exemplo, esteve dominado pelas leituras da realidade nacional a partir dos conceitos de raça e meio. Em certo sentido, isto explicaria o sucesso da obra *Os Sertões* (1902), de Euclides da Cunha (1866-1909), e o ostracismo a que foi levado o pensamento de Manoel Bonfim (1868-1932), que optou por uma subversão das teorias racistas vigentes. À medida que a intelectualidade brasileira mudou suas orientações teóricas na primeira metade do século XX, o intelectual sergipano foi ressuscitado e consagrado.

Estes exemplos mostram como o *habitus* é um princípio gerador duravelmente armado de improvisações regradas: as práticas sociais só podem ser compreendidas numa perspectiva co-relacional à estrutura objetiva. Esta define as condições sociais de produção do *habitus* com as condições do seu exercício, isto é, com a conjuntura que, salvo transformação radical, representa um estado particular dessa estrutura. Se o *habitus* pode funcionar enquanto operador que estabelece uma ligação entre esses dois sistemas de relação na e pela produção da prática, é porque ele é história feita natureza, isto é, negada enquanto tal porque realizada numa segunda natureza. Ele não é nada mais do que uma lei imanente, *lex insita*, depositada em cada agente pela educação primeira, condição não somente da concertação das práticas, mas também

das práticas de concertação. posto que: as correções e os ajustamentos conscientemente operados pelos próprios agentes supõem o domínio comum; e os empreendimentos de mobilização coletiva não podem ter sucesso sem um mínimo de concordância entre os *habitus* dos agentes mobilizadores e as disposições daqueles cujas aspirações eles se esforçam em exprimir. (BOURDIEU, 1994b).

Enfim, o *habitus* enfatiza a dimensão de um aprendizado passado (ORTIZ, 1994). É a incorporação que o ator absorve na vida, sistema durável de disposição que o leva a perceber, sentir, fazer determinadas 'coisas'. Estrutura estruturada que funciona como estruturante, o *habitus* é tão forte que gera prática. O campo só funciona na medida em que existem indivíduos compatíveis, que sofreram a aprendizagem. Dito de outro modo, ele é definido como o conjunto de 'traços' distintivos (gestos, comportamentos, símbolos, vestimentas, linguagem, etc.) de um determinado grupo social, em oposição a outros grupos ou segmentos. Ele conforma e orienta a ação, pressupondo um conjunto de esquemas generativos que presidem a escolha, reportando a um sistema de classificação que é anterior à ação, e se refere ao social e ao individual.

3 - A sociedade como campo de luta

A aplicabilidade do *habitus* está associada ao conceito de campo. É a partir deste que Pierre Bourdieu representa sua perspectiva de totalidade social. Incorporando a base material da tradição marxista e a visão weberiana de poder, Bourdieu leva até as últimas conseqüências a imagem da sociedade como um *campo* de batalha operando com base na força e no sentido, onde as posições dos agentes se encontram fixadas anteriormente, definindo-se como o *focus* da luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que distinguem a área em questão. Cada campo é caracterizado por mecanismos específicos de capitalização dos recursos legítimos que lhe são próprios. Não há, então, para Bourdieu, uma espécie de capital como tendencialmente para Marx e os 'marxistas' (o capital económico), mas uma pluralidade de capitais (capital cultural, capital político, etc.). Não se tem uma representação unidimensional do espaço social, mas sim uma representação pluridimensional: ele é composto por uma pluralidade de

campos autônomos, que definem cada um dos modos específicos de dominação. Estamos diante de várias capitalizações e dominações: relações assimétricas entre indivíduos e grupos estabilizados em proveito dos mesmos, sendo algumas relações transversais aos diferentes campos, como a dominação dos homens sobre as mulheres. Dito de outro modo, Bourdieu chama de campo de poder o lugar em que se colocam em relação campos e capitais diversos. É aí que se confrontam os dominantes dos diferentes campos, "um campo de lutas pelo poder entre detentores de poderes diferentes" (CORCUFF, 2001, p.54-56).

