

## O OFÍCIO COMBATIVO DE SOCIOLOGO<sup>64</sup>

Gabriel PETERS\*

*Questões de Sociologia* veio a lume em 1980, um ano antes de Bourdieu ser institucionalmente consagrado com uma cátedra no *Collège de France*. Tal consagração acadêmica vinha pouco após o autor concluir seu extraordinário labor sociológico da década de 1970, com a publicação de uma radiografia da sociedade de classes francesa: *A Distinção* [1979], livro que muitos viriam a considerar sua obra-prima. Como uma compilação de palestras e entrevistas dirigidas a audiências de não sociólogos e, por vezes, de não acadêmicos, *Questões de Sociologia* (doravante, *QS*) inaugura um estilo de publicação que seria repetido com sucesso editorial em obras como *Coisas Ditas* [1987] e *Razões Práticas* [1994]. Valiosas portas de acesso didático às ideias de Bourdieu, tais livros veiculam seus *insights* sociológicos em uma prosa bem mais acessível do que os períodos barrocos que estofam outros tantos de seus trabalhos.

Na forma pedagógica de palestras a não especialistas, assim como na roupagem mais assistemática de réplicas a entrevistadores, desponta em *QS* o quadro inteiro de princípios epistemológicos da sociologia de Bourdieu: uma teoria da prática fundada na prática da teoria e, portanto, na fertilização recíproca entre as reflexões conceituais mais gerais e as operações mais mundanas da pesquisa empírica (p.ex., “ler as estatísticas de consumo de pijamas pensando em Kant” [p.41]); a tentativa de superação da dicotomia entre objetivismo e subjetivismo como modos de conhecimento do social, calcada na hipótese de uma dialética entre a objetividade e a subjetividade do *socius*, tomado assim como produto do encontro (concordante ou

---

<sup>64</sup> Resenha da obra: BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Petrópolis: 2019.

\* UFPE – Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Recife – PE – Brasil. 50670-901 - [gabrielpeters@hotmail.com](mailto:gabrielpeters@hotmail.com). <https://orcid.org/0000-0002-0595-2663>.

discordante) entre dois estados da história (“a história feita coisa e a história feita corpo” [p.74]); o *habitus* como ferramenta analítica mediadora pela qual pode-se tratar tanto da produção dos agentes pela sociedade, quanto da (re)produção da sociedade pelos agentes; uma concepção *topológica* das formações sociais como espaços objetivos de posições de classe baseadas na distribuição desigual de recursos materiais e imateriais de poder, i.e., de modalidades diversas de *capital*, como posses econômicas ou competências educacionais socialmente valorizadas; uma teoria dos *campos* como microcosmos relativamente autônomos de disputa animada por tipos específicos de interesse ou *illusio*; uma defesa de que os instrumentos de conhecimento que a sociologia mobiliza para tratar do mundo social sejam utilizados na elucidação da própria sociologia, elucidação que serve ao refinamento de suas ferramentas metodológicas (p.ex., graças ao saber sociológico sobre “relações de dominação linguística”, as posições diferenciais que pesquisador e pesquisados ocupam em um “mercado linguístico” são tomadas como variáveis intervenientes no curso de entrevistas e outras “situações de pesquisa” [p.123]).

