

A LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO DA PRÁTICA: O SUJEITO, A CRENÇA E O CRER NA DISCUSSÃO ENTRE AS PERSPECTIVAS DE PIERRE BOURDIEU E JEAN-PIERRE VERNANT

Rafael Virgílio de Carvalho*

Resumo: O eminente historiador Roger Chartier atestou sua acurada visão ao trazer para o campo da historiografia as teorias e o próprio sociólogo Pierre Bourdieu. Ambos chamam a atenção não apenas para o papel do sujeito, mas para sua própria percepção pelas ciências sociais. Nesse sentido, a partir da concepção bourdieuniana de sujeito, é possível questionar outros dois conceitos retirados dos trabalhos do renomado historiador e filósofo Jean-Pierre Vernant, relativos à Antiguidade Grega – as ideias de “crença” e “crer”. Em um confronto direto entre as duas perspectivas teóricas, este trabalho procura desenvolver uma mudança de perspectiva nessas duas noções, de maneira a vinculá-las às concepções historiográficas que se ocupam mais intimamente do estudo das práticas e representações socioculturais.

Palavras-chave: sujeito; crer-crença; competência prática.

The language as instrument of practice: subject, creed and believe in the belief in discussion among perspectives of Pierre Bourdieu and Jean-Pierre Vernant

Abstract: The eminent historian Roger Chartier vouched for his accurate vision to bring to the field of historiography theories and sociologist Pierre Bourdieu. Both draw attention not only to the role of the subject, but to their own perception to the social sciences. Accordingly, from the conception of Bourdieu's subject it is possible to question two other concepts taken from the work of noted historian and philosopher Jean-Pierre Vernant, on Ancient Greek: the concepts of creed and believe. In a direct confrontation between the theoretical perspectives of the two Pierres, this work seeks to develop a change of perspective on these two notions in order to link them to the historiographical conceptions that deal more closely with the study of practices and socio-cultural representations.

Key-words: subject ; creed-believe ; practical competence.

[...] o mundo me compreende e me aniquila como uma coisa do mundo, enquanto tenho um corpo, enquanto estou situado nele, etc. E eu o compreendo: tenho uma representação sobre ele, sou redutível à posição que ocupo neste mundo. [...]. Há um

* Mestrando pela Unesp; e-mail: <rafael_virgilio_carvalho@hotmail.com>. Trabalho realizado para a disciplina de Política do curso de pós-graduação do Departamento de História da FCL – Assis, o qual obteve o conceito “A” na disciplina ministrada pelo professor Áureo Busetto, doutor em História Social pela Universidade de São Paulo.

ponto de vista: cada um dentre nós tem um ponto de vista, ou seja, está situado em um espaço social e que, a partir deste ponto do espaço social, vê o espaço social. [...]. Em minha juventude, eu tive a chance de poder me construir à face de Sartre e Lévi-Strauss e contra Sartre e Lévi-Strauss: um encarnando a posição subjetivista da forma mais radical que poderia, e o outro a posição objetivista (BOURDIEU, 1989: 54).¹

O historiador francês Roger Chartier, cujo trabalho teve grande repercussão no Brasil, é célebre por adotar em seus estudos o ponto de vista da “história social das culturas”. Em seu caminho historiográfico, manteve uma aproximação teórica e pessoal com o sociólogo e também francês Pierre Bourdieu, cujos frutos ainda tardam em se disseminar pela historiografia brasileira. Nesse diálogo, que se materializou em uma entrevista levada a cabo por Chartier, em *Gens à histoire, gens sans histoire: dialogue Bourdieu/Chartier*, ambos discutem sobre o papel do sujeito nas ciências sociais (Sociologia, História e Antropologia), discorrendo sobre “o projeto de restituir o *agente social*,² o indivíduo, a relação interpessoal”³ (CHARTIER; BOURDIEU, 1989: 53). Para Chartier, assim como para Bourdieu, isso se traduziria mais particularmente em “restituir as *propriedades objetivas*”⁴ aos indivíduos” (*idem*: 54), suas práticas e representações.

Essa questão surge da problemática colocada por Bourdieu sobre o antagonismo entre o objetivismo e o subjetivismo que os pais das ciências sociais legaram à Sociologia, à História e à Antropologia. Mesmo que boa parte dos estudos de Chartier tenha caminhado sob a concepção da “representação”, ele se abre à teoria de Bourdieu para que a crítica ao estudo da linguagem intentada pelo sociólogo seja profícua ao campo da História. Em oposição à historiografia do tipo “das mentalidades”, o trabalho conjunto destes tenciona o ofício do historiador e começa a desbravar outros caminhos para a “ciência histórica” e é nesse sentido que suas contribuições podem alongar os horizontes das pesquisas sobre a Antiguidade.

A tradição da historiografia francesa

A historiografia brasileira atual aparece, mormente, como a herdeira dos *Annales*, cujo desbravamento interdisciplinar primou pela apropriação de algumas perspectivas antropológicas, principalmente do estruturalismo lévi-straussniano. Entre os

¹ CHARTIER, Roger; BOURDIEU, Pierre. *Gens à histoire, gens sans histoire : dialogue Bourdieu/Chartier. Politix: revue des sciences sociales du politique*. v. 2, n. 6, p. 53-60. 1989.

