

FORMAS DE PENSAR A SOCIEDADE: O CONCEITO DE HABITUS, CAMPOS E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA EM BOURDIEU

RAFAEL BENEDITO DE SOUZA*

Resumo: Este artigo tem o objetivo de esclarecer os conceitos utilizados pelo sociólogo francês Pierre Félix Bourdieu e entender como esses conceitos são úteis como uma importante teoria para pensar as relações sociais dentro do campo acadêmico das ciências humanas. Na primeira parte, buscaremos analisar os conceitos de “campo”, “*habitus*”, “capital simbólico” e “violência simbólica”, propostos por Bourdieu durante sua extensa obra. Na segunda parte, buscaremos fazer uma comparação das teorias de Bourdieu com o marxismo segundo a análise marxista proposta pelo sociólogo norte-americano Michael Burawoy¹. Por último, uma rápida análise da possibilidade de utilização dos conceitos de Bourdieu no campo historiográfico, visando ao tema do meu projeto de pesquisa sobre o movimento operário e imprensa anarquista na primeira república.

Palavras chaves: *Bourdieu; marxismo; teoria.*

Abstract: This Article aims clarify the concepts used by the French sociologist Pierre Bourdieu and understand how these concepts are useful as an important theory to think about social relations in the academic field of the humanities. In the first part, we try to analyze the concepts “field”, “*habitus*”, “capital symbolic” and “violence symbolic” proposed by Bourdieu for his extensive work. In the second part, we try to make a comparison of the theories of Bourdieu with Marxism according to Marxist analysis proposed by American sociologist Michael Burawoy. Finally, a quick examination of the use of the concepts of Bourdieu in the field of historiography, targeting the topic of my research project on the labor movement and anarchist press in the first republic.

Keywords: *Bourdieu; marxism; theory.*

Artigo recebido em 22 de Novembro de 2013 e aprovado para publicação em 10 de Fevereiro de 2014.

* Mestrando pelo programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

E-mail: rafael.atos@hotmail.com

¹ Nascido em 1948, é professor de Sociologia da Universidade da Califórnia (Berkeley).

Bourdieu e a teoria crítica.

Pierre Bourdieu, como é costumeiramente chamado, nasceu na França em agosto de 1930 e morreu em 2002, vítima de câncer. Formado em filosofia, despertou o interesse pela antropologia em seus estudos sobre a guerra anticolonialista na Argélia, onde esteve durante os conflitos de independência. Bourdieu tinha sido enviado pelo governo francês à Argélia na missão de pacificação por ‘motivos disciplinares’, pois, sendo convocado para a guerra, se mostrava rebelde à autoridade militar. Quando voltou à França, deu aulas de Sociologia em universidades como *Sorbonne* e *Universidade de Lille*, tornando-se depois diretor de Estudos da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (WACQUANT, 2002: 98).

Apesar da Teoria de Bourdieu ser recente, é considerado e tratado como um clássico pela Academia (não só pelo campo sociológico, mas também na história, filosofia, etc.). Uma grande preocupação em seu pensamento expressada em diversas de suas obras é entender os mecanismos de reprodução das desigualdades sociais. Para tal, Bourdieu utiliza os conceitos de “campos”, “*habitus*”, “violência simbólica” e “capital simbólico”.

Como fala o Sociólogo Renato Ortiz², “A Problemática teórica dos escritos de Bourdieu repousa essencialmente sobre a questão da mediação entre o agente social e a sociedade” (ORTIZ, 1983: 8). Essas mediações estão expostas nos conceitos citados a cima. A teoria de Bourdieu se mostra um campo rico para a produção do conhecimento histórico, sociológico, filosófico, etc. Para a construção de um conhecimento que trata de pensar o papel do homem na sociedade. Sobre o quanto este homem é independente e livre para atuar no meio em que está inserido e onde ele se encontra limitado por forças externas.

Poder simbólico e violência simbólica

Começamos aqui por um conceito utilizado por Bourdieu em diversas obras suas: O poder simbólico. O poder simbólico para Bourdieu é o poder oculto. Diferente de uma noção de poder que estaria diretamente ligado ao Estado ou a algum aparelho de repressão claramente identificado e reconhecido como tal, o poder simbólico é aquele que não se mostra como um poder, não aparenta ser um meio de coerção, é o poder em que o indivíduo não sabe ou não se apercebe que está sendo dominado. No capítulo 1 de seu livro, *O Poder Simbólico*,

² Doutor em Sociologia e Antropologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG.