Pedindo desculpas de antemão pelo esquematismo injusto, arrisquemos, então, um mapeamento do percurso temático do livro. Os três primeiros capítulos (p.13-60) enfrentam, com a coragem de um sociólogo que (como Weber) fazia ciência para saber quanta verdade podia suportar, os formidáveis obstáculos epistemológicos e políticos que o conhecimento sociológico encontra, não apenas na sua produção, como também na sua difusão dentro e fora da academia. Bourdieu carrega tanto nas tintas que chega, por vezes, às raias de uma contradição performativa, produzindo uma obra de divulgação da sociologia que insiste nas condições de impossibilidade dessa divulgação. Se a sociologia se constrói a partir de uma ruptura epistêmica com crenças e vocabulários de senso comum, o que inclui o “senso comum douto” de campos particulares de produção simbólica (p.ex., a arte ou jornalismo), a expressão do conhecimento sociológico em linguagem menos técnica corre o risco de se impregnar, uma vez mais dos mesmos erros epistemológicos contra os quais tal conhecimento se erigiu (p.ex., a tendência a um pensamento mais substancialista do que relacional). Ademais, na medida em que descortina os mecanismos sociossimbólicos de naturalização de relações de dominação, uma sociologia como a de Bourdieu inevitavelmente esbarrará nos *interesses estratégicos* dos agentes mais favorecidos por tais assimetrias de poder. E, de maneira mais geral, ao revelar alguns dos fatos mais desconfortáveis acerca do mundo social, tais quais os interesses competitivos que animam microcosmos aparentemente “encantados”, como a arte e a religião, o discurso sociológico gera fortes *resistências* de cunho existencial, similares àquelas que Freud descreveu a respeito da psicanálise.

Os capítulos 4, 5 e 6 (p.61-83) tratam da indispensabilidade de uma ciência social *reflexiva*, disposta a aplicar ao entendimento de suas próprias condições sócio-históricas de feitura as ferramentas de objetivação que ela mobiliza no estudo de outros fenômenos. Longe de desembocar em um enfraquecimento das pretensões do discurso sociológico à cientificidade, a sociologia da sociologia constituiria uma atualização propriamente científica da tarefa kantiana da *crítica*, através da qual o saber, ao interrogar-se sobre seus pressupostos e limites, finca com mais segurança no chão epistêmico os alicerces de sua validade. Ostensivamente voltado ao confronto entre “realistas” e “construtivistas” no que toca à existência de classes sociais, o capítulo 7 (p.84-91) mostra que a síntese crítica entre objetivismo e subjetivismo é inseparável de uma articulação da problemática “sociológica” da luta de classes às preocupações “etnológicas” com “formas de classificação”. Os “princípios de divisão” em função dos quais os indivíduos estão posicionados em classes objetivas de condições sociais de existência, averiguáveis mediante os índices estatísticos tradicionais das abordagens objetivistas, se traduzem, via socialização, nos “princípios de visão” pelos quais os agentes socializados classificam uns aos outros, princípios cuja compreensão demanda métodos qualitativos como a etnografia e a entrevista. Se Bourdieu se inspirou em Durkheim e Mauss para fazer uma sociologia de tais “formas de classificação” cognitiva e avaliativa, a novidade da perspectiva bourdieusiana não deriva somente de sua ousadia em aplicar o teorema da correspondência entre estruturas sociais e estruturas simbólicas à sociedade moderna de classes. Ela também envolve trazer ao “kantianismo sociológico” de matriz durkheimiana uma sensibilidade agonística e conflitual *à la* Marx ou Weber, voltada ao papel ideológico das formas simbólicas na reprodução histórica de assimetrias de poder e relações de dominação. Os esquemas mentais socialmente partilhados pelos quais os agentes dão inteligibilidade ao mundo, na medida em que constituem a versão interiorizada das estruturas sociais objetivas em que estão imersos, contribuem para a *legitimação* de tais estruturas, ao garantir que elas sejam percebidas e vivenciadas como a ordem natural e autoevidente das coisas, tanto por dominantes quanto por dominados.

Eis o núcleo de uma sociologia dos sistemas simbólicos voltada ao entrelaçamento entre suas funções de *conhecimento*, *comunicação* e *dominação*. Dedicados à economia das trocas linguísticas, os capítulos 8 (p.92-108) e 10 (p.116-131) são ilustrações desse programa analítico mais geral, o qual também é aplicável, *mutatis mutandis*, à arte, à religião, ao mito, à ciência etc. Ambos os capítulos também abrigam esclarecimentos importantes quanto à teoria do *habitus*, i.e., das disposições duráveis de pensamento, sentimento e ação que os agentes adquirem ao longo de sua socialização e que lhes servem como matrizes práticas pelas quais eles respondem às

situações que encontram no mundo social. Diferentemente dos “hábitos” tomados como séries de comportamentos repetidos (p.126-130), o *habitus* é uma matriz geradora com base na qual os agentes socializados podem responder, de maneira relativamente versátil e adaptativa, às demandas práticas variadas de seus cenários de experiência. Como um conjunto de *potenciais* a agir, pensar, sentir de tais ou quais formas, as disposições do *habitus*, inculcadas em uma trajetória de socialização *passada*, só se atualizam quando engatilhadas pelos estímulos de um contexto *presente* de ação.