O espaço social seria então marcado pelos 'estilos de vida', que se constituem unidades de análise requeridas pelo estudo dos gostos individuais socialmente condicionados. Ele pode ser relacionado, conforme as necessidades do trabalho empírico, seja com o espaço das posições sociais, seja com um subespaço como o dos gostos culinários, dos objetos vestimentários, etc. Na medida que o espaço social é apresentado como um local de disputa, onde os agentes se diferenciam pelo capital simbólico, a noção de diferenciação rompe com a visão marxista ortodoxa de classe. De certo modo, Bourdieu toma a concepção weberiana de estratificação social, sobretudo a noção de *status*. A partir deste princípio distintivo, ele demonstra como as diferenças propriamente econômicas são duplicadas pelas distinções simbólicas na maneira de usufruir estes bens, ou melhor, através do consumo simbólico que transmuta os bens em signos. As diferenças se apresentam em distinções significantes em 'valores', privilegiando a forma da ação ou do objeto em detrimento de sua função. Em consequência, os traços distintivos mais prestigiosos são aqueles que simbolizam mais claramente a posição diferencial dos agentes na estrutura social- por exemplo, a roupa, a linguagem ou a pronúncia e, sobretudo, 'as maneiras', o bom gosto e a cultura -, pois aparecem como propriedades essenciais da pessoa, como um ser irreduzível ao ter, enfim, como uma natureza, mas que é paradoxalmente uma natureza cultivada, uma cultura tornada 'natureza', uma graça e um dom. (BOURDIEU, 1998a).

As funções sociais cumpridas pelos sistemas simbólicos são evidentes. Elas tendem a se transformar em funções políticas na medida em que a função lógica da ordenação do mundo subordina-se às funções de diferenciação social

e de legitimação das diferenças.' Tal tipo de sistema possui seu capital, que se constitui num conjunto de rituais simbólicos, sinónimos de distinção e crédito, fundamentais nas lutas entre grupos e indivíduos para aquisição do reconhecimento.

O campo se fundamenta na circulação de um capital simbólico" reconhecido por todos os concorrentes, de modo que a acumulação desse capital pode levar um determinado agente a conquistar a hegemonia dentro de um campo. Este é o local de manifestação das relações de poder, tomando-se como referência dois pólos opostos: o dos dominantes e o dos dominados. Todo campo social estrutura-se nesta dicotomia, definindo, inclusive, a posição dos grupos e agentes:

A posição na estrutura das relações de força, inseparavelmente econômicas e simbólicas, que define o campo da produção, ou seja, na estrutura da distribuição do capital específico (e do capital económico correlato) orienta, por intermédio de uma avaliação prática ou consciente das oportunidades objetivas de lucro, as características dos agentes ou instituições, assim como

⁵ De acordo com Louis Pinto, "o mundo social é visto como domínio de leis exatas, porém veladas por uma espécie de física-matemática que dá a concepção diferente, mas relacionada com a economia doméstica: um agente se adapta às situações mediante uma aprendizagem que lhe poupe um trabalho constante de cálculo e reflexão. Nessa concepção, se lida sempre com termos opostos ou equivalentes e com as contradições geradas pelo embate dos mesmos (alto/baixo, direita/esquerda, sagrado profano, masculino/feminino etc.), mas seu status como se dessacraliza: enquanto simples esquemas, as estruturas funcionam de modo flexível, limitado, condicional; seu lugar não é o pensamento puro nem o jogo formal de suas combinações [...], mas o corpo enquanto condição essencial de possibilidade dos automatismos e de sua organização; ligadas às propriedades dos agentes e, logo, aos seus interesses, elas cumprem funções sociais, enfim, as estruturas cognitivas, longe de serem absolutizadas como transcendentais. devem relacionar-se com as estruturas objetivas ou, se preferirmos, com as oposições constitutivas de uma formação social, visto que resultam de imposições que não se fundam unicamente no 'entendimento humano'." (PINTO, 2000, p. 47-48).