² Grifo meu.

³ Todas as citações das obras no francês foram traduzidas pelo autor.

⁴ Grifo meu.

historiadores dos Annales, aquele que mais dialogou com o movimento estruturalista liderado por Claude Lévi-Strauss foi Fernand Braudel. Apesar de a antropologia estruturalista ter recusado a história, efetivaram-se relações importantíssimas entre as ciências sociais e o campo historiográfico de modo a ampliar as possibilidades de interpretação nos estudos humanos.

Os pais fundadores da historiografia francesa dos Annales, March Bloch e Fernand Braudel, deixaram-se influenciar imensamente por esse estruturalismo. O primeiro, mesmo colhendo alguns frutos em outros sociólogos como Émile Durkheim e Levy Bruhl, foi buscar em Marcel Mauss uma relação mais concreta com o objeto. Para Mauss, era necessário penetrar mais profundamente no fenômeno do fato social e não apenas lidar com um sistema eficaz de símbolos. Nessa trajetória foi que Lévi-Strauss se mostrou interessante aos historiadores, pois, trilhando o caminho de Mauss, levou mais longe as fronteiras do fato social, desenvolvendo o conceito de estrutura de modo a transpor a simples análise dos sistemas simbólicos primando pela observação da organização dos elementos através de seus princípios internos – a questão do sentido.

Braudel, discutindo com o estruturalismo lévi-straussniano, a partir da noção de estrutura ampliou o campo da historiografia, deixando de lado as críticas anti-historicistas de Lévi-Strauss, e cunhou o conceito de “longa duração” ao tematizar sobre a relação temporal entre as estruturas. Para o historiador dos Annales, os estudos sociológicos e antropológicos escapam à temporalidade histórica por dois caminhos opostos: quando se preocupam apenas com a temporalidade do tempo atual, em uma curta duração dos fenômenos do presente, e ao realizarem pesquisas quase intemporais, que analisam estruturas consideradas fixas por muitas e muitas gerações.

Essa busca por um diálogo com o estruturalismo fez, desde então, a Historiografia Social e a Antropologia Social se tornarem essencialmente interdisciplinares, produzindo historiadores que caminharam sobre a chamada Antropologia Histórica. Entre os que têm se debruçado sobre essa perspectiva se destaca Robert Darton, com seus estudos sobre leitura e sobre mentalidades. Entre os livros publicados pelo autor, destaca-se uma coletânea de ensaios, cujo título *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa* já chama a atenção para um dos ensaios, “Os trabalhadores se revoltam: o grande massacre de gatos na rua Saint-Severin”, que pode ser considerado como uma das melhores experiências de interdisciplinaridade entre a História e a Antropologia Social. Na

busca por entender a graça, por traz de um massacre de gatos ocorrido na França às vésperas da Revolução Francesa, o autor trabalha o relato de um operário da época com a maestria de interpretar o documento e compreender todo um código social contido naquelas palavras.

Todavia, o preço que pareceu ser pago por toda essa epopeia junto ao estruturalismo foi a descaracterização do sujeito. Não que durante tal percurso o sujeito não tenha sido levado em questão; seria até certo “sacrilégio historiográfico” com diversas obras da historiografia cultural, como, por exemplo, com o expoente *O queijo e os vermes*, do italiano Carlo Ginzburg, cuja análise se orienta pela ação de um sujeito – o moleiro Menocchio. Mas a problemática está na objetividade desse sujeito, é ele – o seu corpo – que põe tudo em movimento, o resto é representação. Esta é a grande guinada em relação à historiografia de cunho estruturalista, e da qual a historiografia social e a cultural podem se aproveitar. Seu foco não está mais na observação da organização dos princípios internos das estruturas, mas na ação do sujeito, em sua prática. A relação entre sujeito e representação é traduzida pela prática, é ela que dota de sentido os significados da representação e engendra orientações que se sedimentam no espírito dos indivíduos.

O corpo humano aparece, assim, como o grande vértice das ciências sociais. Sua capacidade racional o permite ser veículo de expressividade, dotando a si próprio de plasticidade fenotípica,⁵ ao mesmo tempo em que emite expressões que configuram aquilo a que chamamos de sociedade e cultura e, dessa forma, possibilita a comunicação e a conseqüente interação entre sua espécie. O intelectualismo, talvez, tenha cegado o homem com sua própria razão, o que acabou obscurecendo a natureza da ação humana, que em essência está na simples utilização dos instrumentos materiais e também intelectuais de que dispõe e sempre com vistas a alcançar seus objetivos que são determinados pela natureza ou pelo ambiente artificial que ele mesmo produz. É a compreensão desses usos que os estudiosos das ciências sociais têm que buscar, o sentido prático das coisas, tornando inteligíveis os fins destas práticas. Portanto, é por meio da análise dos usos dos objetos materiais e simbólicos que a historiografia pode passar a considerar o papel do sujeito nos estudos sociais.