Bourdieu define o poder simbólico como “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989: 7).

No mesmo livro, Bourdieu apresenta uma análise estrutural das formas simbólicas. Em um exercício dialético ele tira duas sínteses. Sua primeira síntese diz:

Os ‘sistemas simbólicos’, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder Simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, ‘uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências. (BOURDIEU, 1989: 9)

O que Bourdieu quer dizer é que uma estrutura só pode ser estruturante porque é estruturada. Darei um exemplo. Uma estrutura como a imprensa, ou mais especificamente, a mídia. Ela busca estruturar a sociedade, ou pelo menos uma parcela da sociedade de acordo com sua própria estrutura. Quando a mídia passa, ou vende uma ideia à sociedade, ela está estruturando. Se formos pensar nas grandes corporações midiáticas, elas estão estruturadas de acordo com a ideologia dominante, que é a ideologia da classe dominante. Esta então é a primeira síntese: Os sistemas simbólicos exercem poder através de estruturas estruturantes estruturadas.

Em sua segunda síntese, Bourdieu nos diz que essas estruturas servem como instrumentos de dominação. Impõem uma ideologia à classe dominada. A violência simbólica é exercida pelo poder simbólico. Segundo as palavras do próprio Bourdieu:

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’(BOURDIEU, 1989: 11).

Os sistemas simbólicos servem como meios de dominação. A ideologia passada para a sociedade através dos meios simbólicos de dominação é passada como desinteressada, ou seja, como se não fosse uma ideologia ou instrumento de dominação, quando na verdade é de interesse da classe produtora dessa ideologia, a classe dominante.

A classe dominante não possui o poder só por possuir o Estado ou o uso legal da violência física (por meio da polícia, das forças armadas, etc.), mas também por possuir o monopólio da violência simbólica. A ideologia dominante é tida como naturalizada. Os dominados não sabem que são vítimas de uma “violência simbólica”.

As ideologias, por oposição ao mito, produto colectivo e colectivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. (BOURDIEU, 1989: 10)

Essa cultura dominante é tida por naturalizada pelos dominados através do que Bourdieu chama de *habitus*, do qual falarei adiante.

O *habitus* e a dominação simbólica

O *habitus* para Bourdieu seria a incorporação das estruturas sociais em um indivíduo ou em um determinado grupo. Esse *habitus* é adquirido de acordo com a posição social do indivíduo, de acordo com o campo em que está inserido, e que permite ao indivíduo formar posições sobre os diferentes aspectos da sociedade. É o que determina o “gosto” do indivíduo. Esse “gosto” por determinada coisa, como um quadro de arte, uma música, um livro, etc., é tida pelo indivíduo como totalmente pessoal, inteiramente subjetivo. Como diz o ditado popular: “gosto não se discute”. Porém, esse “gosto” é na verdade moldado pelo *habitus*, foi adquirido pelo indivíduo que pertence a um determinado campo, sem ele mesmo se dar conta disso. Segundo Bourdieu, “o *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em conjunto unívoco de escolhas, de bens, de práticas.” (BOURDIEU, 1996: 21)

E prossegue,

O *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas – o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes ao do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem a diferença entre o que é o bom ou é mau, entre o bem e o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar, etc., mas elas não são as mesmas. Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro. (BOURDIEU, 1996: 22)

O *habitus* são as estruturas estruturantes estruturadas introspectadas no indivíduo que o permite agir no mundo. Assim, o *habitus* estabelece a ligação entre a sociedade e o indivíduo, onde estão fundidas as condições objetivas e subjetivas. Nosso *habitus* é adquirido desde a mais tenra idade. Reproduzida primeiramente na estrutura

familiar, reproduzindo as condições de classe nessa família. Outras estruturas como a escola e igreja também servem para adquirirmos nosso *habitus* específico, que dirá nosso lugar no mundo e o modo de enxergá-lo. Porém, o *habitus* não é imutável. Pode sofrer alterações com novas experiências obtidas pelo sujeito.