Mesmo quando o cenário imediato de ação é uma microssituação, a história incorporada nas disposições de conduta que os agentes trazem ao mesmo cenário introduz nele fatores causais de ordem macroestrutural. Por exemplo, as diferenças de manejo da língua na mais breve conversa entre “um patrão e sua empregada doméstica” (p.122) atualizam, em situação, uma história estrutural de privilégios e restrições educacionais oriundas de posições objetivas de classe que transcendem aquela microssituação. Ademais, para além dos contextos em que o *habitus* opera nos mesmos âmbitos socioestruturais nos quais foi constituído, contribuindo assim para a reprodução histórica das estruturas sociais que lhe deram origem, Bourdieu reconhece também a existência de “toda sorte de efeitos de histerese (de atraso, de defasagem, dos quais o exemplo por excelência é Dom Quixote)” (p.129). O autor argumenta que, quando as disposições duráveis de um *habitus* são bloqueadas por um contexto estrutural de ação, em relação ao qual tais disposições estão descompassadas, o efeito de ser “continuamente contrariado pela situação” pode aparecer na forma psíquica de “forças explosivas” como o “ressentimento” (Ibid.). Lançada *en passant*, a passagem encerra todo um conjunto de sugestões para uma teoria das condições motivacionais de possibilidade de movimentos pela mudança social, sugestões que seriam parcialmente reaproveitadas na análise do Maio de 68 em *Homo Academicus* [1984].

O capítulo 11 (p.132-136) pode ser lido como preâmbulo analítico ao pequeno livro de Bourdieu sobre “*A ontologia política de Martin Heidegger*” [1988], na medida em que veicula um postulado central à sua teoria dos campos de produção simbólica. Graças à autonomia relativa de um campo de produção cultural, quaisquer influências exteriores à sua dinâmica só se exercem nele se submetidas a um efeito de tradução ou “refração”. Citando Heidegger apenas em uma nota de rodapé ao final (p.136), Bourdieu apresenta, em linguagem tomada de empréstimo a Freud, uma teoria da obra cultural como uma “formação de compromisso” entre o interesse expressivo do seu produtor, de um lado, e as censuras a ele impostas pela estrutura do campo em que a obra é produzida, de outro (p.132). Eis a grade interpretativa pela qual Bourdieu mostraria que Heidegger, embora de fato partilhasse de diversas visões políticas

encampadas pelos ideólogos da “revolução conservadora” da Alemanha dos anos de 1920 e 1930, submetida essas visões às eufemizações simbólicas e transmutações linguísticas necessárias para que elas fossem legitimamente veiculadas no campo filosófico.

Em vez de preâmbulos analíticos a investigações substantivas, os textos seguintes ilustram a fecundidade dos princípios teóricos mais gerais da sociologia de Bourdieu para o mergulho em tópicos específicos, como a juventude e os conflitos geracionais (p.137-147), as condições sociais do amor “puro” da música (p.148-153), as dinâmicas transformadoras dos gostos (p.154-164), o esporte como campo profissional e gosto de classe (p.165-185) e a moda como uma forma social moderna de magia (p.186-195). O capítulo 17 (p.196-209) mostra Bourdieu nos seus humores sociológicos mais implacáveis, despregando a associação comum entre determinismos sociais e *homogeneização* dos indivíduos mediante uma análise dos determinantes sócio-históricos que produzem os inventores mais singulares e revolucionários (p.ex., Flaubert): “o *habitus*, que é de antemão (mais ou menos completamente) feito para a posição (por causa dos mecanismos que determinam a vocação e a cooptação) e feito pela posição, contribui para *fazer* a posição. (...) Há aqueles que são feitos para apoderar-se das posições feitas e aqueles que são feitos para fazer novas posições” (p. 200). Quem acha que a passagem citada é somente um jogo repetitivo de palavras, fará bem em ler o texto inteiro, cujas ideias contêm *in nuce* as lições analíticas d’*As regras da arte* [1992].