Se a concretude do sujeito não é levada em conta, o estudioso pode cair no âmbito da “pura teorização” que é visto por Bourdieu como um equívoco, muito marcante nas

⁵ “Plasticidade fenotípica” é a capacidade dos organismos de alterar a sua fisiologia ou morfologia de acordo com as condições do ambiente.

ciências sociais, e que tem origem na descontinuidade entre a construção teórica e a prática empírica. Como afirmam Emile Servais e Georges Liénard:

Para anular as falsas alternativas entre as quais oscilam, com maior frequência, as ciências do homem e que retardam a unificação, notadamente, da alternativa entre o objetivismo e o subjetivismo, não há maneira melhor sem dúvida, como [Bourdieu] sugere em sua obra *Esquisse [d'une théorie de la pratique]*, que reafirmar e praticar a necessária união da crítica epistemológica, entre a construção teórica e a pesquisa empírica. O que esclarece o sentido dessa tentativa: não se tem que propor um discurso teórico, mas explicitar os perigos epistemológicos que são obstáculos a uma prática científica justa [...]. Tal união se mostra possível quando há a construção de uma *teoria coerente da prática*:⁶ por um lado, porque carrega em um nível explícito os pressupostos que embasam os conhecimentos derivados da prática e, por outro lado, porque permitem superar as armadilhas do teoricismo. De fato, se o projeto de Bourdieu precisa-se pela oposição com outros projetos teóricos constitutivos do campo dos teóricos sociais, objetivismo, estruturalismo, positivismo, formalismo, nominalismo, subjetivismo, fenomenologia, interacionismo, etnometodologia, essa teoria da prática está antes de toda construção em uma dupla recusa, a recusa do empirismo cego às escolhas teóricas que implicam toda pesquisa e que remetem aos preceitos de corpos metodológicos codificantes da prática da pesquisa, e a recusa do teoricismo que tem eternamente se mostrado como pré-requisito (1974: 413-414).⁷

À parte disso, as consequências da trajetória historiográfica francesa, que tomaram conta da historiografia brasileira, ainda predominam na historiografia da Antiguidade Clássica, principalmente a da Grécia. Nesse âmbito, o nome de Jean-Pierre Vernant aparece de maneira eminente, e seu séquito inclui grandes historiadores na atualidade como Claude Mossé, Mário Vegetti, Maurice Borgeaud, entre outros. Como afirma Perter Burker:

Hoje, destacados historiadores da antiguidade, como Jean-Pierre Vernant e Paul Veyne, fundamentam-se na psicologia, na sociologia e na antropologia, visando interpretar a história da Grécia ou de Roma, de uma maneira paralela a Febvre e Braudel, se é que não seguem exatamente seu exemplo. Vernant, por exemplo, preocupa-se com a história de categorias como o espaço, tempo e a pessoa (*apud* SILVA, 2008: 01).⁸

Jean-Pierre Vernant, autor que talvez mais tenha influenciado as pesquisas sobre Antiguidade grega no Brasil, também foi muito influenciado pelo estruturalismo de Lévi-Strauss, e sempre preferiu em seus estudos o conceito de “pessoa” em vez do de “sujeito”. Para ele, “o espírito do homem encontrar-se-ia nas suas obras; suas formas de imaginação, mentalidades e funções psicológicas deveriam ser buscadas naquilo que foi produzido em seus atos culturais” (JULIEN, 2009: 19).⁹ O homem se expressa por meio de

⁶ Grifo meu.

⁷ SERVAIS, Emile; LIENARD, Georges. Le sens pratique : A propos du livre de Pierre Bourdieu. *Revue française de sociologie*. v. 15, n. 3, p. 413-421. 1974.

⁸ SILVA, Rômulo Henrique Andrade. Um olhar sobre a escrita do historiador Jean-Pierre Vernant em sua obra “O Universo, os Deuses e os homens”. *Anais eletrônicos do XIII Encontro Estadual de História e Historiografia: entre o nacional e o regional*. p. 01-09. 2008.

⁹ JULIEN, Alfredo. A psicologia histórica de Jean-Pierre Vernant. *Cadernos UFS - Filosofia*. Sergipe, v. 6, n. 5, 17-23. jul.-dez. 2009.

suas linguagens e, se ele pode ser encontrado em suas obras, dessa maneira, aparece como elemento ou categoria de uma linguagem. Nessa direção, Vernant distingue três categorias em relação ao homem ou à pessoa: o indivíduo,¹⁰ o sujeito e o eu.¹¹ O sujeito, por seu lado, mostra-se como subjetividade que expõe as normas estabelecidas, os valores socialmente reconhecidos e dispostos na própria linguagem que os expressam (VERNANT, 1987: 120).¹²

Não obstante, dentro desse enquadramento, o sujeito acaba sendo descaracterizado em função da linguagem que o reflete, já que, como em toda reflexão, acaba sofrendo distorções. Na verdade, ele se torna um elemento da própria linguagem, uma “categoria”. O que se observa, portanto, é a inversão da realidade concreta. A linguagem é que deveria ser apenas um elemento do homem, seu instrumento de uso. É essa crítica que Bourdieu desfecha ao estruturalismo e que o presente trabalho tenta aproveitar para lançar a novos horizontes instrumentos conceituais que podem ser utilizados não apenas na historiografia da Antiguidade grega, mas em todo o campo historiográfico.