Princípio de uma autonomia real em relação às determinações imediatas da “situação”, o *habitus* não é por isto uma espécie de essência a-histórica, cuja existência seria o seu desenvolvimento, enfim destino definido uma vez por todas. Os ajustamentos que são incessantemente impostos pelas necessidades de adaptação às situações novas e imprevisas podem determinar transformações duráveis do *habitus*, mas dentro de certos limites: entre outras razões porque o *habitus* define a percepção da situação que o determina. (BOURDIEU, 1986: 106)

O conceito de *habitus* em Bourdieu é importante, pois nos ajuda a escapar de uma dupla cilada. Primeiramente ele nega a concepção liberal do homem, em que o homem é totalmente livre, dotado de uma consciência plena e capaz de medir todos os seus atos, sendo assim totalmente responsável por seus atos, “gostos”, e que o homem seja totalmente racional em suas escolhas e racionalize tudo. Em segundo lugar, também foge de uma perspectiva do determinismo estruturalista em cujo o homem responde apenas a um mecanismo estrutural da sociedade.

O *habitus* ainda é um meio de reprodução da existência das classes. Como diz o próprio Bourdieu,

Estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também estrutura estruturada: o princípio de divisão em classes lógicas que organiza a percepção do mundo social é, por sua vez, o produto da incorporação da divisão em classes sociais. (BOURDIEU, 2007: 196)

O pertencer a uma classe está incorporado no sujeito através do *habitus*. Essa incorporação se dá mediante relações sociais entre os sujeitos. A identidade social se afirma pela diferença. Essa diferenciação de acordo com as estruturas (como alto/ baixo, rico/ pobre) se impõe como princípios geradores de práticas. O *habitus* é tido como naturalizados pelos agentes sociais, sendo desta forma utilizado como meio de classificação pelos dominantes. Assim, são classificados como *habitus* “vulgares”, “distintos”, etc. Essa classificação toma importância quando se trata da distribuição dos capitais simbólicos, como veremos mais à frente.

Com o conceito de *habitus*, Bourdieu critica uma perspectiva estruturalista onde não se permita pensar uma autonomia dos campos e não leva em conta certa autonomia dos agentes envolvidos. Bourdieu entende os campos como estruturas próprias, que seguem, cada um, uma lógica própria. Falarei sobre isso mais adiante. Ele analisa os diferentes campos

da sociedade como um jogo no qual o indivíduo está inserido. O indivíduo dá valor a esse jogo, conhece as regras do jogo e reconhece que vale a pena ser jogado. Isso é o que Bourdieu chama de *Illusio*. (BOURDIEU, 1996: 139)

Esse jogo só é interessante porque o jogador está estruturado a reconhecê-lo como interessante, por meio de estruturas que são externas a ele, através de seu *habitus* adquirido. Esta então é a relação entre a vontade de sujeito em jogar (subjetivismo) ao mesmo tempo em que herdou isso de uma estrutura, da sociedade da qual está inserido (objetivismo).

Desta forma, o *habitus* nos serve como um conceito que devolve ao indivíduo o seu papel na história. Porém, ele pode fazer história, transformar e criar a história a partir de seu *habitus*, a partir do campo em que está inserido de acordo com as regras do jogo. Por intermédio de estratégias do jogo, dentro da lógica do campo. O *habitus* não é simplesmente a reprodução das estruturas. Podemos pensar melhor sobre isso ao entendermos o conceito de campo e da resistência dentro do campo.

Campo e capital simbólico.

Utilizando o linguajar de Bourdieu, os campos seriam “microcosmos relativamente autônomos.” (BOURDIEU, 2004: 18) A noção de *Campo* foi cunhada por Bourdieu para escapar de dois tipos recorrentes de explicações: as explicações internalistas ou internas e as externalistas ou externas, como Bourdieu relata em *Os Usos Sociais da Ciência*. Neste livro, Bourdieu diz que as produções culturais como a filosofia, a ciência, a arte, a história, a literatura, etc., são objetos de análise. Assim, ao buscarem uma análise científica para essas produções, os que buscam uma explicação internalista defendem que para se entender um texto, uma obra literária, bastaria lê-la. Da mesma forma como para se entender um quadro de arte bastaria conhecer os aspectos expressos na própria arte.