⁶ O *capital simbólico* é o conjunto de bens utilizado na luta pela imposição da visão legítima do mundo pelos agentes, que detêm um poder à proporção do seu capital, quer dizer, em proporção ao reconhecimento que recebem de um grupo. Este capital associa-se ao poder simbólico, uma forma transfigurada e legitimada das outras formas de força e dos modelos que fazem delas relações de comunicação.

as estratégias que eles acionam na luta que os opõe. De um lado dos dominantes, todas as estratégias, essencialmente defensivas, visam conservar a posição ocupada, portanto, perpetuar o *status quo*, ao manter e fazer durar os princípios que servem de fundamento à dominação. Os dominantes têm compromisso com o silêncio, discrição, segredo, reserva: quanto ao discurso ortodoxo, sempre extorquido pelos questionamentos dos novos pretendentes e impondo pelas necessidades da retificação, não passa nunca da afirmação explícita das evidências primeiras que são patentes e ser portam melhor sem falar delas. [...] Quanto aos dominados, estes só terão possibilidades de se impor no mercado através de estratégias de subversão que não poderão prodigalizar, a prazo, os ganhos denegados a não ser com a condição de derrubarem a hierarquia do campo sem contrariarem os princípios que lhe servem de fundamento. (BOURDIEU, 1998a, p. 31-32).

A divisão do campo em dominantes e dominados implica uma distinção entre ortodoxia e heterodoxia. Ao pólo dominante correspondem as práticas de uma ortodoxia que pretende conservar intacto o capital social acumulado; ao pólo dominado, as práticas heterodoxas que tendem a desacreditar os detentores reais de um capital legítimo. Pode-se, desta forma, instituir um processo de legitimação dos bens simbólicos, assim como estabelecer um sistema de filtragem que determine aqueles que devem ou não ascender na hierarquia cultural. Os que se encontram no pólo dominado procuram manifestar seu inconformismo através das estratégias de 'subversão', o que implica um confronto permanente com a ortodoxia. (ORTIZ, 1994, p. 22-23).

Entretanto, os embates não ocorrem apenas pelo uso da força material. As relações de poder que permeiam um campo, entre dominantes e dominados, se estruturam naquilo que Bourdieu denomina de "violência simbólica". Propõe-se uma análise do poder onde ele se deixa ver menos, é mais completamente ignorado. Caracterizados os símbolos como poder invisível, estes são os instrumentos por excelência da 'integração social'. Enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tomam possível o

consenso acerca do sentido do mundo social, contribuindo fundamentalmente para a reprodução da ordem social. (BOURDIEU, 1998b).

Como instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e conhecimento, os sistemas simbólicos cumprem a função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar o domínio de uma classe sobre outra, dando o reforço da sua própria força às relações de poder que as fundamentam e contribuindo, assim, segundo a expressão de Weber, para a domesticação dos dominados. Nesta representação da sociedade efetua-se a luta simbólica entre as classes e suas frações para impor seus interesses no espaço das tomadas de posições Ideológicas e sociais. Elas podem conduzir esta luta diretamente nos conflitos simbólicos quotidianos e por procuração, estando em jogo o monopólio da violência simbólica legítima. (BOURDIEU, 1998b).

Partindo deste princípio, Bourdieu afirma que no campo os indivíduos e as instituições, em função de sua posição na estrutura da distribuição de autoridade, lançam mão do 'capital' na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens e do exercício legítimo do poder, enquanto modificam as representações e as práticas. O capital de autoridade de que dispõem os agentes depende da força material e simbólica que possuem. Neste sentido, todo campo é regido pela concorrência entre os subcampos. As ideologias produzidas para as necessidades desta concorrência estão mais ou menos propensas a serem retomadas e utilizadas em outras lutas, conforme a função social que cumprem em favor de produtores que ocupam posições diferentes neste campo. (BOURDIEU, 1998b).