A crença e o crer: analogias entre Vernant e Bourdieu

Qualquer elemento que esteja vinculado à religiosidade, em todos os períodos da história, figura-se como objeto de complexa compreensão. Quando esses objetos se encontram em um tempo distante, como é o caso da contemporaneidade em relação à Antiguidade grega, tal complexidade é potencializada, aumentando assim a dificuldade de inteligência. Um dos intelectuais que se arriscaram neste campo, conquistando grandioso prestígio, é o historiador, filósofo e antropólogo Jean-Pierre Vernant. Como poucos, Vernant adentrou nessa área e, em seu desenvolvimento acadêmico, cada vez mais se preocupou com a *forma de adesão* peculiar à religiosidade grega, mais especificamente às modalidades e

¹⁰ O “indivíduo”, *stricto sensu* (indivíduo estreito, reduzido), faz referência ao papel que desempenha no(s) seu(s) grupo(s), ao valor que lhe é reconhecido, em relativa autonomia face ao enquadramento institucional em que vive. Para localizar a presença do indivíduo na Grécia, Vernant concebia três vias de acesso: valorização do indivíduo na sua singularidade; o indivíduo e sua esfera pessoal: o domínio do privado; a emergência do indivíduo nas instituições sociais que pelo seu próprio funcionamento acabaram por lhe destinar, na época clássica, um lugar central.

¹¹ O “eu” não é nem delimitado, nem unificado: é um campo aberto de forças múltiplas. Essa experiência é orientada para o exterior, não para o interior. Enquanto o indivíduo procura-se a si mesmo e encontra-se nos outros, projetando-se também naquilo que realiza e sem levar em consideração aquilo que está na consciência. No sujeito a introspecção não existe, pois o sujeito não constitui um sujeito interior fechado no qual tem que penetrar para se encontrar ou se descobrir. O sujeito é extrovertido. Sua consciência de si é existencial. A consciência está agarrada ao exterior. Contudo, pela observação de si, os exercícios e as provocações que impõe a si mesmo, e pelo exemplo dos outros, o homem deve encontrar as formas de se dominar sem ser escravo de outros nem de si mesmo. A isso que se liga a noção do eu, como a busca de Deus, sendo ambas duas dimensões de uma mesma experiência solitária.

¹² RICOEUR, Paul; VEYNE, Paul; VERNANT, Jean-Pierre. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1987. 144 p.

funções do crer e da crença relativamente a outros tipos de “atitudes intelectuais” (1987: 115).¹³

Em seu percurso intelectual, Vernant foi imensamente influenciado pelo filólogo Georges Dumézil, pelo psicólogo Ignace Meyerson e, como já dito, pelo estruturalista Claude Lévi-Strauss,¹⁴ principalmente em seus estudos sobre a estrutura do mito. É a isso que está ligada a problemática em questão. Mesmo com declarada preocupação sociológica, quando desenvolve suas reflexões sobre as noções citadas, o historiador não se desvincula das mencionadas escolas. Ele está atento às *funções sociais dos objetos* de seus estudos; contudo, tais funcionalidades adquirem sentido apenas a partir das relações entre os elementos internos dos discursos – que, no caso, configuram uma linguagem peculiar a um campo específico – e seu papel no interior dos campos que a constituem.

Como é exemplificado no artigo em que trata sobre o assunto, *Formes de croyance et de rationalité en Grèce Ancienne*, Vernant fala da *Peitho* (persuasão) como uma noção que designa uma divindade caracterizada por ser uma potência religiosa que se expressava nas instituições democráticas. No entanto, tal crença perde seu caráter religioso quando é indicada a “atitude intelectual” que a acompanha, o discurso argumentativo. Mesmo que junto à argumentação estivesse a força quase mágica da persuasão, a crença que envolvia a *Peitho* se conformava ao campo de atuação do discurso argumentativo dos sofistas. Ligando-se a este sujeito/personagem, “a *peitho* operava sobre as questões humanas no nível político, jurídico ou pessoal” (1987: 121), e sua função é compreendida em favor da busca pelo poder nas esferas social e política, mas não na religiosa.

[...] temos um discurso argumentado, que resulta em uma crença de outro tipo. Aliás, este campo, que é um campo simbólico, valoriza a *pessoa*¹⁵ do sofista, seu tipo de discurso e seus procedimentos intelectuais porque eles dão um certo poder social [...]. Logo, prestígio e poder se entrelaçam neste tipo de crença ligada a uma modalidade particular de discurso argumentado (VERNANT, 1987: 122).

Os sentidos das crenças dos inúmeros campos, sua função social, desse modo, surgem por meio das articulações internas das respectivas linguagens peculiares aos campos (VERNANT, 1999: 154).¹⁶ Crença e racionalidade¹⁷ coexistem (1987: 123), mas, segundo

¹³ VERNANT, J-P. *Formes de croyance et de rationalité en Grèce ancienne. Archives de Sciences Sociales des Religions*. v. 63, n. 1, p.115-123. 1987.

¹⁴ Além de ter sido discípulo do eminente historiador da Antiguidade Grega, Louis Gernet.

¹⁵ Grifo meu. Aqui Vernant faz referência a uma de suas categorias.

¹⁶ VERNANT, J-P. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympo, 1999. 221 p.