Já os que são adeptos a uma explicação externalista, em que Bourdieu cita os marxistas como os principais defensores dessa corrente, defendem que para se conhecer uma obra seria necessário conhecer os aspectos externos, ou seja, meio onde foi produzido, saber qual classe social o autor da obra está inserido, buscar os aspectos econômicos que influenciaram a produção da obra, etc. Ao se tratar da ciência, muitos recorrem a uma das alternativas de explicação. A isso, Bourdieu chama de “erro do curto-circuito.” (BOURDIEU, 2004: 20)

O *campo* é um universo intermediário entre esses dois polos. São os “campos literário, artístico, jurídico ou científico, isto é, o universo no qual estão inseridos os agentes e

as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura ou a ciência. Esse universo é um mundo social como os outros, mas obedece a leis próprias” (BOURDIEU, 2004: 20).

Como já citado, o campo é um microcosmo autônomo. Utilizarei aqui um exemplo que Bourdieu também gosta de citar em seus livros: a Academia (Universidade). A Academia é um campo específico e dentro dela existem outros campos, como o campo histórico, sociológico, etc. A Academia é um campo que depende do macrocosmo, está submetida a leis sociais, como todos os outros campos, mas também possui uma lógica interna própria. Uma lógica interna que só é entendida por quem está dentro do campo, para quem possui o *habitus* desse campo, que é uma lógica diferente de outros campos, como por exemplo, o campo religioso ou artístico. Dentro desse campo está em jogo um capital específico que só tem valor para os que estão dentro do campo, dentro do jogo.

Cada campo impõe um preço de entrada tácito: ‘Que não entre aqui quem não for geômetra’, isto é, que ninguém entre aqui se não estiver pronto a morrer por um teorema. Se tivesse de resumir por meio de uma imagem tudo o que acabo de dizer sobre a noção de campo e sobre a *illusio*, que é tanto condição quanto produto do funcionamento do campo, evocaria uma escultura que se encontra na catedral de Auch, em Gers, sob os assentos do capítulo, e que representa dois monges lutando pelo bastão de prior. Em um mundo como o universo religioso, e sobretudo o universo monástico, que é o lugar por excelência do *Ausserweltlich*, do supra-mundano, do desinteresse no sentido ingênuo do termo, encontramos pessoas que lutam por um bastão que só tem valor para quem está no jogo, preso ao jogo. (BOURDIEU, 1996: 141)

Em cada campo está em jogo um capital específico, um capital que só faz sentido para quem está no jogo, quem conhece as regras, para quem tem um *habitus* ajustado a esse campo. Este capital específico é o capital simbólico. É comum em certo marxismo determinista tratar os campos como meramente reprodutores do sistema capitalista seguindo puramente a uma lógica econômica. Segundo esta análise, os grupos dominantes de uma determinada religião teriam somente um interesse econômico financeiro e exerceriam o poder para obter lucro. Da mesma forma, analisa-se uma pessoa que faz uma grande carreira acadêmica, acreditando que ela teria interesse estreitamente financeiro.

Em nível de comparação para melhor entendimento, trarei aqui um conceito que acho de certa forma semelhante à definição de campo, porém com diferenças de abordagens. Em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, o teórico francês, marxista-estruturalista, Louis Althusser buscavam entender como os Aparelhos ideológicos de Estado, como a Igreja, a Televisão, a Escola, etc., transmitiam a ideologia da classe dominante. Althusser não via esses aparelhos como campos específicos e relativamente autônomos. Não

entendia que o que estava em jogo em cada campo (ou Aparelho ideológico) era um capital específico do campo, não leva em conta a autonomia de cada campo. Assim, uma disputa em um campo busca sempre um interesse, um interesse que pode parecer desinteressado para quem não possui o *habitus* do campo, mas é valioso dentro do campo, é um capital simbólico específico que está em jogo. “Qualquer que seja o campo, ele é objeto de luta tanto em sua representação quanto em sua realidade. A diferença maior entre um campo e um jogo (...) é que o campo é um jogo no qual as regras do jogo elas próprias estão em jogo.” (BOURDIEU, 2004: 29)

Bourdieu analisa o grau de autonomia em um campo pela sua capacidade de *refratar*, que seria a capacidade do campo retraduzir de forma específica as pressões ou as demandas externas (BOURDIEU, 2004: 22). E quando os fatores externos transparecem dentro de um campo, como fatores econômicos e políticos, e onde os interesses do campo estão ligados a interesses externos, é onde o campo é mais dependente.