Devido à influência precoce que os estudos de Bourdieu sobre o sistema educacional exerceram em vários de seus leitores, muitos deles não atinaram com o fato de que a sociologia bourdieusiana da educação era um capítulo particular de um programa de pesquisa mais abrangente e multidimensional sobre as *intersecções entre cultura e poder*. “O racismo da inteligência”, capítulo contundente que encerra *QS* (p. 248-251), exhibe didaticamente tal conexão interna à *oeuvre* de Bourdieu. Ao mostrar que “sucessos” e “fracassos” educacionais comumente explicados pela referência a dons naturais derivavam, em vez disso, de desigualdades de distribuição de capital cultural oriundas de socializações de classe, a sociologia da educação de Bourdieu deparou com um princípio de legitimação do poder que opera para muito além da escola: a transmutação simbólico-ideológica de desigualdades arbitrárias (p.ex., a classe social da família em que se nasce) em diferenças percebidas de *natureza* (p.ex., elegância *versus* deselegância no falar). Nesse sentido, o que poderia soar como provocação exagerada no título do texto justifica-se em bases estritamente conceituais, uma vez que a naturalização ideológica espúria de diferenças sócio-históricas é o mecanismo mesmo em operação no racismo.

Uma sociologia do poder simbólico significa, de resto, uma grade de análise das precondições socioculturais de participação na vida política. Escritos antes que Bourdieu enveredasse por uma sociologia histórica e uma teoria das funções simbólicas do estado, os capítulos 18, 19 e 20 (p. 210-247) mostram como os ensinamentos de sua teoria agonística da cultura colocam em xeque uns tantos pressupostos tidos por óbvios tanto pelo senso comum tecnocrata quanto pela ciência política *mainstream*. A sociologia política de Bourdieu dirige ao *homo politicus*, i.e., à concepção de “cidadão” tomada por autoevidente em democracias liberais como a francesa, uma crítica historicizante similar àquela que sua sociologia econômica opôs ao universalismo espúrio da figura conceitual do *homo oeconomicus*. Tal como havia mostrado que a participação eficaz em uma economia capitalista depende da posse de competências culturais aprendidas, Bourdieu sustenta que a participação “cidadã” em regimes democráticos (p.ex., na expressão pública de opiniões políticas) também depende de competências desigualmente distribuídas e reconhecidas no espaço social. Eis a razão pela qual o sociólogo francês atribui uma significação política das maiores a um fato que outros considerariam “insignificante” (p.235): as *ausências de resposta* em pesquisas de “opinião pública”. Proferir uma opinião política na arena pública não consiste em uma atividade efetivamente aberta a todas as pessoas, mas em algo que depende tanto de uma competência cultural socialmente reconhecida, quanto do sentimento subjetivo de que se está de posse de tal competência, ambos desigualmente distribuídos ao longo de linhas de gênero, categoria socioprofissional, nível de instrução educacional e origem geográfica (p.224-225).