¹⁷ Vernant chama de *racionalidade* todo conjunto de elementos linguísticos que caracterizam uma linguagem, inclusive o mito, de modo a atentar à lógica específica de cada uma delas.

Vernant, é a última que determina a modalidade da primeira. Entretanto, para esclarecer melhor seu posicionamento, é viável colocar em pauta duas perguntas feitas por ele e que ajudam a entender melhor o *crer* e a *crença* na Grécia.

“Onde habita o *crer*?” Na realização dos inúmeros rituais que tinham que ser cumpridos pelo homem para que ele pudesse ser e se sentir grego. Regras que são ao mesmo tempo sociais, políticas e domésticas e também apresentam aspectos religiosos. O *crer*, como ato de fé, é indissociável das práticas cotidianas, e as crenças, conseqüentemente, ligam-se a tais práticas. Contudo, “o que vem a ser crença?” É tudo aquilo que se conta por meio das narrativas, diz Vernant (1987: 117). A crença religiosa na Grécia Antiga seria aquela composta pela linguagem do mito e que dava inteligibilidade aos rituais e informavam o *crer*.

Assim, *crer* e *crença* são esferas do universo religioso que se complementam na medida em que o homem religioso se forma. Na verdade, o *crer* difere fundamentalmente da *crença* a partir do entendimento que Vernant faz, respectivamente, da *crença* enquanto função da linguagem e do *crer* enquanto ato. Mesmo ele afirmando que “as *crenças* acontecem com as práticas”, ou seja, com o *crer*, acaba separando as práticas cotidianas da linguagem que lhe é inerente e assim dissocia a forma da ação do sujeito das substâncias intelectivas que lhe conferem sentido.

Portanto, a problemática que se coloca é como se pode separar aquilo que sociologicamente, ou até em outros setores do saber, afirma-se como indissociável. As disposições internas dos indivíduos não conseguem dissociar a prática e a esfera simbólica que acompanha essa prática, mesmo que muitas vezes seu sentido se esconda na penumbra da consciência do sujeito. Ora, como afirma Pierre Bourdieu, todas as práticas são classificáveis e só são porque possuem material simbólico para que isso seja possível. É a isso que se liga a noção de *habitus* como “princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação (*principium divisionis*) de tais práticas” (BOURDIEU, 2007: 162).¹⁸ Por isso é que o sujeito, detentor de determinado *habitus*, tem a capacidade de produzir e reproduzir práticas e objetos classificáveis, além de diferenciar e de apreciar essas práticas e seus produtos.

¹⁸ BOURDIEU, Pierre. O *habitus* e o espaço dos estilos de vida. In: *A distinção*. São Paulo: Zouk, 2007. p. 163-211.

Crer e crença são faces de uma mesma moeda. Os ritos, os quais Vernant associa ao crer,¹⁹ são entendidos tanto como os cultos institucionalizados pelo Estado quanto como pela tradição. Assim, ele afirma:

Crer, neste caso, é cumprir um certo número de atos durante o dia ou durante o ano, como festas que são fixadas pelo calendário, os atos da vida cotidiana, a forma como me alimento, como me caso, como vou viajar, como tomo certas decisões domésticas e que também possuem um caráter religioso (1987: 116).

Não obstante, podemos compreender esses ritos difusos no cotidiano como regularidades que possuem valor religioso e que ratificam, para o grego, a legalidade piedosa necessária ao viver social. Fosse aquele efetivado pelo Estado publicamente ou na particularidade individual ou familiar, os ritos gregos eram aquilo que refundava a legalidade sociopolítica²⁰ na esfera do tradicional, dos costumes ancestrais. Por isso, é preciso compreender o rito através de uma abrangência maior, que inclua a linguagem mítica (ou outras linguagens a calhar) como segmento inerente da *ação do sujeito*, o qual é *agente* não apenas do ato, mas também da teorização. Portanto, mesmo entendendo a perspectiva de Vernant – principalmente valorizando as contribuições alcançadas por ela –, o enfoque no agente como detentor de *habitus*, que correlaciona regras e símbolos sociais à situação vigente,²¹ é fundamental para que se entenda o funcionamento da sociedade grega antiga.

Ao alocar a existência de campos diversos na sociedade grega – onde cada um deles responderia ao mesmo tempo às instituições, a um funcionamento social, à procura de determinados poderes e prestígios sempre por meio de discursos, de racionalidades e de crenças (1987: 123) –, Vernant se abre ao diálogo entre sua noção de *campo* e aquela desenvolvida pela sociologia de Pierre Bourdieu.

Para o historiador, contudo, o campo seria *a fortiori*, constituir-se-ia pelas articulações entre os elementos discursivos que comporiam uma linguagem. Ele próprio assume que deixa de lado a questão da gênese, no campo da crença e no campo da vida social grega, dos tipos de pensamento (VERNANT, 1987: 120-121). Entretanto, para Bourdieu o

¹⁹ Vernant associa aos ritos o “ato de acreditar” nas potências divinas e nos saberes relacionados a elas, devido à importância do rito na instauração do homem na legalidade social, pois o *crer* estava ligado à piedade – comportamento fundamental para a sociabilidade grega –, sua transgressão resultaria em acusações e penas como a de Anaxágoras ou a de Sócrates. Portanto, a prática dos ritos, para Vernant, seria a adesão necessária ao comportamento religioso exigido pela sociedade na Grécia Antiga.