Agora me cabe apontar sobre o que seria o *capital simbólico*. Bourdieu entende o capital não somente como capital financeiro. É um capital simbólico o que tem valor em um determinado campo, um capital específico que é um ganho para quem faz parte de um determinado campo, podendo ser convertido ou não em capital econômico. É um capital acumulado por um indivíduo, não sendo necessariamente um capital financeiro. O capital simbólico pode ser um capital social, capital cultural, capital intelectual, etc.

O capital social são os contatos que adquirimos, as pessoas que nós conhecemos e que nos reconhecem como importantes no jogo. Contatos que podem ser revertidos, ou que podem nos ajudar a adquirir outro tipo de capital simbólico. O capital cultural ligado à cultura que possuímos, serve principalmente para distinguir sua origem social. Se você possui o capital da cultura erudita ou da cultura das classes sociais. Serve como meio de distinção para o indivíduo ser classificado perante a sociedade.

O capital intelectual está ligado ao conhecimento que cada um possui. E esse conhecimento pode ser adquirido por estudos próprios ou por meios institucionais, que são as escolas, faculdades, cursos que no final da etapa te dará um certificado ou diploma de conclusão. É um ritual social, em que você mostra para a sociedade por meios institucionais que você é apto para realizar determinada tarefa. Bourdieu chama isso de “*rito de investidura*.” (BOURDIEU, 2001: 298)

O capital simbólico é o que faz os outros nos reconhecerem como importantes, como bons jogadores. Bourdieu em *Razões Pascalinas* diz que todo o tipo de capital funciona como capital simbólico. O capital simbólico é um bem pessoal, subjetivo, mas só existe pelo

reconhecimento que o outro dá a ele, pelo valor social que ele tem, seja ele institucionalizado ou não. É esse capital que “nos livra da insignificância, como ausência de importância e de sentido” (BOURDIEU, 2001: 296). O grau de autonomia que o sujeito tem em relação ao campo, depende de quais e em que quantidade possui.

Marxismo e Pierre Bourdieu

Para melhor compreendermos as teorias de Bourdieu, utilizarei algumas críticas feitas pelo sociólogo norte-americano Michael Burawoy em seu livro *O Marxismo Encontra Bourdieu*. Neste livro, Burawoy demonstra as proximidades entre o marxismo e o pensamento de Bourdieu e também os limites encontrados por ele ao tentar aplicar a teoria de Bourdieu em determinadas análises sociais. Falarei aqui, porém, somente dos dois primeiros capítulos do livro, que comparam respectivamente o pensamento de Karl Marx e Gramsci com o de Bourdieu.

No primeiro capítulo, Burawoy faz uma comparação entre as ideias de Karl Marx com as de Bourdieu. Burawoy salienta que um problema na teoria de Karl Marx talvez seja que ele não teria elaborado uma teoria dos intelectuais. Ou seja, ele não refletiu como suas próprias ideias em relação à luta de classes e revolução comunista teriam influenciado no *habitus* e na maneira de pensar dos trabalhadores. “Conforme Bourdieu, os intelectuais marxistas projetam falsamente seus próprios *habitus* sobre a classe trabalhadora; com isso, iludem-se ao imaginar que os trabalhadores tenham disposições e aspirações revolucionárias.” (BURAWOY, 2010: 35)

Ou seja, enquanto Bourdieu analisa os intelectuais como um campo próprio, um campo específico de produção, Marx está interessado na sucessão histórica dos campos econômicos. Bourdieu não vê uma única forma de capital, mas uma série de capitais típicos de cada campo. Bourdieu se preocupa em como a cultura dominante imposta por meio da violência simbólica se mascara para esconder as contradições de classe.

Porém, se Bourdieu tratou de desenvolver as teorias de Marx ao pensar a sociedade dividida em campos e no poder da classe dominante exercida de modo simbólico, Burawoy critica Bourdieu por ele não se atentar para a questão da exploração. Para Burawoy, no capitalismo a relação entre produção e exploração é central.

A análise feita por Bourdieu dos campos sociais tende a colapsar essas duas relações (exploração e produção), reduzindo a divisão do trabalho à simples posse de um capital e, como isso, eclipsando a ideia da exploração que, pelo menos no esquema marxiano, conduzia à luta de classes. (BURAWOY, 2010: 37)

Burawoy cita o livro *As estruturas sociais da economia* de Bourdieu para defender seu argumento. O capital (econômico ou simbólico) determina a posição do agente no campo, que é conquistado e acumulado durante as lutas competitivas entre os mesmos agentes. Mas nada é falado por Bourdieu sobre os processos de exploração que podem vir a ocorrer durante esse processo acumulativo de capital. Sendo assim, o capital é mais uma relação entre capitalistas do que entre capitalistas e trabalhadores. Não existe então para Bourdieu uma exploração simbólica na relação entre dominantes e dominados, mas sim uma disputa para o domínio do campo.