Deixei para os finalmentes meu texto predileto de *QS*: a joia que vai pelo título desprezioso “Algumas propriedades dos campos” (p. 109-115). Trata-se da mais acessível introdução à teoria dos campos oriunda da pena do próprio Bourdieu, como que feita sob medida para recém-chegados à sua obra. De maneira condensada, porém inteligível, lá estão os postulados nucleares da teoria: a definição do campo como um espaço estruturado de posições baseadas em uma distribuição desigual de um capital simbólico específico, o qual é tanto meio quanto fim das disputas que lá ocorrem; a ideia de *illusio* como um tipo particular de interesse nos bens pelos quais se compete naquele cenário, termo que remete à especificidade do “jogo” (*ludus*) como uma “ilusão”, no sentido de que os interesses que movem um campo parecem ilusórios ou ininteligíveis para agentes socialmente predispostos a se interessar por outros jogos (p.ex., o jogo do empresário é a manifestação mesma da pobreza de espírito para o professor de literatura, cuja atividade é, por seu turno, desprezada como masturbação verbal inútil pelo empresário); uma divisão estrutural e dinâmica, fundada na acumulação de graus desiguais do capital específico, entre agentes *dominantes* e

*dominados* no campo; um programa de análise de obras culturais (tratados filosóficos, romances, pinturas etc.) a partir dos vínculos condicionantes entre posições estruturais e “tomadas de posição”, os quais ajudam a explicar os confrontos entre perspectivas *ortodoxas* orientadas à manutenção do *status quo* e perspectivas *heterodoxas* que questionam os princípios vigentes de distribuição do capital específico; a ideia de que umas e outras pressupõem uma *doxa* partilhada sem a qual o campo mesmo não poderia existir, “a base das crenças últimas sobre as quais repousa todo o jogo” (p. 112), como aquelas concernentes à realidade do objeto disputado (p.ex., a verdade científica ou a beleza artística) e ao seu valor (p.ex., o senso, compartilhado com pares-rivais, de que vale a pena “desinteressar-se” de recompensas econômicas em prol do engajamento com a ciência ou a arte).

Em uma obra tão ciente das dificuldades interpostas à difusão do saber sociológico, não poderia faltar, afinal, uma discussão sobre “determinismo”. Na medida em que, “como toda ciência”, “a sociologia aceita o princípio do determinismo” (p.45) e põe-se a “descobrir a necessidade...lá onde ela se encontre”, “é natural que a ciência social tanto mais atraia a culpa pelo ‘determinismo’ quanto mais avançada ela for” (p.46). Acaso isto significa que a sociologia tem a oferecer aos seus membros apenas um resignado “reconhecimento da necessidade”? Não: a conscientização que a sociologia promove acerca das determinações sociais que pesam sobre a conduta dos agentes oferece a chance de um *ganho de liberdade* quanto às mesmas determinações. Como teórico de processos sociais nos quais circunstâncias históricas contingentes terminam por ser percebidas como naturais, Bourdieu é o primeiro a lembrar que trazer à luz tais mecanismos ocultos de naturalização simbólico-ideológica, evidenciando a contingência (e, portanto, a mutabilidade) daquilo até então vivenciado como natural, é passo fundamental no trabalho sociopolítico de transformação daquelas circunstâncias: “uma lei ignorada é uma natureza, um destino...; uma lei conhecida aparece como uma possibilidade de liberdade” (p.46-47).

Assim, a sociologia dará uma contribuição tanto maior às lutas ético-políticas pela liberdade quanto mais “determinista” ela for, i.e., quanto mais implacável for sua caça aos determinismos históricos em operação no mundo social. Embora potencialmente libertadoras, as mensagens sociológicas têm, contudo, toda a probabilidade de serem recebidas como lições dispensáveis de “desencanto”, “reducionismo”, “grosseria” e “sacrilégio” (p.196). O nível extraordinário de energia intelectual que Bourdieu despendeu no labor sociológico se explica como reação a essa montanha de resistências sociais que sua improvável ciência tinha de superar para produzir e divulgar seu discurso. Eis porque operar como um “esporte de combate”

nunca foi, para a sociologia, uma opção, mas um requisito indispensável à sua sobrevivência. À sua maneira perversa, os ataques do bolsonarismo corrente às ciências sociais brasileiras oferecem mais uma confirmação da lição do mestre francês. Bourdieu tinha razão.

## Referências

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Petrópolis: 2019.

Recebido em 31/10/2019.

Aprovado em 05/11/2019.