²⁰ Pois se referia à *politeia*, conceito que era inerente à ideia de prática da cidadania na *pólis*.

²¹ Como é demonstrado em “O *habitus* e o espaço dos estilos de vida”, obra na qual Bourdieu homologa práticas corriqueiras, como, por exemplo, as maneiras de se alimentar de grupos sociais opostos da sociedade francesa, como as classes populares e burguesas. (In: *A Distinção*. São Paulo: Zouk, 2007).

campo é *opus operatum*, ou seja, tem origem na divisão do trabalho e constitui-se pelas ações dos sujeitos, sendo por isso dinâmico e se atualizando constantemente a cada situação.

Tudo isso vislumbrado até aqui, conseqüentemente, indica a importância do sujeito como agente historiográfico para a compreensão da história. As ideias de campo e de *habitus* bourdieunianas, dessa forma, mostram-se de extrema utilidade para a inteligibilidade da ação do sujeito na construção da vida social e cultural. Na verdade, grosso modo, aquilo que diferencia as duas posturas é a crítica feita por Bourdieu à perspectiva linguística, mesma perspectiva que, como já foi dito, influenciou enormemente Vernant. O princípio desse questionamento está na recusa pela Linguística em tratar a linguagem como um *instrumento de ação*, mas sim como um objeto de intelecção. A linguagem, por esta via, seria instrumento dos agentes sociais que a usariam em suas vivências, pelos mais variados espaços e de acordo com suas intenções e situações que, porventura, venham a estar expostos. Por conseguinte, Bourdieu acaba submetendo à crítica outros conceitos e oferece dessa forma as linhas gerais de sua teoria sobre o “mercado de bens linguísticos”, cujas noções essenciais são: aceitabilidade ou língua legítima, relações de força simbólica, questão do valor e poder do discurso e, por fim, capital simbólico.

Tendo como foco a ação do sujeito, Bourdieu caracteriza o conceito caro a este trabalho que é a ideia de capital simbólico, também chamado pelo sociólogo de *competência prática*.

A competência prática é adquirida em situação, na prática: o que é adquirido é, inseparavelmente, o domínio prático da linguagem e o domínio prático das situações, que permitem produzir o discurso adequado em situação adequada. A intenção expressiva, a maneira de realizá-la e as condições de sua realização são indissociáveis (BOURDIEU, 1977: 18).²²

Dessa forma, a *competência prática* se emprega em um mercado de bens linguísticos, em um campo constituído por sujeitos que se posicionam em variados níveis distintivos com proximidades aos polos produtor e consumidor desses bens, os quais estabelecem a dinâmica da produção dos objetos simbólicos.

Neste ponto é que se pode estabelecer em outros traços, sob o olhar da sociologia bourdieuniana, o *crer* e a *crença*. Com esta perspectiva, crer e crença não seriam dissociados; pelo contrário, a inerência entre regra e simbolismo, ligada à relação dialética entre o *habitus* (do sujeito) e a situação, levaria ao entendimento da crença como produto da

²² BOURDIEU, Pierre. L'économie des échanges linguistiques. *Persée*. v. 34, n. 1, p.17-34. 1977.

dinâmica do mercado e o crer como prática estruturadora desse produto. A crença se constituiria pelos simbolismos proporcionados pelos discursos e, em relação à disputa de poderes e prestígios,²³ estaria mais vinculada às questões referentes às estratégias do campo do que, como menciona Vernant, às funções sociais determinadas por uma lógica interna aos discursos.²⁴ Assim, às estratégias que a lógica da disputa social – entendidas como relações de distinção entre campos ou agentes – impõe aos sujeitos se ligam os demais conceitos já citados: respectivamente, relações de força simbólicas, valor e poder do discurso e aceitabilidade da fala.

Demóstenes e o uso da Díken: um exemplo de caso

Através de Demóstenes (384-322 a.C.), proeminente orador grego, exemplifica-se bem a aplicabilidade dos pressupostos bourdieunianos nas práticas sociais da Grécia Antiga. Em seu discurso *Contra Aristogiton*, o eloquente orador acusa Aristogiton muito possivelmente, tendo como base pequenos indícios observados no texto, na Helieia²⁵ perante os jurados escolhidos para comporem esta assembleia. O discurso feito por Demóstenes (mesmo, talvez, não sendo ele que o tenha proferido) contra o respectivo réu denunciava este como um inimigo dos mais audaciosos de sua tão estimada república ateniense, o qual, tendo cometido infrações prévias e se recusado a pagar as correspondentes multas, foi visto pelo acusador como digno de sofrer a pena máxima – a morte – para que a cidade pudesse expurgar tal mácula. Entretanto, o discurso, tendo em vista as articulações de seus elementos internos, em vez de nos indicar qualquer função social específica, proporciona indícios que nos fazem compreender os rituais realizados no campo político, mais particularmente em seu setor judiciário, para que seu funcionamento fosse possível.