No segundo capítulo, Burawoy relaciona as teorias de Gramsci com as de Bourdieu. Burawoy mostra ter encontrado uma maior proximidade entre o pensamento de Gramsci e Bourdieu. Os dois teóricos repudiam o determinismo histórico de Marx, desenvolvendo novas concepções sobre a luta de classes. Burawoy diz que o que Gramsci chamou de superestruturas do capitalismo, Bourdieu chama de dominação simbólica.

Ambos (Gramsci e Bourdieu) deram pouca importância à economia para se concentrarem nos efeitos dela. Num sentido mais afirmativo, ambos se interessaram principalmente por questões ligadas à dominação e à reprodução da dominação. Eles estavam preocupados em compreender a ação dentro da lógica de coações e de restrições, para com isso superarem o que se consideravam ser as falsas oposições entre o voluntarismo e o determinismo, o subjetivismo e o objetivismo. (BURAWOY, 2010: 50)

E o que Bourdieu criticava em Marx se encontrava presente em Gramsci, pois este atenta para o papel dos intelectuais na política. O intelectual engajado, que tem pretensões revolucionárias, ou mesmo o intelectual da classe burguesa, preocupado com a manutenção do sistema capitalista, Gramsci chamava de intelectual orgânico.

Mas além de convergências, também temos divergências no pensamento dos dois teóricos. Bourdieu depositava confiança na verdade escolástica produzida na academia. Defendia uma autonomia do campo acadêmico e acreditava que este poderia ser um meio de transformação ao defender uma sociologia crítica. Já Gramsci acreditava que os intelectuais universitários só podem reproduzir a dominação.

Tudo que o proletariado possui é o Partido Comunista, que Gramsci denominava de *O Moderno Príncipe*. Mas Bourdieu via com maus olhos um partido que buscasse representar toda a classe trabalhadora. O instrumento de ação de Bourdieu estava ligado à Universidade, onde atuava o intelectual.

O tipo de intelectual proposto por Bourdieu também se desvia do modelo de intelectual orgânico, pois existe um perigo na aproximação do intelectual com o operariado. O *habitus* dos intelectuais e dos trabalhadores é diferente. Nessa aproximação, ou os intelectuais

estão correndo o risco de serem contaminados por concepções equivocadas a respeito do mundo, ou então correm o risco dos intelectuais imporem sua visão de mundo aos trabalhadores, pretendendo falar em nome do povo.

Em suma: o intelectual, cujo *habitus* é formado pela *Skholè*, não poderá avaliar corretamente a condição da classe operária, cujo *habitus* é conformado pela eterna e precária busca pelos meios de subsistência. O abismo ali é tão grande que impediria qualquer diálogo e todo esclarecimento mútuo entre trabalhadores e intelectuais. (BURAWOY, 2010: 61).

E também existe uma diferença entre os conceitos de Hegemonia e Violência Simbólica. Os dois são meios para se exercer a dominação da classe dominante à sociedade. Porém, enquanto na Violência Simbólica de Bourdieu a classe dominada não sabe que é vítima de uma violência, não sabendo que está sendo subordinada, Gramsci no conceito de Hegemonia acredita que existe certo consenso do proletariado na dominação burguesa. A hegemonia sendo explícita, poderia ser revertida pelo intelectual orgânico. Já a violência simbólica é inconsciente, imperceptível, sendo descoberta apenas por sociólogos como intelectuais tradicionais. (BURAWOY, 2010: 65)

Gramsci então propõe uma guerra de posições, que levaria à conquista da Hegemonia pelo operariado. Essa Hegemonia é a conquista não só do poder político, mas também dos meios culturais. A *guerra de posições* se daria dentro de um campo amplo. Assim, o proletariado teria também de conquistar a mídia, as escolas e outras instituições chamadas de campo por Bourdieu. Somente a partir daí seria possível passar de uma *guerra de posições* para uma *guerra de movimento* que levaria à conquista do Estado³.