Apesar das suas especificidades, três leis gerais se aplicam a qualquer campo. A primeira é o reconhecimento de um objeto de luta em comum. Por exemplo, no campo científico evidencia-se uma disputa entre seus componentes pela aquisição de um capital simbólico, representado pela posição de autoridade científica. Esta seria uma espécie particular de capital que pode ser acumulado, transmitido e até mesmo, em certas condições, reconvertido em outras espécies. Acumular capital é fazer um 'nome', próprio, conhecido e reconhecido, marca que distingue imediatamente seu portador, arrancando-o como forma visível do fundo indiferenciado despercebido, obscuro, no qual se perde o homem comum. (BOURDIEU, 1994a).

A segunda é a necessidade de que haja pessoas para jogar o jogo, ou seja, atores que denotem conhecimento das suas regras. Como ilustrativo,

pode-se tomar o campo religioso. Aqui, cabe ao sacerdócio produzir os instrumentos e os meios adequados à transmissão e a inculcação de sua doutrina: manuais, livros canônicos, dogmas, etc. E a produção de tais instrumentos é tanto maior nas situações de crise por que passa o campo religioso, quando se torna necessário enfrentar as doutrinas concorrentes pela consagração do sentido que se associa à tradição dominante.

A terceira lei do campo é a unidade manifestada por seus agentes contra todo ataque que tente denunciar os interesses reais em jogo. Seu funcionamento se baseia em classificações e hierarquias que favorecem indissociavelmente valores, qualidades, assim como os agentes mais ajustados a esses valores e possuidores dessas qualidades. O espaço religioso novamente pode ser tomado como exemplo. Ele se apresenta como uma luta entre três protagonistas centrais: os sacerdotes, os profetas e os leigos. Os dois primeiros constituem agentes a serviço da sistematização e racionalização da ética religiosa, cujo alvo último é o grupo de leigos. O que os separa não é tanto sua tarefa, mas sua posição respectiva em face das relações de forças vigentes. Em uma posição estão os sacerdotes como funcionários profissionais, a serviço de uma empresa religiosa que administra e reproduz a matriz de significações impostas pela cultura da classe dominante. Em outra, os profetas como portadores de um discurso e práticas 'novas' e exemplares que representam as demandas de grupos sociais fora do poder. Por último, os leigos que ocupam posições determinadas na estrutura social confundem-se com os grupos e/ou classes sociais onde são recrutados e de cuja situação material e simbólica derivam seus interesses, valores, disposições, constituindo, desta maneira, o fiel da balança no interior do campo religioso. Do resultado das lutas entre os diversos grupos de leigos e de suas relações com os sacerdotes e com os profetas, bem como do grau de autonomia de que dispõe a igreja dominante, teremos as diferentes modalidades de remanejamento do próprio campo religioso (MICELI, 1998b).

3 Considerações finais

Este artigo teve como objetivo analisar a resposta de Pierre Bourdieu a um dos debates de longa data neste campo: a mediação entre agência e estrutura. Demonstrou-se que o estruturalismo foi influência decisiva nas suas

primeiras pesquisas. Porém, aos poucos Pierre Bourdieu repensou o método e a análise estrutural, interrogando os determinados pressupostos antropológicos que orientavam os estudos sobre a prática dos agentes. Sua leitura das práticas dos agentes sociais indica como essas são condicionadas e estimuladas pelas estruturas sociais.

No universo bourdiesano as práticas são condicionadas pelo campo e geradas pelo *habitus*, o qual faz com que os agentes que o possuem comportem-se de uma maneira orquestrada em determinadas circunstâncias. O conceito de *habitus* nessa perspectiva permite pensar a relação, as mediações entre os condicionamentos sociais exteriores e a subjetividade dos agentes. Tal conceito expressa o diálogo, a troca constante e recíproca entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo das individualidades.