Nessa situação, há necessidade de considerar traços fundamentais que levem a vislumbrar algumas regras gerais do judiciário ateniense. Em primeiro lugar, o espaço da

²³ Jean-Pierre Vernant atenta para a questão do poder e do prestígio na sociedade grega na página 122 do artigo de 1987, “Formes de croyance et de rationalité en Grèce Ancienne”.

²⁴ Como afirma Pierre Bourdieu, “a força de um discurso depende menos das suas propriedades intrínsecas do que da força mobilizadora (exterior) que ele exerce, quer dizer, do grau em que ele é reconhecido por um grupo numeroso e poderoso que se reconhece nele e de que ele exprime os interesses” (In: *O poder simbólico*; Lisboa: Difel, 1989. p. 183).

²⁵ Era na Helieia que era julgada a maioria dos processos, pois, no que tange aos assuntos políticos, o povo ateniense era soberano em matéria judiciária. Assim, anualmente, os arcontes sorteavam seis mil jurados dentre todos os cidadãos com mais de 30 anos. Depois de escolhidos, os heliastas prestavam juramento. O número de heliastas convocados para cada julgamento era determinado pelo magistrado que efetuava a instrução do processo e escolhido mediante a importância da causa em julgamento. A Heleia, tal como estava organizada, apresentava graves inconvenientes, já que os jurados formavam uma assembleia muito numerosa, com escassa competência e facilmente impressionável.

legalidade em Atenas, como em toda a Grécia, dentro de suas peculiaridades, abrangia os setores tanto do direito positivo²⁶ como o da tradição. Era a união dessas duas seções em um mesmo plano que caracterizava os *nomois*, costumes ancestrais gregos institucionalizados pela *pólis*. Esse vínculo era possibilitado fundamentalmente pela religiosidade grega, e suas correlações permeavam toda a galáxia dos espaços sociais da Grécia. Todos eles possuíam orientações que de alguma forma participavam dessa complexa dinâmica, a qual erigiu e marcou enormemente a alteridade da identidade grega.

Na Grécia Antiga, o campo político e o religioso se inter-relacionavam de modo que o primeiro, sendo construído sob a base simbólica religiosa, acabava legitimado pelo segundo. Era o enraizamento na tradição que fazia com que na sociedade grega o direito consuetudinário – entendido aqui pela dinâmica comportamental que envolve as noções polares de puro e impuro – e o direito positivo – conjunto de normas instauradas verticalmente pela *pólis* – fossem tão inerentes entre si, desenhando-os como faces diferentes de uma mesma moeda. Dessa maneira, as ações dos sujeitos no interior do campo judiciário tinham que ter por base essas considerações. O sentido último de toda ação na *pólis*, em última instância, sempre carregava fortes denotações ou conotações morais, já que boa parte das práticas era atravessada pela tradição.

Por essa via é que devemos compreender algumas ritualidades efetuadas no palco das instituições judiciárias atenienses. Inúmeras práticas serviam para que os agentes se inscrevessem nessa intrincada ordem social, e é a esse elo que a *crença* – enquanto objeto simbólico estruturado – e o *crer* – como prática estruturadora da crença – mostram-se importantes para a sociedade grega. Na citação que se segue, há a apropriação de uma *crença* por parte do orador que, ao usá-la, instaura sua posição naquele espaço competente, além de angariar força persuasiva ao seu discurso para que sua intenção, sua estratégia de ação, fosse alcançada satisfatoriamente.

[...] é necessário pronunciar, neste dia, sob as luzes de vossas consciências, corrigindo os abusos e as desordens no que respeita as leis, amigas da justiça e preocupação dos governos, e a própria Justiça [*Diken*], venerável e inexorável, que Orfeu, aquele poeta ilustre que nos ensinou os mais santos mistérios, representa sentada próxima a Zeus Tronon, para observar todas as ações dos mortais. Pronunciem então como estando sob seus olhos e tomando guarda para que nada seja feito de indigno a esta deusa, como prezam os oráculos; vós que a sorte honrou com a função de juízes, que constituís a guarda da honra, dos direitos, dos interesses de todos os cidadãos e por entre as mãos daqueles entregais hoje este depósito precioso, selado por juramento em nome das leis, do governo e da pátria (DEMOSTHÈNES; 10 e 11).²⁷

²⁶ Entendendo por direito positivo o conjunto de normas de caráter obrigatório impostas pelo governo da *pólis*.

²⁷ Démosthène. *Contre Aristogiton*. Paris, Verdière, 1820.

O orador traz à tona, provavelmente, a representação órfica do mito da justiça divina. Obviamente, esse mito teve sua gênese em algum círculo órfico, mas sua difusão por Atenas em meados do século IV a.C., como atesta o próprio Platão nas *Leis*²⁸ ao falar da justiça divina cuja implacabilidade lançaria duras penas a todos os mortais de conduta condenável. A adesão a essa crença, principalmente na última metade do quarto século a.C., como atestam alguns discursos da época (entre eles o epicurismo), oferece ao eloquente orador um valoroso instrumento persuasivo de sua fala na Helieia.

Nessa conjuntura é que se pode utilizar o conceitual de Pierre Bourdieu. A apropriação da crença mitológica pelo orador (agente) com explícitos fins dentro do campo judiciário e a grande probabilidade que o valor social inerente a essa crença tem em *mobilizar* os juízes da Assembleia levam o locutor de Demóstenes a assumir a *competência* da situação e, ao mesmo tempo em que refunda (justifica) a ocasião pela autoridade simbólica que tal crença exerce nesse espaço, adquire força para o embate argumentativo, proporcionando-lhe certo poder simbólico perante aqueles que o ouvem. A Assembleia era o palco por excelência das relações de forças internas entre os agentes do campo político, que traçavam estratégias junto a seus grupos, buscando o acúmulo de poder na sociedade.

Nesse sentido, eram as ritualidades, regularidades que instauravam comportamentos sociais em uma legalidade na qual a religiosidade era imprescindível, que caracterizariam a noção do *crer* levando em consideração o prisma bourdieuniano. Vernant menciona, na introdução de seu citado artigo, que podemos entender a religião grega como “uma forma de adesão particular que não é aquela que encontramos em outros campos” (1987: 115). Portanto, de acordo com ele, a prática religiosa estaria ligada à adesão dos agentes às crenças relativas às potências divinas ou saberes que envolviam esses objetos. Assim, a adesão, como apropriação ou aceitação, desse simbolismo religioso seria o que caracterizaria o *crer* enquanto prática. Aos *modos do crer* se ligariam, dessa forma, as *estratégias* de produção, apropriação e consumo das crenças religiosas. Demóstenes acreditava no mito da Justiça órfica simplesmente por tê-la usado em dado espaço, mesmo se em sua subjetividade não possuísse convicção de fato sobre a real existência ou providência dessa divindade.

²⁸ Livro X, 904-905.

Segundo Bourdieu, toda relação de força simbólica é uma relação de *autoridade-crença* e todos aqueles que produzem e reproduzem tal relação, sejam eles produtores, apropriadores ou apenas consumidores desses bens simbólicos, *creem*. Com esta visão, mesmo o Protágoras pintado por Platão, sofista célebre e ateísta assumido, pode ser considerado um crente na medida em que o próprio utiliza-se do mito de Prometeu para expor uma de suas perspectivas políticas, já que adere a uma crença com a intenção de cooptar capital para se fazer ouvido.²⁹

Conclusão

A máxima cartesiana, que privilegia o subjetivismo na compreensão da realidade objetiva, incita o homem ao intelectualismo, fazendo-o esquecer a simplicidade de sua existência concreta – o seu corpo. As ideias humanas transcendem os limites orgânicos de sua mente através das materializações de suas expressões e, conseqüentemente, pela comunicação. Em todo estudo, tem-se que imaginar o sujeito através de suas práticas, utilizando as linguagens e os discursos, produzindo representações, absorvendo valores e regras, de maneira individual ou coletivamente.

Por mais que seja nas fontes, mormente escritas, que o historiador busque a reconstrução do passado, não podendo observar diretamente o corpo do homem antigo, medieval e até mesmo das últimas gerações, ele tem que projetar tal concretude através das pistas que analisa nas próprias fontes. Assim como comparou Carlo Ginzburg em *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*,³⁰ o trabalho do historiador tem que ser como o de Sherlock Holmes, isto é, investigar os indícios imperceptíveis para, em vez de descobrir o culpado pelo crime, projetar o passado no presente. É através dessa projeção que a história cria vida, como quando Veyne compara o historiador a um ficcionista que utiliza metodologia científica, e os sujeitos são os personagens desta história.

Entrementes, por meio de um breve diálogo estabelecido entre Jean-Pierre Vernant e algumas notas de Pierre Bourdieu, tornou-se possível conceber uma mudança de perspectiva em relação às noções de *crença* e de *crer* concebidas pelo estudioso da Grécia Antiga. *Crer e crença*, a partir desse trabalho, mostram-se como conceitos que não apenas caminham juntos, mas são inerentes um ao outro. A *crença*, portanto, é o objeto por meio do

²⁹ Ver o *Protagoras* de Platão, 320 D.

³⁰ GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 288p.

qual o crente adere a determinada esfera do religioso. Ao passo que o *crer* é a própria adesão concebida em sua prática social e que está associada ao “uso” de determinada *crença*. No entanto, essa visão somente é possível se aderirmos à ideia de *competência* enquanto definição de linguagem de autoridade, cujos “simbolismos são dotados de valores”, como o poder de impor a recepção da expressão discursiva. Não permitindo, assim como faz a Linguística, reduzir a relação de força simbólica, baseada em uma relação de autoridade-crença, em uma operação intelectual de cifração-decifração. A sociologia de Pierre Bourdieu, desse modo, mostra-se como ponto a somar na produção de conhecimento historiográfico sobre a Antiguidade de maneira geral, mesmo com todo seu instrumental “economicista”.³¹

³¹ Outras obras de referência para este trabalho são: BOURDIEU, Pierre. Le sens pratique. In: *Revue française de sociologie*. V. 22, n. 4, p. 636-642. 1981; BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: *O poder simbólico*; Lisboa: Difel, 1989; CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. v. 11, n. 5, p. 173-191. 1991; VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro, 1990; VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Campinas: PAPIRUS, 1992; VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1999.