Podendo então comparar o marxismo com as teorias de Bourdieu, graças ao trabalho de Michael Burawoy, temos uma visão de onde essas duas teorias podem ser trabalhadas conjuntamente e onde possuem diferenças. Bourdieu, por vezes usando o aparato conceitual de Marx, quando fala de classes e dominação, também avança na teoria, buscando compreender a perpetuação dessa dominação e os meios em que ela se opera.

Conceitos de Bourdieu para a história.

A cima, busquei esclarecer os conceitos mais recorrentes utilizados por Bourdieu e na última parte as relacionei com o marxismo através das análises de Michael Burawoy. Agora farei uma breve relação das teorias de Bourdieu com a minha pesquisa e em

³ Gramsci se refere ao Ocidente, pois na Rússia a guerra de movimento chegou antes da guerra de posições.

que sentido as teorias dele me ajudam a pensar o campo do trabalho na primeira república e da imprensa anarquista. Minha pesquisa visa responder como foi noticiada a Revolução Russa nos jornais anarquistas do Rio de Janeiro, entre o período de 1917 a 1922.

O Pensamento de Bourdieu encontra algumas dificuldades ao ser utilizado como método para a construção da historiografia. Primeiramente, Bourdieu, como sociólogo, não está preocupado na construção histórica de seus conceitos. Em suas diversas obras, ele não se preocupa em discutir como o *habitus*, um campo ou a violência simbólica é construído historicamente. Seria o *habitus* universal, capaz de ser utilizado como método de análise de qualquer época da história ou uma especificidade do capitalismo? E qual tipo de capitalismo seria esse?

Tais questões não são respondidas por Bourdieu. Creio sim ser possível a utilização de alguns conceitos de Bourdieu na minha pesquisa sobre ‘como os jornais anarquistas do Rio de Janeiro trataram de noticiar a Revolução Russa’. O Jornal como uma produção cultural segue a uma lógica de um campo próprio, com particularidades. Como também o campo anarquista é um campo onde temos regras próprias, com discursos específicos, com posições específicas a serem tomadas diante de um fato como a “Ditadura do Proletariado” ou a construção de um possível “Partido Comunista Brasileiro”.

A construção do movimento operário brasileiro foi constituída em sua maior parte por imigrantes estrangeiros, como é argumentado na tese do historiador Sheldon Leslie Maram (MARAM, 1979: 13). Vieram para o Brasil, principalmente, imigrantes da Itália, Espanha e de Portugal, países onde a tradição operária de luta se baseava principalmente no ideal anarquista. Podemos então dizer que já traziam o *habitus* anarquista, que permaneceu como agente fundamental na formação da classe operária brasileira. O anarquismo também é um campo próprio, onde se formam conceitos específicos sobre relações sociais como o trabalho, a religião, o capitalismo, a revolução, etc. As notícias sobre a Revolução Russa seguiam as regras do campo anarquista, como o questionamento da autoridade, a defesa da liberdade, e a luta pelo fim do capitalismo.

Enxergar os jornais como campos relativamente autônomos é importante para entender as disputas dentro desse campo: os jornalistas disputam um capital simbólico quando defendem ou não o projeto de revolução, instituído pelos bolcheviques. Seriam os jornais mercedores ou não do título *anarquista* (enxergo aqui esse título como um capital simbólico) dependendo de seu posicionamento sobre os rumos da revolução. Mas somente estando a par deste campo anarquista para entendermos as disputas pelos capitais simbólicos.

Vemos, portanto, que Bourdieu pode ser utilizado como método de estudo histórico, mas não sem algumas dificuldades. Certamente Bourdieu merece ser tratado como um clássico moderno e suas obras merecem ser lidas por todos os que pretendem se aventurar na construção da história das sociedades.

BIBLIOGRAFIA

- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.
- _____. *Meditações pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.
- _____. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- _____. *Questões de Sociologia*, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1986.
- _____. *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papyrus Editora, 1996.
- BURAWOY, Michael. *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas, SP: Unicamp, 2010.
- MARAM, Sheldon Leslie. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro. 1890-1920*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- ORTIZ, Renato. *Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- WACQUANT, Loïc J. D., O Legado Sociológico de Pierre Bourdieu: Duas Dimensões e Uma Nota Pessoal. *Revista de sociologia e política*, Curitiba, nº 19, p. 95-110, nov. 2002.