A obra de Pierre Bourdieu fornece subsídios fundamentais para o conhecimento do mundo social, principalmente quando evidencia o papel decisivo das estruturas simbólicas. Sua ampliação do conceito marxista de ideologia permitiu a exploração de novas formas de desigualdades, a superação da oposição economia/cultura e a ampliação da noção de dominação. Sua sociologia contribuiu para modificar, de diferentes modos, as classificações propriamente intelectuais, o que não é tão evidente se considerarmos a força dos interesses, das disposições e das resistências. Noções como as de campo e *habitus* – basilares na sua compreensão da sociedade – têm conseqüências para o modo de fazer teoria que vão além dos domínios empíricos onde elas foram criadas e testadas (PINTO, 2000).

Referências

ANSART, Pierre. 1990. Le structuralisme génétique. In: _____. *Les sociologies contemporaines*. Paris: Éditions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre. 1983. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

_____. 1990a. Fieldwork in philosophy. In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense. p. 15-48.

_____. 1990b. A codificação. In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense. p. 96-107.

_____. 1994a. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática. p. 122-155.

_____. 1994b. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática. p. 46-81.

_____. 1994c. Gosto de classe e estilo de vida. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, p. 82-121.

_____. 1996. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus.

_____. 1998a. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva.

_____. 1998b. *O poder simbólico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. 2001. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CAILLE, Alain. 1994. L'habitus en Clair-obscur, In: _____. *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris: La Oéouvert/M.A.U.S.S. p. 138-164.

CATANI, Afrânio M.; CATANI, Oenice B.; PEREIRA, Gilson R. de M. 2001. As apropriações da obra de Pierre Bourdieu no campo educacional brasileiro, através de periódicos da área. *Revista Brasileira de Educação*, n. 17, p. 63-85.

CORCUFF, Philippe. 2001. Das estruturas sociais às interações. In: _____. *Novas sociologias: construções da realidade social*. Bauru: EOUSC. p. 33-86.

CORREIA, João Carlos. 2002. Pierre Bourdieu (1930/2002): sociólogo cidadão. *Jornal de Letras, Artes e Idéias*, Portugal, ano 21, n. 818, p. 38-39.

DOMINGUES, José Maurício. 2001. Estruturismo e estruturação: Bourdieu e Giddens. In: . *Teorias sociológicas no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p. 55-69.

DURAND, Jean-Pierre; WEIL, Robert. 1990. La dynamique de l'habitus. In: *Sociologie contemporaine*. Paris: Editions Vigot. p. 185-204.

GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan H. 1999. *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP.

HESS, Remi. 2001. BOURDIEU, Pierre. In: HUISMAN, Denis (Org.). *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes. p. 168.

MALERBA, Jurandir. 2000. Para uma teoria simbólica: conexões entre Elias e Bourdieu. In: ; CARDOSO, Ciro Flamarion (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate interdisciplinar*. São Paulo: Papirus. p. 199-225.

MARTINS, Carlos Benedito. 1994. Réponses: pour une anthropologie reflexive, de Pierre Bourdieu, com Loic Wacquant. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 9, n. 26, p. 179-181. (Resenha).

__ __ __. 2002. Notas sobre a noção de prática em Pierre Bourdieu. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 62, p. 163-181.

MELO, Manuel Palácios da Cunha e. 1999. *Quem explica o Brasil?* Juiz de Fora: UFJF.

MERQUIOR, José Guilherme. 1991. *De Praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

MICELI, Sérgio. 1998a. Introdução: a força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva. p. VII-LXI.

Péricles Andrade

_____. 1998b. A sociologia faz sentido. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. 2. ed. São Paulo: Edusp. p. 09-16.

ORTIZ, Renato (Org.). 1994. Introdução. In: _____. *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática.

PETERS, Michel. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Belo Horizonte: Autêntica.

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

PONTES, Nicole Louise M. T. de. 2002. *É possível uma ação criativa? Elementos para uma teoria da ação na obra de Pierre Bourdieu*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. 2002. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, n. 20, p. 60-70.

WACQUANT, Lôic. 2005. *O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan.