

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Martha Gabrielly Coletto Costa

Nas pegadas da dissimulação: um estudo sobre as novas
figuras da ideologia a partir de Claude Lefort e Pierre Bourdieu

São Paulo
2014

Martha Gabrielly Coletto Costa

Nas pegadas da dissimulação: um estudo sobre as novas
figuras da ideologia a partir de Claude Lefort e Pierre Bourdieu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof. Dr. Marilena de Souza Chaui.

São Paulo
2014

Ao Paulo, meu companheiro num destino de exceção.

AGRADECIMENTOS

Não há processo de formação sem trabalho e dor, já afirmava Hegel. Para se materializar, este primeiro trabalho de formação enfrentou obstáculos de diversas naturezas, que solicitaram não apenas uma força de espírito individual, mas exigiram a referência constante a uma história de vida. Em meio aos percalços de um caminho sinuoso (cheio de desvios, pausas, incertezas, obstáculos institucionais e materiais), minhas forças foram continuamente repostas pelo encorajamento de muitas pessoas que, saibam ou não, contribuíram de maneira decisiva para que essa dissertação se tornasse possível. As páginas a seguir resultam de um esforço de mais de três anos, mas, a rigor, elas puxam o fio de uma história que se estende desde há muito. Às personagens principais dessa trama, externo minha gratidão.

Agradeço aos meus pais, Ivone Coletto Costa e Severino Ramos Gomes Costa, pelas lutas constantes que travaram na vida para que eu conseguisse trilhar um caminho diferente daquele que a sorte lhes reservou. Devo a vocês os aprendizados e valores mais importantes que escolheu alguma jamais superou: a resistência e a força perante as situações adversas e a confiança no trabalho realizado com afinco. Vocês me ensinaram, parafraseando o poeta, que, para ser grande, é preciso ser inteiro, pondo tudo o que somos no mínimo que fazemos. Agradeço também aos meus sogros Paulo Borges e Marlene Menezes e ao meu cunhado Márcio Menezes, que há tempos integram, de maneira calorosa, a minha pequena grande família. E, ainda nesse núcleo familiar, sou imensamente grata ao Paulo, meu companheiro sempre presente, com quem tenho a sorte de compartilhar a vida e de construir um sentido comum. Obrigada por ser essa inesgotável fonte de amor e força, por acreditar em mim mais do que eu mesma sou capaz e por me instigar, constantemente, a mover as fronteiras do possível.

Não poderia deixar de agradecer ao meu caro amigo e professor Tex Jones, por ter me introduzido ao apaixonante universo da filosofia, durante os anos do ensino médio na E.E. Professor Primo Ferreira, em Santos. Sou grata ao Tex por ter “desconstruído” minhas ideias e preconceitos mais arraigados, e indicado outras bases para eu me reconstruir pessoal e politicamente. Mestre eterno, devo ao Tex o gosto pela filosofia “feita a marteladas”, além do tema de mestrado, pois desde os meus 17 anos, nas discussões de sala de aula, o tema da ideologia já exercia sobre mim um imenso fascínio!

Sou profundamente grata à minha orientadora, Marilena Chaui, pela liberdade com a qual me permitiu realizar o mestrado como uma autêntica experiência de formação, pelo acolhimento dos temas e caminhos propostos, pela acuidade das suas leituras e intervenções e pelo encorajamento nunca vacilante. Marilena é, para mim, uma referência de mulher e intelectual, fonte de inspiração desde a época em que meu contato com ela se limitava à leitura do *Convite à filosofia*, durante o ensino médio, fato que, em larga medida, me motivou a enveredar pela filosofia. Ao professor Sérgio Cardoso, que esteve na minha banca de qualificação e com quem tive a gratificante oportunidade de realizar estágio supervisionado de ensino, todo o meu reconhecimento e gratidão pelos comentários que tanto contribuíram para este trabalho. Agradeço à professora Sylvia Garcia, presente na banca de qualificação e defesa, pela leitura generosa do meu trabalho e pelas sugestões que deram um rumo teórico à minha relação apaixonada pela obra de Bourdieu. À professora Maria das Graças de Souza, que gentilmente aceitou o convite para participar da minha banca de defesa, sou grata por me conceder o privilégio de um olhar politicamente acurado sobre as questões que me ocupam; agradeço também a sua abertura e acolhimento na experiência do estágio supervisionado, no qual pude experimentar situações de crescimento pessoal e intelectual. Por sua importante contribuição na

minha trajetória de estudos, professores como Pedro Paulo Garrido Pimenta, orientador da iniciação científica que me ajudou bastante nos primeiros passos da pesquisa acadêmica, e Gilles Bataillon, que me acolheu em Paris durante meu intercâmbio na EHESS, também não poderiam ser esquecidos.

Fazem parte desses agradecimentos os amigos do *Grupo de estudos de política contemporânea*, do *Grupo de estudos espinosanos* e do *Grupo de pesquisa em sociologia da educação, cultura e conhecimento*, coordenado pelas professoras Sylvia Garcia e Ana Paula Hey, que me receberam de braços abertos no período em que participei das proveitosas discussões sobre a obra de Bourdieu.

Minha gratidão à Karina pela afinidade tão rara e pelos vínculos tão verdadeiros de uma amizade que parece ser, como se diz, “de outras vidas”. Ao André Luiz, pela pessoa serena e amável que é. Ao Anderson, um dos melhores e mais brilhantes interlocutores que tenho, alguém que vive a filosofia em sua verdade, agradeço pelas boas prosas filosofantes. À Paulinha e à Bruna Luiza, pela convivência risonha necessária para quebrar a sisudez filosófica e para contrabalançar a experiência “antropológica” que é viver no Crusp. Ao Julien Picqué, pela amizade jovem e promissora. À Aline, Dai e Alana, pelas alegrias dos breves encontros.

À Tayssa Harumi, a primeira amizade em terras uspianas, com quem tive a felicidade de conviver por cinco anos nos melhores momentos da graduação. À Bruna Patrícia, a quem devo meu “capital cultural cinematográfico”, amiga de todas as horas, dos chás de fins de noite aos vinhos de fim de ciclo. Ao Jairo, pelos puxões de orelha quando necessário, pelas observações mais sinceras e duras, que sempre visaram ao meu aperfeiçoamento. Ao Andy, meu amigo solícito, com quem construí uma das amizades mais marcantes no meu primeiro ano de graduação, agradeço a presença que se faz constante mesmo na distância. Ao Helgis, pelo incentivo e companheirismo dos primeiros anos de faculdade. Ao Luiz Henrique, pelo sorriso largo e acolhedor, pela fonte de inspiração que é, por me lembrar constantemente: “olha que bonito, chegamos até aqui!”. Ao meu amigo e professor de francês Flavio Nery, responsável pelo aprendizado da língua que me permitiu trabalhar com os áridos textos lefortianos, sou grata por ter se tornado um daqueles amigos para a vida inteira. Ao meu amigo “clown”, engenheiro e agora estudante de Letras, “deputado” Lealdo Góis, uma das figuras mais cativantes e sonhadoras com quem tive o prazer de conviver.

Ao André Toledo e Aline de Oliveira, casal de amigos tão gentis, em cuja presença me sinto “em casa”. Ao Fábio e à minha prima Polyana, que tanto me alegram com a sua força de espírito e o seu estilo de vida descontraído. À Virgínia e ao Danilo, pela leveza que inspiram e pelos bons momentos que proporcionam. Ao Mauro, pelos anos de companheirismo na biblioteca, pela simplicidade e pela alegria. À Elena Lombardo, pela simpatia tipicamente italiana. Ao Thiago Azevedo, esse *bon vivant* exemplar, pelos bons momentos de BNF. Ao Marcos Camolezi, pela sua receptividade, pela sua polidez engraçada, pela sua seriedade no filosofar. Ao Mario Spezzapria, pelas trocas acadêmicas, pelos momentos de desabafo recíproco. Ao Rafael Gargano, pelas “turbulentas” e ricas experiências parisienses, com as quais muito aprendi. Ao Bruno Santos, pela graça e realismo com que conduz sua vida.

Minha gratidão ao pessoal da Secretaria do Departamento de Filosofia, em especial à Mariê, Geni, Maria Helena e Luciana, pela paciência e ajuda ao longo desses anos.

À Capes e à Fapesp, pelas bolsas de estudos concedidas e pela bolsa BEPE, sem as quais essa pesquisa não teria sido realizada.

Agora, em pleno céu, o sol de abril brilhava em toda a sua glória, aquecendo a terra que germinava. Do flanco nutriz brotava a vida, os rebentos desabrochavam em folhas verdes, os campos estremeciam com o brotar da relva. Por todos os lados as sementes cresciam, alongavam-se, furavam a planície, em seu caminho para o calor e a luz. Um transbordamento de seiva escorria sussurrante, o ruído dos germens expandia-se num grande beijo. E ainda, cada vez mais distintamente como se estivessem mais próximos da superfície, os companheiros cavavam. Sob os raios chamejantes do astro rei, naquela manhã de juventude, era daquele rumor que o campo estava cheio. Homens brotavam, um exército negro, vingador, que germinava lentamente nos sulcos da terra, crescendo para as colheitas do século futuro, e cuja germinação não tardaria em fazer rebentar a terra.

Émile Zola. *Germinal*.

RESUMO

Costa, M. G. C. Nas pegadas da dissimulação: um estudo sobre as novas figuras da ideologia a partir de Claude Lefort e Pierre Bourdieu. 2014. 226 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

O eixo principal que estrutura este trabalho é, num sentido amplo, a busca pelo entendimento dos modos de dominação característicos das sociedades modernas. É nessa direção que retomamos a clássica noção de *ideologia* – cunhada em seu teor crítico pela obra de Karl Marx –, pois ela aponta, no interior das sociedades capitalistas, para o processo social de produção de ideias, valores e representações cuja função é ocultar e legitimar as divisões de uma determinada ordem social. Nosso objetivo é acompanhar os desdobramentos desse debate na cena francesa do século XX, elegendo duas importantes contribuições: uma fornecida pelo filósofo Claude Lefort, outra, pelo sociólogo Pierre Bourdieu. Embora situados em campos disciplinares diferentes, os trabalhos de Lefort e Bourdieu confluem em direção a uma reformulação das bases a partir das quais os fenômenos ideológicos são tratados, ampliando as perspectivas de análise e lançando uma nova luz sobre eles. Tecida por uma relação crítica com o marxismo, a trajetória lefortiana permite acompanhar o trabalho histórico de um pensamento que busca apreender o surgimento, a especificidade, as formas e as transformações da ideologia nas sociedades modernas. Os trabalhos de Bourdieu, por sua vez, desvelam e caracterizam o modo de dominação moderno concebido enquanto *violência simbólica*, fenômeno baseado no acordo objetivamente orquestrado entre as estruturas sociais objetivas e as estruturas cognitivas dos agentes. Envolvendo e ultrapassando a noção de ideologia, a violência simbólica é operante na medida em que os agentes participam da dominação e conferem a ela um reconhecimento baseado no desconhecimento dos mecanismos pelos quais a ordem social se produz, reproduz e se legitima. Situando suas heranças e distanciamentos perante a tradição inaugurada por Marx, buscamos refletir sobre o alcance das concepções que esses dois pensadores nos legaram: ideologia enquanto recusa da historicidade, do conflito e da indeterminação constitutiva do político, em Lefort, e enquanto conjunto de práticas e estilos de vida fundados na dominação simbólica, em Bourdieu.

Palavras-chave: ideologia, dominação, dissimulação, violência simbólica, divisão social, poder.

ABSTRACT

Costa, M. G. C. On the footsteps of dissimulation: a study about the new figures of ideology in the perspectives of Claude Lefort and Pierre Bourdieu. 2014. 226 f. Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

This work is structured, in a broad sense, as an attempt to understand the modes of domination characteristic of modern societies. It is in this perspective that we take into account the classical notion of ideology, as it was critically developed by Karl Marx. This term points out the social process of production of ideas, values and representations within capitalist societies, whose function consists in hiding and legitimizing the divisions of a social order. Our aim is to follow the developments of this debate in the French philosophical scene of the twentieth century, choosing two important contributions in particular: one provided by the philosopher Claude Lefort, another by the sociologist Pierre Bourdieu. Although located in different fields, Bourdieu and Lefort's works converge towards a reformulation of the bases from which the ideological phenomena are conceived, by enlarging the analytical perspectives and casting a new light on them. In a constant critical relationship with the Marxism, the lefortian trajectory allows us to follow the historical movement of a thought, which seeks to apprehend the rise as well as the specificities, forms and transformations of ideology in modern societies. The work of Bourdieu, in turn, unveils and characterizes the modern way of domination conceived as a symbolic violence; it is a phenomenon based on the agreement objectively orchestrated between social structures and the cognitive structures of agents. Involving and overcoming the notion of ideology, the concept of symbolic violence becomes effective when the agents participate in the domination. They give it a recognition based on ignorance of the mechanisms by which social order is produced, reproduced and legitimized. Considering the heritages and distances of the two thinkers with reference to a tradition inaugurated by Marx, we try to reflect on the scope of the main concepts that they leaved us: ideology as a refusal of historicity, of conflict and of political indeterminacy in Lefort, and as a set of practices and styles of life grounded in symbolic domination in Bourdieu.

Keywords: ideology, domination, dissimulation, symbolic violence, social division, power.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I – A ideologia totalitária na URSS: o disfarce do ideal comunista	
1.1. Partido <i>versus</i> Classe: desconstruindo representações contraditórias	15
1.2. O “agente do totalitarismo moderno” em ação: o partido comunista no regime soviético	27
Capítulo II – O nascimento da ideologia no humanismo cívico florentino	
2.1. O lugar do saber filosófico	38
2.2. O discurso político e sua sombra	43
2.3. O humanismo cívico e a construção da imagem de Florença	47
2.4. Maquiavel: o trabalho de uma obra contra a ideologia florentina	53
2.5. Ensinamentos maquiavelianos: novos marcos da história e da ideologia	61
Capítulo III – Críticas à perspectiva marxista: principais atos	
3.1. A posição do problema da ideologia em Marx: <i>A ideologia alemã</i>	65
3.2. Os limites da análise de Marx segundo Lefort	79
3.3. Os dilemas da modernidade: a inauguração de uma história infindável de ideologias	93
3.3.1. A ideologia burguesa	97
3.3.2. A ideologia totalitária	104
3.3.3. A ideologia invisível	111
Capítulo IV – Pierre Bourdieu e os modos de dominação	
4.1. Da tradição à modernidade: a dominação como força intrínseca do mundo social	122
4.2. A escola e o monopólio da violência simbólica	141
Capítulo V – Cultura e dominação na perspectiva de Bourdieu	
5.1. Pelas portas da cultura: a entrada da violência simbólica no mundo moderno	175
5.2. A corrida pela distinção: lutas simbólicas, estilos de vida e a incorporação da dominação	189
Considerações finais	217
Referências bibliográficas	223

Introdução

A decisão de nos lançarmos a este trabalho que ora apresentamos nasceu de uma pergunta ao mesmo tempo simples e abrangente: no interior das sociedades modernas, qual o poder das ideias, representações e valores nas relações humanas de dominação? Pergunta que poderia se anunciar sob outras formas: o que determina o modo de pensar, perceber, sentir e julgar o mundo que nos rodeia e as tramas sociais que nos enredam? Por que a realidade social aparece aos homens ora como um dado natural e imutável, ora como uma ordenação cujo sentido e desenrolar lhes escapam? De onde vem o sentimento de que a ordem social é o que é por razões insondáveis ou estabelecidas de uma vez por todas? Como e por que as divisões e desigualdades inscritas no espaço social tornam-se operantes, reconhecidas e aceitáveis pelos sujeitos? Em suma, como se constrói o assentimento dos sujeitos a uma ordem social atravessada por contradições? Foi esse conjunto de questões que investiu nosso olhar sobre o mundo social de curiosidade e, sobretudo, de *espanto*, e constituiu o ponto de partida da elaboração de nossa pesquisa.

Esse feixe de questões ocupa os filósofos desde longa data. La Boétie, tomado por interrogações de tal natureza, perseguiu de maneira obstinada a causa da obediência dos súditos a uma tirania e nos desvendou uma dimensão aterrorizante do fundamento do poder tirânico: o desejo de servidão voluntária. Se La Boétie e outros, como Espinosa, já se mostravam sensíveis a esse gênero de questões, é, todavia, com Marx que o problema da ideologia é posto em toda sua precisão e alcance. Noção forjada inicialmente para designar os produtos da filosofia idealista-hegeliana, a ideologia, aos poucos e cada vez mais precisamente, passa a referir a lógica das ideias dominantes, numa sociedade cuja divisão do trabalho permite a produção de ideias puras e universais, que não apenas apagam as condições do seu engendramento, mas ocultam a própria divisão social de onde emergem. Trata-se de um mecanismo social de produção de ideias e de imagens particulares universalizadas que visam tornar a experiência social crível, evidente e legítima a todos.

Desse modo, a ideologia – enquanto conjunto de normas, representações, valores, ideias que se apresentam de maneira natural e espontânea como a lente pela qual os sujeitos acessam o mundo – atua na conservação das divisões sociais e da dominação de classe nas formações sociais capitalistas. A esse respeito, Marx dirá que “as ideias dominantes não mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de

sua dominação”¹. Ligada à estrutura das classes sociais sob o modo de produção capitalista, a ideologia é o *reflexo ideal* das condições materiais de uma sociedade, e, embora seu papel não possa ser menosprezado, ela não constitui propriamente o cerne da dominação social. É conhecida a clássica afirmação de Marx: as ideias nunca mantiveram realmente os homens escravizados, e se nos limitarmos a combater as fraseologias do mundo, não combateremos de modo algum o mundo real existente. É por isso que, para Marx, a contraposição ao domínio da ideologia (constituído pelas obras do direito, da filosofia, da religião, da moral, etc.) é feita pelo único acontecimento que pode, de maneira efetiva, pôr um termo ao mundo que se oferece imediatamente invertido, onde coisas subjugam homens, onde a exploração se escamoteia. Tal acontecimento é, como se sabe, a revolução social levada a cabo pela única classe universal e historicamente produtiva: o proletariado.

Gestada na obra de Marx, a noção de ideologia entra, em definitivo, nas discussões acerca dos fenômenos de dominação modernos, marcando um modo característico de formular as questões e engendrando uma “história” multifacetada, da qual participam muitos autores, em diferentes campos de estudo: política, sociologia, literatura, entre outros². Não seria exagero afirmar que a noção de ideologia fez história no século XX e, por mais que muitos decretem ideologicamente o “fim das ideologias”, as questões que o debate levanta ainda estão na pauta do dia. Dentro desse amplo espectro de autores e interpretações, encontramos na figura de dois herdeiros críticos do marxismo uma retomada pertinente dessa noção que marcou os debates e as preocupações teóricas contemporâneas. De um lado, buscamos acompanhar os desdobramentos da reflexão do filósofo francês Claude Lefort, que nos parece recolocar o problema da ideologia numa chave nova e profícua – numa chave propriamente *política* –, mantendo a sua força desmistificadora diante dos principais acontecimentos do século XX, que vão da emergência do totalitarismo à defesa e reformulação dos fundamentos e valores do regime democrático. De outro, os trabalhos do sociólogo Pierre Bourdieu revelam uma dimensão fundamental na esfera da *cultura*, na qual transcorrem centralmente os novos fenômenos de dissimulação e legitimação das divisões sociais nas sociedades modernas; essa visada sobre a cultura faz com que a reflexão bourdieusiana não possa ser ignorada por aqueles que se interessam pelas novas figuras da ideologia, no interior do debate marxista.

¹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas* (1845- 1846). São Paulo: Boitempo, 2007, p. 47.

² Para uma visão geral dessa longa e multifacetada “história” da ideologia, bem como dos principais autores contemporâneos que se debruçaram sobre esse tema, remetemos ao clássico livro de Terry Eagleton *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

O *primeiro capítulo* parte dos primeiros escritos de Lefort, situando-se num horizonte prático, no qual o esforço teórico do jovem filósofo visava restituir o sentido original do marxismo, degradado pela predominância do paradigma trotskista. Entra em cena, nesse capítulo, a maneira pela qual se estrutura a crítica à ideologia totalitária na URSS, apreendida no nível do trabalho de socialização efetuado pelo partido comunista soviético. Se, nesse momento, os temas clássicos da reflexão lefortiana acerca do totalitarismo não aparecem é porque preservamos o movimento de construção do seu pensamento, mostrando como sua reflexão é levada a se reelaborar no contato com a história do século XX. E também porque estamos convencidos de que nunca será demais recuperar o teor da crítica à ação ideológica do partido, que se impôs de maneira inédita na sociedade russa como o veículo que realizava os fins últimos da História.

O movimento que leva ao nosso *segundo capítulo* tem a feição de um abismo, pois passamos de uma análise detida no regime soviético para adentrar o mundo de Florença dos séculos XV e XVI, a fim de compreender onde Lefort situa, historicamente, o nascimento da ideologia e quais são, no limiar da modernidade, os seus principais vestígios. Se o esquema conceitual é ainda fornecido por Marx, o simples retorno ao humanismo cívico italiano e, sobretudo, a Maquiavel, anuncia uma mudança substancial na perspectiva lançada sobre a história, os conflitos de classe e a ideologia.

A meditação sobre o totalitarismo e, posteriormente, sobre a obra maquiaveliana marca uma guinada expressiva na trajetória de Lefort, uma *mise en question* de sua vinculação ao marxismo e às suas ideias basilares: a concepção de história, o lugar do proletariado, a natureza dos conflitos de classe, o estatuto da divisão social e a concepção de revolução. O nosso *terceiro capítulo* é o espaço em que esse afastamento do marxismo se elabora, buscando ressaltar não uma pretensa ruptura com o pensamento de Marx, mas o que está em jogo quando assumimos uma lógica da história fundada numa divisão originária, apreensível tanto no âmbito dos desejos de classe (tal como discernidos por Maquiavel) quanto no âmbito ontológico da divisão da sociedade consigo mesma. O terceiro capítulo busca reconstituir, trazendo a letra de Marx, a posição do problema da ideologia, ou melhor, sob quais bases esse problema se enunciava nas reflexões do jovem Marx. Ao darmos esse passo, pontuando o esquema fundamental que guia a reflexão de Marx em *A ideologia alemã*, tornamos mais claros os pontos em que a crítica lefortiana ao pensamento de Marx recairá. Nesse momento, buscamos desdobrar aquilo que fica anunciado no segundo capítulo quando caracterizamos o discurso político como portador de uma ambiguidade irreduzível, isto é, a possibilidade nele inscrita da produção ideológica. Nosso intuito é mostrar que a própria concepção lefortiana de modernidade, enquanto recusa das figuras da transcendência, é caracterizada pela inauguração da ideologia e de

uma história infinita das rearticulações da ideologia. Com isso em mente, podemos nos lançar ao exame do seu princípio de transformação e, assim, percorrer o movimento que faz a ideologia burguesa passar à sua forma totalitária e, esta, à forma invisível. Neste estágio, a transição do pensamento marxista ao maquiaveliano já se mostra consolidada, de modo que Lefort demarca, com precisão, as críticas à concepção marxista da ideologia, principalmente no que concerne aos seus pressupostos e consequências. As concepções marxistas do *real*, da *história*, do *proletariado* e da *revolução* serão radicalmente passadas em revista, ao fim do que sobrevém uma nova interpretação sobre a ideologia.

Nosso *quarto capítulo* abre espaço aos trabalhos de Bourdieu, que tomamos de um ponto de vista bastante preciso, e nos fornecem a ocasião para refletir sobre a operação da ideologia materializada na vida social por meio das instituições culturais, procedimento singular das sociedades modernas pelo qual se dispensa a veiculação explícita de mensagens verbais para tornar eficientes as relações de dominação. A ideologia encarna-se em instituições que, originalmente, estão marcadas por expectativas e demandas de igualdade e mobilidade social, como é o caso clássico da instituição escolar moderna, oriunda da Revolução Francesa. O interesse que o trabalho de Bourdieu nos desperta consiste na atenção que ele confere à possibilidade de inversão do programa escolar democrático no seu *contrário*, isto é, a inversão da democratização em privilégio, distinção e reprodução das desigualdades sociais; em outras palavras, Bourdieu nos faz compreender como o sistema escolar pode operar contrariamente aos seus desígnios, tornando-se uma instância central na difusão da ideologia dos dons naturais, da produção dos competentes e incompetentes culturais, em síntese, produzindo uma justificativa das divisões sociais que se apresenta com ares de neutralidade e legitimidade.

No *quinto e último capítulo*, buscamos mostrar que a violência simbólica não está limitada ao âmbito escolar, mas se expande e opera nos lugares mais insuspeitos, a saber, nos detalhes dos estilos de vida das classes e frações de classe – detalhes que muitas vezes tomamos por desprezíveis, simples manifestações da personalidade individual. Na corrida pela distinção, por meio da qual as classes buscam tomar distância umas das outras e elaborar sua identidade, é posto em marcha um amplo mecanismo de violência simbólica, que passa pela imposição e aceitação das artes de viver legítimas e da representação legítima do corpo. O que nos interessa, nessa instigante formulação de Bourdieu, é compreender como a violência simbólica supõe a participação dos dominados, alimenta-se de um reconhecimento baseado no desconhecimento da verdade objetiva das relações sociais, e, mais do que isso, como tal violência se deposita sobre os corpos dos agentes, exercendo-se de

maneira despercebida e naturalizada. Forma de dominação peculiar, a força e a eficácia da violência simbólica consistem nisso: seu alvo é principalmente o *corpo* e não a *consciência* dos agentes.

Resta, por fim, fazer uma ressalva. A decisão de trabalhar com um autor geralmente estudado em outro campo disciplinar, como é o caso de Bourdieu, pode nos colocar alguns problemas ou nos expor a algumas acusações. De fato, nos relacionamos com a obra do sociólogo francês de um ponto de vista teórico, pois estamos interessados pelo alcance e pelo potencial original e crítico dos conceitos que emergiram de suas pesquisas empiricamente situadas. O risco de cairmos na abstração e na generalização é grande, mas, de nossa parte, nos esforçamos para indicar, sempre que possível, o enraizamento empírico das reflexões de Bourdieu, mesmo quando nosso interesse se volta para o encadeamento de seus conceitos e para a força teórica e desmistificadora de sua interpretação.

Nosso lugar é a filosofia. Nosso discurso se elabora a partir deste lugar e carrega suas marcas. Mas, assim como fizeram grandes pensadores do século XX, que não encerraram sua reflexão nos limites dos muros departamentais, buscamos, de nossa parte e na medida das nossas forças, trilhar um caminho que nos leve ao diálogo com outros campos disciplinares, convictos de que o trabalho do pensamento pode exceder os limites puramente institucionais. Nosso diálogo com Bourdieu não tem a pretensão de contribuir, de maneira significativa, para o campo da sociologia, visto que, para esse fim, deveríamos nos apoiar sobre novas pesquisas empíricas, atentos às particularidades históricas das experiências sociais que nos envolvem. Se nos interessamos por Bourdieu é porque o sociólogo tem um modo de proceder, interrogar e questionar com o qual a filosofia tem muito a aprender. Aprender, por exemplo, a olhar para as condições sociais do seu próprio discurso, a fim de não pairar sobre o real, negar a historicidade e os conflitos de classe, caindo, enfim, nas teias do discurso ideológico que busca combater.

Capítulo I - A ideologia totalitária na URSS: o disfarce do ideal comunista

Por ora, gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo.

(Étienne de La Boétie)

1.1. Partido versus Classe: desconstruindo representações contraditórias.

O nosso percurso analítico sobre a reflexão que Claude Lefort dedicou ao tema da ideologia se abre pela consideração dos seus primeiros escritos, quando o jovem filósofo, imerso na atmosfera agitada que envolvia a França nos anos 1940, ligava ao sentido do seu esforço teórico um projeto eminentemente prático de transformação social, condensado sob o nome que inspirava o agir e o pensar de toda uma época: o nome *revolução*³.

A Revolução Russa de 1917 era uma proeza ainda fresca na memória europeia, um acontecimento extraordinário que colocava no primeiro plano da cena histórica um novo sujeito político – o proletariado – e trazia a promessa de uma nova concepção do homem e da sociedade, oposta àquela que o capitalismo ocidental havia efetivado, levando ao limite a alienação e a desigualdade entre os homens⁴. Tão admirada quanto desconhecida, a Rússia desempenhou na

³ Hugues Poltier, em seu livro *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*, começa por retrair o clima dos anos 1940 na França, com base em obras históricas e na produção intelectual apreendida nas principais revistas da época. Ele lembra que “no dia seguinte da Liberação de Paris, em 21 de outubro de 1944, ainda que o território francês não estivesse todo liberado e que a frente e os alemães se defendessem ferozmente, Camus escreve no *Combat* um editorial intitulado *Da Resistência à revolução*, onde ele convoca a ‘acabar com o espírito de mediocridade e as potências do dinheiro, com um estado social em que a classe dirigente traiu todos os seus deveres e faltou, ao mesmo tempo, com inteligência e com o coração’, e prossegue afirmando sua vontade de ‘realizar sem demora uma verdadeira democracia popular e operária’”. In: CAMUS, A. *Essais*, Paris, Gallimard (Pléiade), p. 1528. A edição da *Esprit* de 1944 também testemunha os ares revolucionários franceses. No artigo intitulado *Le problème politique français*, Georges Zérapha desenvolve uma argumentação virulenta que bem se resume na seguinte ideia: o “problema político francês considerado do ponto de vista da manutenção da França na sua posição de grande potência civilizatória é [...] um problema revolucionário” (*Revista Esprit*, dezembro de 1944, p. 36). Para um quadro mais informativo sobre o estado social e político francês onde se deu a formação primeira de Lefort, remetemos ao livro de Poltier *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*, em especial, o capítulo “Jalons d’un parcours intellectuel exemplaire”.

⁴ Para uma visão geral acerca da Revolução Russa, cf. *A revolução russa*, de Maurício Tragtenberg. O diagnóstico da sociedade capitalista como aquela que se funda na contradição entre proprietários e despossuídos, levando ao extremo o processo de alienação do homem está no cerne da obra de Karl Marx, da *Ideologia alemã* ao *Capital*. Para uma história concisa e contundente sobre a constituição da lógica de funcionamento do modo de produção capitalista, a referência maior é o clássico capítulo XXIV de *O capital*, intitulado Da assim chamada acumulação primitiva.

França sob o domínio nazista um papel importante junto ao processo de *Liberção*, tornando-se uma aliada na resistência e na luta contra o nazismo, e, mais do que isso, servindo de suporte ao imaginário político e intelectual francês, que identificava aquele país à Pátria-mãe do socialismo⁵. Assim, a influência de ordem política não tardou em se traduzir no plano da produção intelectual nos meados do século XX, o que se revela pela impregnação da perspectiva dos teóricos russos, em especial pela obra trotskista nos debates da época, difundidos desde os recintos do Partido Comunista Francês aos meios universitários. A posição da Rússia na primeira metade do século XX impõe não apenas uma mudança de caráter geopolítico ou econômico, mas pauta largamente os temas, as ideias, os valores e os modos de formulação da produção e do debate intelectuais no cenário francês de então.

Se Lefort, na juventude, se vincula ao trotskismo com o intuito de encontrar uma sustentação teórica renovada para pensar as questões políticas do seu tempo, ele não tarda a se afastar dessa corrente de pensamento, imprimindo uma guinada decisiva no seu percurso. Tecido pelo contato indissociável com a história, o itinerário lefortiano se singulariza pela capacidade de um ajuizamento político que não espera o voo de Minerva para se enunciar, mas se esforça em elaborar, de maneira rente aos acontecimentos históricos, as primeiras e vigorosas críticas ao trotskismo e, sobretudo, ao mito do comunismo russo⁶.

É pelo *sentido* desse itinerário, desde cedo criticamente elaborado, que nos interessamos, pois ele nos permite apreender a maneira pela qual Lefort entende a operação da ideologia tendo em vista a natureza do regime soviético. Ao tomarmos esse caminho, não buscamos meramente um apoio na

⁵ Com relação a este primeiro estágio da crítica à ideologia, no quadro da reflexão lefortiana sobre a URSS, Poltier observa que “a despeito de seu caráter teórico, a crítica da URSS é um ato eminentemente prático e político: [este ato põe] a exigência de um projeto político autenticamente revolucionário”. In: POLTIER, H. *Passion du politique...*, p. 61. Trata-se de um ato político, de um lado, “em razão do que esse país [a Rússia] representava no imaginário da luta operária e, de outro, porque ela constituía, ao mesmo tempo, uma refutação impiedosa das construções teóricas do PCF e dos trotskistas, ambos denunciados a título de mistificação ideológica”. (Ibid, p. 61).

⁶ Em 1975, numa entrevista concedida à revista *L'Anti-Mythe*, Lefort narra a força do contexto trotskista da época, sem deixar de assinalar o quanto o Partido Comunista Francês e a URSS lhe causavam, desde cedo, certa repugnância. Conta Lefort: “Eu estava em 1941-42 na classe de Merleau-Ponty no Liceu Carnot. Ele sabia estabelecer relações pessoais com alguns de seus alunos. Um dia, no fim do ano escolar, ele me perguntou se eu me interessava pela política, depois, mais precisamente, o que eu pensava do PCF. Surpreso com as minhas respostas, ele me perguntou, então, se eu conhecia Trotski. Eu lhe respondi que não e ele fez essa observação que, com certeza, eu não devia esquecer: ‘Parece-me que se você o conhecesse, você seria trotskista’. Ao certo, o que eu buscava, confusamente, naquela época? Um marxismo que fosse fiel à ideia de Marx que eu tinha formado, uma crítica radical da sociedade burguesa sob todas as suas formas, ligada à ação revolucionária do proletariado, um marxismo que tornasse manifesto a aliança da teoria e da política, um marxismo antiautoritário. O que me repugnava no PCF era, ao mesmo tempo, seu monolitismo, seu dogmatismo e sua demagogia com a pequena burguesia, seus valores nacionalistas, ou melhor, patrióticos e violentos [patriotardes]. O que me repugnava na URSS (minha informação era escassa, mas eu conhecia muitas amostras da propaganda soviética e eu tinha lido Gide), era a militarização da sociedade, a hierarquia burocrática, a desigualdade dos salários, sem esquecer a monstruosidade do realismo socialista”. In: “Entretien avec Claude Lefort”, *L'Anti-Mythe*, 1975, n.º.14, p. 1. Retomada em *Le temps présent*, Paris: Belin, 2007, p. 223-260.

ordem cronológica dos textos do filósofo; antes, o que nos interessa ressaltar é a *matriz teórica* que comanda a sua reflexão, trazendo à tona a perspectiva que ele invoca para analisar o funcionamento da ideologia no interior da experiência soviética. Essa matriz é constituída, como veremos no decorrer desta análise, pela referência ao pensamento marxista, ou melhor, pela reivindicação da autenticidade da *letra* de Marx, cuja obra havia sido manejada de modo a ensejar a produção de uma justificativa teórica dos rumos da Revolução Russa, rumos que, já no desfecho da revolução, acenavam em direção a uma nova forma de dominação política e social. Na contramão da literatura estabelecida⁷ – que, de modo geral, busca minimizar a importância da vinculação de Lefort a Marx, apagando os principais vestígios do pensamento marxista na obra posterior do filósofo francês e enfatizando a “ruptura” com o pensador alemão como gesto inaugural do “pensamento acabado” de Lefort – nosso esforço consiste em mostrar a força desmistificadora que o pensamento marxista confere ao de Lefort em meio a um campo intelectual ele próprio marcado pela rearticulação da ideologia – uma ideologia, cumpre assinalar, que se apresenta com a credencial marxista. Embora se saiba que, posteriormente, Lefort reelabora o seu percurso político, e que, de maneira confessa, admite não mais respirar “o ar do marxismo”, isso não nos autoriza a relegar ao segundo plano esse primeiro momento, que consideramos fundamental, a saber, a inscrição do pensador francês na tradição marxista. Se nos recusamos a empregar o termo “ruptura”, é porque levamos a sério a declaração de Lefort quando ele nos diz que as suas primeiras análises lhe fornecem a ocasião de superar os seus limites. Nesse sentido, quando acompanhamos um deslocamento que vai de Marx para o encontro com o pensamento de Maquiavel – deslocamento que buscaremos explicitar ao longo deste trabalho – parece-nos mais adequado falar em *passagem* entre matrizes de pensamento, dando a ver o que permite a passagem de uma matriz a outra, e, mais propriamente, o que está em jogo com

⁷ Embora nos apoiemos em algumas passagens ou em informações trazidas pelo comentário de Hugues Poltier, nosso trabalho se opõe à orientação geral dos seus livros, na medida em que tende a minimizar a importância da inserção lefortiana no quadro da reflexão marxista. De maneira clara, ele expõe que seu estudo “não atribui um lugar muito importante aos estudos dos escritos ‘marxistas’ de Lefort”. POLTIER, H. *Passion du politique...* p. 17. Poltier insiste em dizer que não encontraremos em seu livro “uma análise detalhada de seus [de Lefort] escritos marxistas, de seus engajamentos militantes, nem ainda uma discussão crítica do alcance desses escritos à luz do contexto intelectual e político da esquerda revolucionária dos anos do pós-guerra” (Ibid., p. 19). Interessante é notar que esse apagamento de Marx ocorre ao mesmo tempo em que o autor busca conferir outra filiação ao pensamento de Lefort, fazendo, curiosamente, da figura de Merleau-Ponty a ponte para Heidegger. Diz ele: “Essa tensão [entre marxismo e fenomenologia] será finalmente *resolvida* pela *ruptura* com o marxismo e pela radicalização da ideia de uma fenomenologia do social, que logo toma a forma de um ‘pensamento do político’. É por meio de um aprofundamento do último pensamento de Merleau-Ponty, muito influenciado como sabemos por Martin Heidegger, que Lefort encontra as fontes que vão lhe permitir tomar distâncias com o marxismo e elaborar a *arquitetura conceitual* do que logo se tornará o pensamento do político” (Ibid, p. 19, grifos nossos). Estamos convencidos, ao contrário, de que o pertencimento de Lefort ao marxismo é fundamental para compreendermos isso que nunca será demais compreender: a força do pensamento trotskista no debate da época, o dogmatismo impregnado na esquerda mundial, a posição do partido como órgão que decide, na vida social, sobre o bom e o mau, o certo e o errado, o permitido e o proibido, o belo e o feio, a saúde e a doença. E, mais do que isso, compreender como partido se apresenta realizando o fim da História. Não é secundária tal experiência – nem a crítica que, logo cedo e de maneira lúcida, foi-lhe endereçada.

tal transição. A noção de passagem aponta em direção a um trabalho de diferenciação e alargamento do pensamento no seu contato incontornável com a história, um pensamento que não se sacrifica em nome da conservação da coerência, outro nome possível sob o qual o dogmatismo se disfarça.

Ao indicarmos o pensamento de Marx como o horizonte desse período da trajetória lefortiana, dizemos também, indiretamente, que algo fundamental do sentido crítico da noção de ideologia é preservado. Como nos revelou Marx em *A ideologia alemã*, no confronto com a tradição idealista-hegeliana, a ideologia nada mais é senão a lógica das ideias dominantes, enquanto conjunto de imagens particulares revestidas de universalidade, ideias que são abstraídas da base efetiva da história e postas a serviço da ocultação das divisões sociais e dos conflitos de classe⁸. Lefort, do seu lugar e no seu tempo, reabre a problemática da ideologia, situando sua análise inicialmente na experiência totalitária que a URSS testemunhou. A reflexão sobre o totalitarismo⁹ e os seus alicerces ideológicos ocupa, assim, um lugar privilegiado no pensamento de Lefort e recebe diversos tratamentos ao longo de sua trajetória. O totalitarismo é o “acontecimento maior do nosso tempo”, que se coloca como o horizonte do pensamento lefortiano, mesmo quando o objeto manifesto de suas investigações muda de figura¹⁰.

O nosso ponto de referência para abordar os primeiros movimentos da crítica à ideologia é a coletânea de artigos publicados entre 1948 e 1963, que veio a público, em 1971, com o título

⁸ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845- 1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007. É esta obra de Marx que nos oferece a primeira grande referência da noção de ideologia cuja história adentra o século XX e constitui uma das principais armas teóricas para se pensar as figuras de dominação das sociedades modernas. No terceiro capítulo deste trabalho, buscaremos reconstituir a posição original da noção de ideologia, no debate de Marx com o idealismo alemão, mostrando as relações de proximidade e afastamento de Lefort frente ao paradigma marxista.

⁹ Lefort não discorre, em pormenor, sobre as diferenças e especificidades do totalitarismo verificado também na Alemanha e na Itália, o que, geralmente, é alvo da crítica daqueles que reivindicam uma análise atenta às particularidades de cada experiência social. Filósofo político que é, Lefort está interessado mais na *forma* do que no *particular* da experiência que caracteriza o totalitarismo. A análise lefortiana está centrada na URSS e o totalitarismo é a noção que emerge dessa configuração concreta, tornando possível captar a *novidade* da forma social soviética e da forma que o poder adquire nela. No artigo “O totalitarismo sem Stálin”, de 1956, é a primeira vez que Lefort “utiliza e elabora, ao mesmo tempo, a noção de totalitarismo” (POLTIER, op. cit., p. 71). Essa noção se elabora, sobretudo, na seção “O ideal do partido e sua função real”. A introdução do termo, cumpre sublinhar, é feita após uma análise minuciosa da *revolução social* nascida com o fenômeno do stalinismo. No decorrer desta análise retornaremos a esse aspecto.

¹⁰ Dos seus primeiros artigos, posteriormente reunidos no livro *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (1971), à *Complication: retour sur le communisme* (1999), Lefort busca tornar inteligível o fenômeno do totalitarismo, ora valendo-se da tradição clássica do pensamento político (como indica o estudo que faz de La Boétie e a formulação do *Povo-Um*, noção central para compreender o regime totalitário), ora recorrendo a instrumentos da psicanálise e da tradição fenomenológica para pensar o estatuto do *corpo* político e das mutações *simbólicas* que desempenham um papel fundamental no totalitarismo. Vale apontar também que a análise do totalitarismo não adquire um sentido pleno fora da concepção lefortiana mais ampla sobre o advento da modernidade e da revolução democrática, acontecimentos que condicionam a instauração do totalitarismo. Sem pretender esgotar todas as formulações que o problema recebe, circunscrevemos nossa abordagem às primeiras análises de Lefort, buscando discernir as grandes linhas que, nessa época, orientam sua reflexão sobre a URSS.

Éléments d'une critique de la bureaucratie. Ao explicitar esse recorte, apoiamo-nos na interpretação sugerida por Miguel Abensour, para quem a reflexão lefortiana sobre o totalitarismo se desdobra em dois momentos fundamentais, orientando-se por duas “constelações teóricas” diferentes¹¹. Na trilha de Abensour, situamos nossa análise na constelação teórica que realiza a crítica do totalitarismo sob a ótica do comunismo, o que significa dizer que, nessa perspectiva, a experiência soviética bem como a ideologia que lhe corresponde são tratadas como um *disfarce ou desfiguração* do comunismo. É nesse sentido que Lefort buscará ressignificar, ou melhor, restituir a singularidade da natureza da classe trabalhadora e reabrir as vias da revolução enquanto transformação social radical que não seja meramente a perversão ou a disfarce do ideal propriamente comunista.

A crítica à ideologia nasce, nesses primeiros textos de Lefort, de um debate acirrado no campo intelectual da época. Os artigos reunidos nos *Éléments d'une critique de la bureaucratie* formam o palco de uma *crítica à esquerda* no interior da esquerda ortodoxa. O lugar dessa crítica é fornecido pela atuação do grupo *Socialisme ou Barbarie*, que encontrou em Lefort e em Cornelius Castoriadis os seus principais expoentes críticos¹². O tom de Lefort, nos artigos referidos, é combativo, e os destinatários do seu discurso são os velhos e novos ídolos da tradição marxista, responsáveis pela criação de uma nova mitologia que veio recobrir a compreensão crítica da URSS: Lênin, Trotski, Rosa Luxemburgo e Sartre são os principais nomes que se fazem o suporte das ideias hegemônicas. Nesse debate, Lefort reivindica e resgata a autenticidade do pensamento Marx para se opor a essa inversão inaceitável, a saber, o fato de que tal pensamento tenha sido apropriado de modo

¹¹ Segundo a interpretação de Miguel Abensour: “a *primeira constelação* toma forma do interior do marxismo, um marxismo autêntico na fidelidade ao pensamento de Marx e a *segunda* no exterior do marxismo, num movimento de redescoberta do político, que poderíamos qualificar maquiaveliano; depois, medir aquilo que está em jogo [les enjeux] ao saber circunscrever os horizontes teóricos e práticos onde se inscreve cada uma das constelações. Ainda aí, conviremos facilmente que podemos esperar encontrar uma distância sensível entre uma interpretação crítica do totalitarismo pensado na perspectiva do comunismo – ou mais exatamente da socialização acabada – e uma interpretação que se dá por projeto radicalizar a crítica reelaborando-a na perspectiva não tanto da democracia quanto da revolução democrática”. ABENSOUR, M. Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort. In: HABIB, C. & MOUCHARD, C. *La démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*, Turriers: Editions Esprit, 1993 p. 83, grifos nossos).

¹² O grupo *Socialisme ou Barbarie*, fundado em 1949, teve um lugar importante no campo da produção política do pós-guerra na França. De pequenas proporções e sem dispor do domínio sobre os principais veículos de difusão da época, o grupo, no entanto, marca sua singularidade ao constituir um espaço de resistência teórica às diretrizes trotskistas e de elaboração crítica das ideias da esquerda ortodoxa. Mantendo-se, de maneira bem delimitada, à *esquerda*, o grupo nasce de uma preocupação fundamentalmente prática. É o problema das vias de efetivação da revolução que se coloca para os seus principais fundadores, Cornelius Castoriadis e Claude Lefort. É nessa chave que suas críticas à URSS ganham toda sua força. Lefort abandona o grupo em 1958, devido a uma divergência quanto à compreensão do papel do partido na luta revolucionária. Se Castoriadis insistia na necessidade de um partido de *tipo novo*, Lefort condenava toda e qualquer organização burocrática, cindida da classe operária, que se colocasse como sua direção. Na visão de Lefort, isso conduziria, necessariamente, à instauração da lógica burocrática e, mais do que isso, a uma nova forma de dominação social. Sobre a história do grupo *Socialisme ou Barbarie*, remetemos ao precioso livro de Philippe Gottraux intitulado *Socialisme ou Barbarie: un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne: Editions Payot, 1997.

a engendrar uma mitologia cuja função era a de justificar um novo sistema de exploração. O que professa essa nova expressão ideológica e sob qual autoridade ela se enuncia?¹³

No artigo *A contradição de Trotski* (1948), Lefort coloca em cena as grandes linhas do ideário mistificador que envolve a URSS. Trotski é a voz que se ergue para justificar, no plano teórico, os rumos da revolução e o estado presente da URSS, sobre o qual começam a pesar graves suspeitas acerca da real efetivação do socialismo. O discurso de Trotski, em obras como *Stálin e Minha Vida*, visa, em geral, alimentar a crença de que a URSS, apesar dos traços autoritários do stalinismo, é um Estado de bases proletárias, devido à forma estatal que a propriedade assume e à coletivização dos meios de produção que se opera nesse novo regime. Frente à impossibilidade de denegar o fato do stalinismo e o funcionamento autoritário do regime, Trotski faz prevalecer uma argumentação de caráter fatalista e impessoal: para ele, o stalinismo é, “antes de tudo, o trabalho automático de um aparelho sem personalidade no declínio da revolução”¹⁴. Ora encarando o stalinismo como um autômato incontrolável, ora como um fenômeno vinculado aos traços da personalidade de Stálin, Trotski evidencia sua recusa em pensar o stalinismo como um fenômeno necessário, ou seja, um fenômeno objetivo vinculado a uma mutação sem precedentes na estrutura da sociedade russa.

A argumentação trotskista se desenvolve no sentido de mostrar a necessidade dos sacrifícios das gerações atuais em nome das gerações vindouras: a História e os fins últimos da classe operária legitimariam, assim, a renúncia aos fins imediatos na história presente. A dureza e a intensidade do trabalho, a instauração de um estado policalesco na sociedade, a militarização do trabalho, os poucos recursos materiais acessíveis a uma classe trabalhadora esmagada são justificados em nome da construção do socialismo. Quanto ao surgimento da nova classe dominante – a burocracia –, Trotski se refere a ela como uma degeneração acidental e temporária, uma camada parasitária que veio se acrescentar à estrutura social no desfecho da revolução proletária. Em suma, Trotski não concebe a

¹³ Os termos *mitologia* e *ideologia* têm, nos escritos de Lefort sobre os quais nos apoiaremos, um sentido equivalente, qual seja, o de uma narrativa que fornece uma explicação sobre as origens e o destino de uma sociedade, com a peculiar função de ocultar suas divisões e neutralizar suas tensões. Sendo assim, faremos, nesse contexto específico, um uso reversível dessas noções.

¹⁴ Afirmação de Trotski em *Minha Vida*, citada por Lefort em *A contradição de Trotski* (1948), In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 1979, p. 13. Todos os artigos que citaremos nesse capítulo fazem parte dessa edição, de modo que nos permitimos indicar, a partir de então, apenas o título dos artigos traduzidos em português e a paginação correspondente. Todas as traduções são de nossa autoria.

burocracia como uma nova classe que engendra uma determinada estrutura de dominação e altera a natureza do poder na sociedade russa¹⁵.

Todos esses aspectos enunciados são relevantes, mas o ponto central da polêmica se revela na compreensão trotskista acerca do papel que o *partido* realiza no interior da sociedade soviética, em particular, junto à classe trabalhadora – um papel constituído num processo histórico que antecede a revolução e atinge dimensões inauditas quando da consolidação do novo regime. Referindo-se à origem do partido comunista e ao processo pelo qual essa instituição se afirma como órgão diretivo da classe trabalhadora, Lefort afirma:

[...] se quiséssemos seguir sua gênese, seria preciso nos situarmos no dia seguinte da revolução russa, notar desde 1918 o esforço do partido para se desembaraçar dos comitês de fábrica integrando-os nos sindicatos e recusando-lhes todo poder real, seria preciso seguirmos passo a passo a política de Lênin e de Trotski, que proclamam cada vez mais fortemente a necessidade de uma rigorosa centralização de todas as responsabilidades nas mãos do partido; seria preciso, sobretudo, constatar que, no grande debate sindical de 1920, o programa do partido totalitário já estava formulado publicamente por Trotski¹⁶.

A partir do sufocamento dos comitês de trabalhadores (os soviets), da recusa que viessem a exercer um poder real sobre a organização da sociedade, o partido bolchevique se impõe, progressivamente, como o detentor do monopólio do conhecimento e da ação da classe trabalhadora russa. No plano teórico, a argumentação de Trotski é construída no sentido de apresentar o partido como o órgão absolutamente necessário para a efetivação da luta proletária. O partido é a expressão da classe, aquilo que lhe confere unidade e identidade, e delimita o quadro incontornável da sua ação. Embora tenha percebido a burocratização do partido e se posicionado, posteriormente, como crítico ferrenho do regime, Trotski sustenta, em vários de seus escritos e pronunciamentos, a *unidade* e a *razão* incontestável do partido. As seguintes declarações de Trotski merecem atenção:

Ninguém dentre nós não quer nem pode ter razão contra seu partido. Em definitivo, o partido sempre tem razão... Nós só podemos ter razão com e pelo partido, pois a história não tem outras vias para realizar sua razão. [...] Estéreis e absurdos são os trabalhos de Sísifo daqueles que tentam reduzir todos os desenvolvimentos de um período a alguns pretensos traços fundamentais do partido bolchevique... O Partido

¹⁵ Para uma síntese das diferenças entre a posição de Trotski e a de Lefort acerca do significado da burocracia, cf. LEFORT, C. O que é a burocracia? (1960), In: *Éléments...*, em especial, as páginas 306 e 307.

¹⁶ LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin (1956), In: *Éléments...* p. 171.

bolchevista se atribuiu o objetivo da conquista do poder pela classe operária. Na medida em que esse partido realiza essa tarefa pela primeira vez na história e enriquece a experiência humana por essa conquista, ele realizou um prodigioso papel histórico¹⁷.

Na visão trotskista, é pelo partido que a classe é alçada a uma posição universal, munida das condições necessárias para empreender sua luta e inscrever as suas ações na história¹⁸. Como se observa, Trotski forja uma explicação que articula e justifica, a um só tempo, a natureza do socialismo na URSS, a burocracia, o stalinismo e o papel do partido no interior da sociedade. É contra tal explicação e o seu enraizamento no campo intelectual que Lefort se posiciona, atendo-se, em especial, ao lugar e às funções do *partido* comunista. Mas o que faz, precisamente, o olhar do filósofo se fixar nessa instituição?

Para lidar com esse questionamento, é preciso considerar, num primeiro momento, a *situação russa* anterior à revolução, situação que conduziu o partido bolchevique a funcionar de um modo determinado. Lefort nos põe em contato com os fatores constitutivos da história russa (precariedade da economia, da cultura, o fato da clandestinidade e da opressão), fatores que explicam, em larga medida, as contradições sociais situadas na base do advento do partido bolchevique. Tais condições engendraram a figura do *revolucionário profissional*, necessariamente afastado das massas pela lógica da sua situação, que, no limiar da revolução, o impelia a adotar uma vida errante e clandestina em face do poder czarista. Esse clima social, observa Lefort, era favorável à centralização e não ao funcionamento *democrático* do partido. O divórcio decisivo entre o revolucionário e as massas se anunciava já em 1905, quando o partido oficial dá um ultimato aos soviets criados autonomamente pelos trabalhadores, para que adotassem o programa social definido do alto pelo escalão dirigente partidário, o que significou a quebra do princípio da gestão coletiva, pedra de toque do que se concebia como uma experiência social comunista. Nesse sentido, o processo de burocratização toma o partido, que, paulatinamente, efetiva sua tendência centralizadora por meio da concentração do poder e das decisões, da criação da figura do inimigo interno, da inibição dos partidos rivais, da redução das vozes opositoras ao silêncio, e, sobretudo, do esmagamento das reivindicações provenientes das bases proletárias.

¹⁷ Pronunciamento de Trotski durante o XIII Congresso. Citado por Boris Souvarine, em seu livro *Staline: aperçu historique du bolchevisme*. Paris: Plon, 1935, p. 340.

¹⁸ Este é o argumento que reverbera, quase literalmente, no artigo de Sartre intitulado “Les communistes et la paix” (publicado originalmente na revista *Temps Modernes*, em 1952), objeto de uma discussão acalorada entre Lefort e Sartre.

O partido bolchevique tira sua força de uma experiência histórica determinada, assumindo no interior da sociedade russa uma função sem precedentes. Ele se impõe como o representante legítimo da classe trabalhadora, o veículo da sua ação, a mediação necessária entre a classe e a História. No seio do partido, todavia, é desencadeado o processo pelo qual se estrutura a nova divisão social fundadora da sociedade soviética: de um lado, concentra-se o número restrito dos dirigentes, que dão origem a uma *intelligentsia* burocrática detentora do saber e do poder de decisão; de outro, uma massa de trabalhadores é reduzida passivamente a tarefas de execução, alijada daquilo que constitui o fundamento central da experiência socialista, ou seja, a gestão coletiva da sociedade, em especial, das relações de produção¹⁹. A existência e a ação do partido instauram, portanto, uma nova clivagem no espaço social, clivagem que está na origem de uma nova forma de dominação: a dominação dos dirigentes sobre os executores, da burocracia sobre a classe operária.

A ação do partido encontra expressão no pensamento sob a forma de uma *teoria da direção*, como é possível apreender no *Que fazer?* de Lênin²⁰. Tomando a frente da classe trabalhadora, o partido assume o protagonismo das suas tarefas históricas, advoga suas causas. Ao criticar a *teoria da direção* como uma peça essencial da revolução proletária, Lefort não busca propor uma nova teoria, mas criticar, radicalmente, a própria ideia de direção e o lugar da teoria, que se impuseram como postulados da ação revolucionária. Ao afirmar que “o proletariado é a sua própria teoria”, o autor põe em xeque a transcendência e a clivagem que a ideia de uma direção partidária implica. É nesse sentido que o autor reelabora a definição do proletariado, a fim oferecer uma interpretação sobre a sua natureza baseada na noção de *experiência*. Redefinir o estatuto do proletariado traduz, assim, um esforço teórico obstinado em romper com a ideologia que sustenta a atuação do partido, uma *ideologia do comando e da competência* fundada na divisão prática entre dirigentes e executores, e na hierarquia entre teoria e ação. É assim que a mistificação do movimento operário,

¹⁹ Diz Lefort: “o socialismo não poderia se deixar definir ‘em si’, pela nacionalização dos meios de produção, a coletivização da agricultura e a planificação, ou seja, de maneira independente do poder proletário. Há no capitalismo burguês uma infraestrutura que confere sua verdadeira potência à classe dominante, qualquer que seja a característica do Estado na conjuntura. Em contrapartida, o socialismo não pode designar uma infraestrutura, uma vez que ele significa a tomada [la prise en main] pelo proletariado dos meios de produção ou a gestão coletiva da produção. A ditadura do proletariado é essencialmente esse novo modo de gestão. Que este escape ao proletariado, que ele seja reconduzido ao papel de simples executante que lhe é atribuído na indústria capitalista, não há mais traço de socialismo. A burocracia de Estado planifica, então, segundo a perspectiva e no interesse de todos aqueles que partilham entre si as funções dirigentes. As nacionalizações e a coletivização estão formalmente a serviço da sociedade inteira, realmente a serviço de uma classe particular”. LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin, In: *Éléments...* p. 173-174.

²⁰ Lefort confronta as ideias de Lênin sobre a teoria da direção e a necessidade de uma consciência de classe atribuída de fora ao proletariado, uma vez que é tomado como massa inconsciente dos seus fins. Para se obter um quadro mais preciso dessa polêmica, conferir o artigo de Lefort intitulado “O proletário e a sua direção” (1952) In: *Éléments...*, p. 59-70.

[...] confirmando uma divisão social do proletariado entre uma elite operária associada a uma fração da *intelligentsia* e a massa da classe, veio alimentar uma **ideologia do comando**, cujo caráter burocrático se revelou plenamente com o stalinismo. Convertendo o proletariado numa massa submetida a leis, num agente de sua função econômica, o stalinismo se justificava de tratá-lo como executor no seio da organização operária e de fazer dele a matéria da sua exploração²¹.

Para atingir o núcleo da ideologia inscrita no funcionamento do partido, o esforço de Lefort se concentra, como anunciamos, em rever o estatuto do proletariado. Se o partido se funda na ideia de uma direção necessária à classe, de uma hierarquia das tarefas, regras, conhecimentos e decisões, o desafio que se impõe a Lefort é a desconstrução dos fundamentos dessa concepção tornada dogma. Para levar essa tarefa a cabo, o filósofo resgata à memória que, na origem do pensamento de Marx, a noção de *classe* é a noção central da transformação histórica e a de *partido* possui apenas uma relevância secundária e provisória, tal como é enunciado no *Manifesto Comunista*²². É a partir do resgate desse princípio, formulado nos escritos de Marx e abandonado pelos marxistas, que Lefort opera a desconstrução dos dogmas atuantes à sua época.

O proletariado não é concebido por Lefort de um ponto de vista objetivo ou, como pensava Sartre, enquanto puro ato de negação frente a uma situação dada; o proletariado não se define exclusivamente pela posição ocupada na esfera da produção, mas sim como um grupo social enraizado numa história, articulado em torno de uma *experiência* singular. Suas lutas imediatas (das greves por melhores condições de trabalho às lutas pela redução da jornada de trabalho) constituem essa experiência, possibilitam a diferenciação e a complexidade dos seus modos de organização, conduzem ao amadurecimento da classe na sua luta e na sua experiência unificada pela resistência comum à opressão. Numa palavra, o proletariado é dotado de uma *subjetividade* que o permite *agir* criativamente e não apenas *reagir* às condições objetivas – técnicas, econômicas, científicas – que orientam a produção material de uma sociedade.

Unido estruturalmente pela *partilha de um modo de vida*, o proletariado produz os bens sociais transformando a si mesmo, porque nessa produção se formulam a identificação dos seus membros, a constituição de relações no interior da produção, a percepção de uma mesma sorte de exploração e resistência, dimensões que o conduzem à organização e à luta social. O proletariado se define, portanto, como um processo vital de indivíduos unidos de uma maneira determinada. Nas palavras de Lefort:

²¹ LEFORT, C. A experiência proletária (1952), In: *Éléments...* p. 72, grifos nossos.

²² MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

A experiência do proletariado, sua práxis, portanto, é o movimento histórico pelo qual ele integra suas condições de existência (pelo que entendemos seu modo de existência e as relações sociais que a ele respondem), realiza-se enquanto classe se organizando e lutando, e elabora o sentido de sua oposição ao capitalismo²³.

Ora, se a classe é fundamentalmente definida pela sua *atitude*, se ela porta em si uma *experiência cumulativa* que lhe possibilita agir por si mesma, em que se funda a representação do partido? Como se tecem, histórica e logicamente, os argumentos em defesa da necessidade da ação do partido? Inicialmente, a necessidade de organizar a ação da classe através do partido vem, como nos diz Lefort, de uma “falsa evidência de geômetra”, ou seja, da suposição que é imprescindível erigir uma cultura e um corpo de conhecimentos à altura da cultura burguesa, para superar a dispersão da luta e fazer frente à classe antagonista. Haveria, assim, uma argumentação de ordem ideológica e de ordem estrutural. Do ponto de vista ideológico, “o partido significa o esforço da classe para pensar sua luta sob uma forma universal”²⁴. Do ponto de vista estrutural, “significa a seleção de uma parte da vanguarda que forma um corpo relativamente estrangeiro à classe, funcionando segundo suas leis próprias e se pondo como a direção da classe”²⁵.

Diferentemente da classe burguesa, que se caracteriza essencialmente pelo aspecto econômico enquanto detentora dos meios de produção, o proletariado não se define meramente enquanto força de trabalho assalariada, e, do ponto de vista político, não pode se alienar numa forma de representação estável, pois, do contrário, dá corpo a um *corpo estranho*, que, passando a atuar segundo uma lógica própria (que não é a lógica da classe operária, mas a lógica da instituição burocrática), volta-se contra o fim para o qual foi criado. É justamente essa lógica intrínseca ao funcionamento do partido - lógica que conduz ao monopólio da expressão, do conhecimento e da ação da classe - que Lefort busca denunciar, pois:

[...] se o partido é definido como a expressão mais acabada do proletariado, sua direção consciente ou mais consciente, é necessário que ele tenda a calar todos os outros modos de expressão da classe e que ele subordine a si todas as outras formas de poder²⁶.

Se o proletariado não é algo meramente objetivo, se nele o econômico e o político não se separam, se sua definição supõe uma *experiência*, é enquanto *classe total* que o proletariado tem que levar adiante seu papel histórico, negando a contradição contida nas suas representações, negando,

²³ LEFORT, C. O marxismo e Sartre (1ª ed., Droz). In: *Éléments...*p. 69.

¹³ Idem. O proletariado e sua direção, p. 62.

²⁵ Ibid, p. 62.

²⁶ Idem. O proletariado e sua direção (1ª ed. Droz). In: *Éléments...*p. 32.

portanto, o dogma da inelutabilidade do partido, cujo caráter se revela acidental e provisório. A insistência na conservação de um partido posto como direção da classe acaba por gerar, necessariamente, consoante à lógica interna de uma instituição burocrática, uma cisão entre partido e classe, teoria e prática e, enfim, entre dirigentes e executores.

Como buscamos mostrar, desde suas origens bolcheviques, o partido comunista russo é o reduto por excelência do funcionamento de uma nova ideologia, o ponto de convergência dos discursos e práticas que cumprem a tarefa de dissimular a nova figura da dominação erigida na URSS. Lefort opõe-se com veemência à pretensão do partido em se impor como principal *agente da revolução* e como instância central responsável pela socialização da sociedade, o polo em função do qual a sociedade obtém consciência de si e dos seus rumos. Não é à toa que a crítica à principal instituição totalitária é acompanhada por um esforço teórico de fôlego para restituir a *capacidade de ação da classe proletária* e reabrir as possibilidades da revolução. Lefort se nega a admitir que a experiência totalitária verificada na URSS tenha sido a autêntica realização do socialismo. O que houve na URSS foi o remanejamento de um sistema de dominação em bases capitalistas, que se efetivou graças a uma mutação no nível político e social, pela qual se deu o apagamento das fronteiras entre a sociedade civil e o Estado, de modo que a sociedade passou a gravitar na órbita de um poder único e totalizante, encarnado na figura de Stálin. A experiência soviética testemunha a rearticulação de uma nova classe dominante – a burocracia –, que não é simplesmente uma classe nova que vem se juntar, acidentalmente, à estrutura social, mas uma classe que instaura um processo de burocratização na sociedade como um todo e modifica a natureza do poder²⁷. O instrumento dessa operação, como enfatizamos, é o partido, enquanto instância detentora e propulsora das regras, enquanto “meio social” responsável pela unificação da sociedade sob a imagem da construção histórica do socialismo. A ideologia que oculta as novas divisões se desdobra em direções diferentes e articuladas entre si, exprimindo-se simultaneamente como ideologia da *história*, do *comando* e da *competência*²⁸.

²⁷ Contrariamente a Max Weber, para quem a burocracia representa um tipo de organização social singular, um órgão de transmissão e de execução indiferente à natureza do poder, Lefort sustenta que no regime oriundo da Revolução Russa, “a burocracia não é, *de fato*, estrangeira ao Poder. É no seu seio que nascem os futuros dirigentes do Estado. (...), ela é o seu fundamento permanente”. LEFORT, C. O que é a burocracia? In: *Éléments...* p. 282.

²⁸ Descrevendo o funcionamento da estrutura do partido a partir da figura do delegado (délégué), Lefort afirma: “ele é o melhor camarada no que concerne o trabalho próprio da célula e ele é, de outro lado, o *camarada competente*, aquele que assimilou o programa, que representa o ‘Centro’, que possui a ciência da política revolucionária, que tem o poder de ‘se elevar ao nível das tarefas universais da revolução’”. LEFORT, C. Organização e partido. In: *Éléments...*p. 106. Grande parte do esforço de Lefort busca desconstruir a ideia do socialismo como uma *ciência* das relações produtivas. Ao fazer do socialismo uma ciência (e não uma prática, ou melhor, uma maneira determinada de organizar o poder na sociedade), os “marxistas” tomam como tarefa fundamental elucidar as “leis” do desenvolvimento econômico postas na história,

Se até aqui nossa atenção se concentrou sobre a tensa relação entre o partido e a classe proletária, falta-nos apreender o partido na sua relação mais particular com a natureza específica do regime stalinista. É preciso esclarecer o que Lefort entende por regime totalitário e por burocratização e, no interior de um regime tal, como o partido assume tamanha proeminência. Ao darmos esse passo, encaminhamos uma importante distinção que é preciso fazer entre a natureza do totalitarismo e a *ideologia* que lhe corresponde, a fim de apreendermos sob outra luz o trabalho da ideologia, no coração da principal instituição soviética.

1.2. O “agente do totalitarismo moderno” em ação: o partido comunista no regime soviético.

O primeiro ponto a salientar é que o stalinismo, aos olhos de Lefort, não tira sua origem de uma ideologia, ou melhor, não é em si mesmo uma ideologia, mas supõe a articulação entre um sistema de pensamento e um sistema social, em outros termos, entre um sistema de ideias e um sistema de ações²⁹. Diferentemente das explicações convencionais dadas ao stalinismo, que o definem ora de um ponto de vista econômico como o ápice de um capitalismo de Estado, ora de um ponto de vista psicológico como expressão de um autoritarismo individual, Lefort entende o stalinismo como um sistema que se funda numa *transformação social radical*, cumprindo uma função histórica determinada³⁰. Numa das primeiras abordagens pelas quais busca desvendar a inteligibilidade do stalinismo, Lefort sustenta que o stalinismo foi:

[...] o agente, inconsciente primeiro, depois consciente e seguro de si, de uma formidável transformação social no fim da qual uma estrutura inteiramente nova emergiu. De um lado, ele conquistou um terreno social novo despossuindo simultaneamente os antigos senhores da produção e o proletariado de todo poder. De outro, ele aglomerou elementos arrancados de todas as classes no seio de uma nova

fornece uma definição abstrata do socialismo como se este pudesse se definir, fundamentalmente, pela organização de planos econômicos (como os Planos Quinquenais da URSS), pela coletivização dos meios de produção e pela estatização da propriedade privada. Eles não levam em conta que, com a sociedade comunista, o que está em jogo é organizar as atividades e relações sociais de um modo determinado, é conferir à classe trabalhadora poder real sobre a gestão da sociedade. Além de produzir essa abstração, a tentativa de fazer do socialismo uma *ciência* colabora também para que ele se torne um assunto de especialistas (filósofos, teóricos, cientistas, economistas, etc.), isto é, aqueles que têm competência e credencial para conduzir a massa de trabalhadores cega e ignorante, em suma, incompetente. Cf. LEFORT, C. A degradação ideológica do marxismo. In: *Éléments...* p. 308-322.

²⁹ LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin. In: *Éléments...* p. 163.

³⁰ Cumpre observar que a análise de Lefort sobre o advento do totalitarismo stalinista visa evitar tanto uma abordagem psicológica quanto uma abordagem economicista. Não se trata, para o filósofo francês, de atribuí-lo à “perversidade de Stálin” ou ao desenvolvimento quase natural ou fatalista das forças produtivas. Fugindo dessas perspectivas, Lefort se atém a uma análise da situação histórica e social do regime soviético, examinando as possibilidades de ação que se abrem para os sujeitos e suas escolhas políticas.

formação e os subordinou impiedosamente à tarefa de direção que lhes dava a nova economia. Nos dois casos, o terror dominava o empreendimento³¹.

Este ponto de partida é notável: o stalinismo emerge de uma reconfiguração social, num contexto de desaparecimento e formação de classes sociais, de mudanças de mentalidades e comportamentos impulsionadas pelos processos de modernização da sociedade russa e pelo protagonismo de uma nova classe na cena histórica – a classe trabalhadora. Lidando habilmente em meio às tensões sociais, o stalinismo soube transcendê-las e dominá-las, ao oferecer uma resposta específica tanto à burocracia quanto ao proletariado, acomodá-las dentro de um sistema novo de produção e, sobretudo, fazê-las participar de um mesmo ideal de sociedade. Se, na perspectiva social, o stalinismo vem atender a uma exigência posta com a reconfiguração da sociedade russa, a compreensão desse fenômeno não pode deixar na sombra a mutação que ocorre no nível do *poder*, uma vez que o stalinismo:

[...] visa a uma *forma de poder que ele [Stalin] encarnou* e que podemos resumir sumariamente pela concentração de todas as funções, políticas, econômicas, judiciárias em uma única autoridade, a subordinação forçada de todas as atividades ao modelo imposto pela direção, o controle dos indivíduos e dos grupos e a eliminação física de todas as oposições (e de todas as formas de oposição)³².

A ideia de um poder encarnado, depositado no corpo do governante, será um dos traços principais da reflexão que Lefort consagrará ao totalitarismo, ao longo de sua trajetória filosófica. Ora, mas o que significa a afirmação de que o poder se encarna num regime totalitário? Para compreender o sentido dessa expressão, é preciso remontar, em linhas gerais, àquilo que Lefort entende por poder. Primeiramente, o poder não é, segundo Lefort, uma instância meramente empírica ou operativa, que permite apreender, no plano da observação histórica, dispositivos de controle ou repressão. O poder é de natureza simbólica e não apenas – ou fundamentalmente – instrumental. Por um lado, o poder é aquilo que institui a dimensão propriamente política da sociedade, ou melhor, é a instância pela qual a sociedade vem a ser *uma* sociedade, isto é, uma sociedade particular, determinada, dotada de características singulares. Por outro, ele é aquela instância onde se tecem e se organizam as operações imaginárias pelas quais os sujeitos se reconhecem e se veem como pertencendo a *uma* sociedade específica (cidadãos que se reconhecem como pertencendo ao Brasil e não à França, por exemplo); em suma, é a instância que responde pelo trabalho de pertencimento de

³¹ LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin. In: *Éléments...*p. 176.

³² Ibid, p. 169, grifos nossos.

um sujeito a um espaço social que ele apreende como seu, instância que dá *visibilidade* ao trabalho de busca de uma identidade social.

Como dissemos, Lefort concebe o poder como uma dimensão simbólica, posta à distância da sociedade tomada empiricamente. Isso significa dizer que o poder não encontra seu fundamento na sociedade empírica, mas, ao contrário, é ele que lhe fornece a referência em função da qual a sociedade persegue sua identidade, ou melhor, faz sua identidade coincidir com a *busca* de sua identidade, da sua unidade, dos seus valores que a caracterizam como *uma* sociedade singular. Para que ocorra esse trabalho da sociedade sobre si, o poder tem que funcionar como *lugar vazio*, ou seja, tem que se conservar como polo meramente simbólico em relação ao qual uma sociedade busca se definir³³. Não podendo ser localizado *na* sociedade, tampouco totalmente *fora* dela, o poder aponta para uma divisão inconciliável da sociedade consigo mesma. Uma vez que o poder atua à distância da sociedade, numa dimensão que não é *real*, isso faz com que a sociedade manifeste uma cisão interna, cisão que constitui o seu próprio ser. Buscando, no nível simbólico, uma identidade e uma universalidade impossíveis de se efetivar no real, a sociedade realiza um movimento infinito na tentativa de apanhar sua inteligibilidade e sua identidade enquanto sociedade singular, mas ela nunca *realiza* propriamente essa pretensão, ainda que tal pretensão esteja posta no movimento de sua constituição. O desejo surdo de unidade que uma sociedade persegue, o sonho de eliminar suas cisões, de tomar posse, de uma vez por todas, de sua identidade, de possuir uma transparência completa de si mesma, da sua origem e do seu destino, são reiteradamente frustrados, pois o poder, existindo à distância da sociedade, atuando como lugar vazio (isto é, não encarnado no corpo do governante) é a instância que reafirma o insuperável *inacabamento* da sociedade, impondo o seu incessante refazer. Em resumo, o poder, enquanto lugar vazio, é justamente aquilo que deve permitir a uma sociedade a sua não cristalização, aquilo que possibilita a diferenciação interna de uma sociedade e, sobretudo, a incessante interrogação e reformulação dos seus fundamentos.

O que ocorre com o poder sob o totalitarismo? O poder deixa de existir como polo simbólico e se inscreve no real, o governante se apresenta como o depositário carnal do poder, o desejo de unidade deixa de desempenhar seu papel na instância simbólica da sociedade e penetra a realidade, conduzindo à perseguição de toda expressão da diferença e da divergência, criando a figura do dissidente como o inimigo interno, o parasita que vem perturbar a saúde do corpo político em sua

³³ Nossas afirmações sobre o *poder* têm como referência o texto de Lefort e Gauchet *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social* (Texture, 1971, n. 2/3). Nesse texto, fica claro que a natureza simbólica do poder se deixa apreender a partir da revolução democrática, portanto, à luz dos fundamentos do regime democrático. É esse regime que fornece a medida do funcionamento do poder, permitindo apreender o alcance da mutação simbólica que ocorre com o advento do totalitarismo, quando o poder deixa de existir como lugar vazio e se encarna na pessoa do governante.

perfeita organicidade. O perigo, portanto, consiste nessa passagem pela qual uma sociedade faz a busca pela sua identidade e pela sua unidade deslizar para o campo do real, pois então se cria o fantasma de uma sociedade una, indivisa, harmônica, livre de toda divisão.

No totalitarismo, temos um emaranhamento das esferas da *lei*, do *poder* e do *saber*. No caso da URSS, o poder encarna-se no corpo de Stálin, este concentra em si o desejo social de unidade plena, concentra as regras sociais e concentra também a regência do funcionamento das instituições, que atuam em conformidade ao programa oficial detido pelo partido comunista. O esforço de Lefort consiste em apontar que, sob o stalinismo, a *lei*, o *poder* e o *saber* estão centrados num polo único, impedidos de se diferenciar, na medida em que estão articulados no corpo unificado de Stálin.

O que significa essa imbricação? Significa, por exemplo, que o *saber* não tem liberdade de se constituir à distância do poder encarnado, que a *lei* não se institui à distância da particularidade intrínseca ao corpo do governante, não tem força para se instituir arrancando-se da arbitrariedade. Significa, enfim, que a *lei* e o *saber* estão submetidos aos imperativos do poder e não conseguem, de direito, tomar distância crítica das normas que emanam da instância suprema. Em última análise, tal mutação no âmbito do poder visa fechar as brechas de contestação da ordem estabelecida, favorece a difusão ideológica dos valores e normas sociais sem que haja uma confrontação e um debate reconhecidos como *legítimos*. Este é um dos efeitos principais quando o poder se encarna e monopoliza as demais instâncias da sociedade: o conflito perde legitimidade.

Quando voltamos os olhos à maneira pela qual o poder se exerce na sociedade totalitária, apreendemos o stalinismo em outra chave, ou seja, enquanto uma nova *forma* social, engendrada por uma mutação no interior da sociedade russa e que se conserva por um trabalho reiterado no nível da socialização dos sujeitos. Nesse sentido, insistimos em frisar, é preciso não perder de vista a atuação do órgão central responsável por fornecer uma espécie de *liga*, uma unidade à nova formação social, agregando as novas classes em torno de um mesmo ideal de sociedade, oferecendo mecanismos imaginários de identificação com a nova estrutura emergente. Mais uma vez aparece, com precisão, a função exercida pelo partido: impondo-se como instituição central da sociedade russa, ele monopoliza e controla o processo de produção da identidade social, buscando torná-lo homogêneo e unívoco. Se a nova forma do poder não se desvincula de um novo modelo de socialização, é compreensível a afirmação de Lefort quando nos ele mostra que o stalinismo:

[...] se confunde com o advento do partido totalitário. Ele aparece quando o partido concentra em suas mãos todos os poderes, se identifica com o Estado e, enquanto Estado, subordina rigorosamente todas as outras instituições, escapa a todo controle

social, quando, ao mesmo tempo, no interior do partido, a direção se livra de todas as oposições e faz prevalecer uma autoridade incontestável³⁴.

Valendo-se de um aparelho forjado pela revolução, desfigurando e apropriando-se do partido, por meio da exclusão da classe operária dos processos decisórios e da criação de uma direção burocrática, o stalinismo busca reduzir as vozes opositoras ao silêncio, manter as rédeas sobre a burocracia e sobre o proletariado, subordina a si o sistema de produção instaurando uma apropriação coletiva da mais-valia e apaga a distância entre a sociedade civil e o Estado, ação pela qual a política deixa de existir como uma esfera separada e inunda inteiramente o campo da vida social. Diferentemente da forma social burguesa, em que se verificam a distância entre a sociedade civil e o Estado, bem como a divisão entre as diversas esferas sociais, “no quadro do regime burocrático, uma tal separação é abolida. O Estado não pode mais se definir como *expressão*. Ele se tornou consubstancial à sociedade civil, quer dizer, à classe dominante”³⁵. O aspecto totalizante do regime se revela, assim, na concentração de todos os setores da atividade social nas mãos do Estado. Aí consiste, precisamente, o aspecto totalitário do regime, pois, quando a forma de poder que se exerce no Estado “define a orientação da produção e seu volume, quando fixa as normas do trabalho, quando determina a escala dos status sociais pelos salários e vantagens que ele atribui a cada um, é rigorosamente absurdo separar a atividade política da vida social *total*”³⁶.

Como se opera e se sustenta tal impregnação do Estado na sociedade? Como essa instância se presentifica nos espaços mais recônditos das atividades particulares e diversas? Como se constroem a identificação e o assentimento que os sujeitos conferem a um Estado de natureza totalitária? Hoje, talvez, sejamos incapazes de compreender o peso preponderante que um partido pode exercer no interior de uma sociedade e a ênfase de Lefort sobre o partido pode ser julgada desmedida. Mas, para o filósofo, é o partido comunista que responde, no regime soviético, pelo trabalho de integração das classes, pela difusão e imposição das normas sociais, pela manutenção do assentimento que os sujeitos atribuem à ordem social, em suma, pela garantia de adesão, enquanto cerne da reprodução de um acordo ideológico³⁷. Esse aspecto nos parece de grande relevância, pois o que o stalinismo

³⁴ LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin. In: *Éléments...*, p. 171.

³⁵ *Ibid*, p. 184.

³⁶ *Ibid*, p. 184.

³⁷ Estamos cientes de que é possível objetar contra o papel desmedido que a nossa análise atribui ao partido. Quanto a isso, é preciso dizer que Lefort, nas suas análises sobre o stalinismo, evita, ao mesmo tempo, fazer pesar o aspecto político ou econômico enquanto causa principal do regime. O partido, considerado como agente puramente político, não desfruta da potência total sobre o processo de constituição do regime totalitário, e tampouco se reduz “à estrutura da produção moderna e às exigências de integração que lhe correspondem” (Lefort, O totalitarismo sem Stálin..., p. 191), ainda que essa mesma estrutura de produção requeira órgãos centralizadores para atingir a maximização dos seus

revela, enquanto experiência limite de um poder destruidor, é que, por mais violento que seja um regime, por mais que faça um uso sistemático do terror e da eliminação física dos seus oponentes, ele precisa repousar sobre bases ideológicas e não pode abrir mão da conquista do assentimento daqueles sobre quem exerce sua dominação. A ação do partido pode ser compreendida, nessa ótica, como o exercício de uma violência de natureza singular, que não se exerce apenas pela aniquilação física ou pela produção de um reconhecimento racional e consciente, mas constrói e impõe, tacitamente, a partilha de uma mesma *ilusão*. A ilusão que o partido alimenta coloca o problema da dominação para além dos critérios de inteligibilidade que o racionalismo pode nos fornecer, uma vez que a peculiaridade da sua ação consiste em fazer com que os dominados *participem* da dominação por meio da interiorização e reprodução das normas e visões de mundo oficiais e permitidas. O peso da ação do partido se faz sentir nos diferentes domínios da vida social, pois:

Ele faz aparecer que há uma maneira de dirigir uma fábrica, de trabalhar numa cadeia de produção, de cuidar dos doentes, de escrever um tratado de filosofia, de praticar um esporte que concerne todos os indivíduos porque ela implica um modo de participar e se integra finalmente num conjunto cuja harmonia o Estado rege³⁸.

Cabe ressaltar que tal centralização dos métodos e regras de *organização* visa minar a expressão da particularidade, da divergência e da contestação. Há sempre o modo oficial de realizar as tarefas, erigido em regra universal e tomado como expressão da coletividade social, de sorte que cada indivíduo, na sua posição, se vê acompanhado de uma sombra ideológica. É assim que um escritor ou um cientista se representa sob uma dupla imagem, a de homem particular e a de homem social, de modo que seu trabalho, perdendo a autonomia que lhe é própria, se submeta continuamente à imposição de um juízo exterior e arbitrário, disfarçado como juízo social. Desse modo, por exemplo, uma obra literária, no seu fazer e na sua avaliação pública, perde a sua inscrição num campo relativamente autônomo constituído por critérios internos, e seu valor passa a ser considerado na medida em que corresponde ao ideal social em voga e não contraria o poder estabelecido. Há,

resultados. O que importa ressaltar, evitando a hipóstase política ou econômica, é a função propriamente ideológica do partido. A análise de Lefort nos dá a compreender que o partido, enquanto instituição advinda num tempo histórico determinado, inaugura uma nova forma de (re)produção ideológica no interior da sociedade moderna. Nesse sentido, é preciso não perder de vista que o partido, enquanto instituição surgida para organizar as lutas sociais, nasce de um acordo ideológico, ou seja, da comunhão de visões de mundo, valores, lutas, sentidos, etc. Em suma, o partido se funda em torno de uma conciliação entre vontades livres, num contexto em que a coerção (física ou intelectual) está, em princípio, ausente. Quando passa a atuar no interior da sociedade, o partido tem que reproduzir o acordo ideológico sobre o qual ele mesmo se funda, fazer com que os valores e visões de mundo que professa se tornem operantes nas estruturas subjetivas dos indivíduos. Tal procedimento não pode se mostrar enquanto coerção, mas precisa se passar como construção e adesão livremente efetuadas. Dito isso, podemos apreender o partido em outra chave: como instituição ideológica responsável pela produção da identidade social ideal.

³⁸ LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin. In: *Éléments...* p. 192.

enfim, um cerceamento das diferentes expressões, dos modos de vida, das opiniões, uma diluição das demandas particulares no *leitmotiv* oficial³⁹. A socialização que, finalmente, o partido opera se degrada, tornando-se a uma “uniformização das crenças e das atividades, a criação coletiva na passividade e no conformismo”⁴⁰.

Quando Lefort, nas diferentes definições que oferece do totalitarismo, aproxima essa nova forma social da atuação do partido, ele coloca no centro do totalitarismo um certo modo de socialização, que se caracteriza, como já observou Miguel Abensour, por uma “tendência à integração social absoluta, pela imposição de um sistema normativo hegemônico e por uma sociedade de coerção total”⁴¹. Podemos assim sintetizar que:

[...] o totalitarismo corresponde à emergência histórica de uma nova forma de sociedade – a sociedade totalitária como formação social *sui generis* – a essência do totalitarismo é um modo de socialização original, inédito, em relação com a estrutura da produção moderna e instaurando uma nova divisão social sob a capa de uma denegação da divisão⁴².

Em meados do século XX, com o número extraordinário de mais de sete milhões de membros, o partido comunista se coloca, no plano político, como “o agente do totalitarismo moderno”, a instituição que traveste a sociedade em Estado e o Estado em sociedade⁴³. Em outras palavras, o tipo de socialização efetuado pelo partido torna o Estado imanente à sociedade, de modo a fechar a sociedade sobre si mesma, e marcar a sua ruptura com toda referência à exterioridade e à alteridade.

³⁹ É preciso ponderar que, por mais que o projeto político de uma integração e uma homogeneização de caráter social e total tenha sido efetivamente perseguido, por mais que o silêncio das vozes opositoras tenha sido forçado por meios diversos, não podemos ceder à artificialidade de uma sociedade sem fissuras e sem resistências, para simplesmente valorizar a força do nosso argumento. Isso seria escamotear a história da própria sociedade russa, atravessada por conflitos e lutas de todas as ordens. Não podemos deixar de reconhecer, por exemplo, a luta levada a cabo pela *Oposição Operária*, desde 1905, quando esse grupo muito cedo percebe a tendência autoritária vigente na estrutura do partido bolchevique, bem como o embuste que caracteriza a ação contraditória de um partido que se apresenta como partido do proletariado russo, ao mesmo tempo em que busca domesticá-lo. Trata-se de uma oposição prática que também teve expressão no plano teórico, como nos atesta a obra *A oposição operária* (1921) de Alexandra Kollontai. Para mais detalhes sobre a turbulenta história russa, remetemos ao livro de Maurício Tragtenberg, intitulado *A Revolução Russa*. São Paulo: Editora Unesp, 2.ªed, 2007.

⁴⁰ LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin. In: *Éléments...*p. 191.

⁴¹ ABENSOEUR, M. Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort. In: HABIB, C. & MOUCHARD, C. *La démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*, Turriers : Editions Esprit, 1993, p. 89.

⁴² *Ibid.*, p. 89.

⁴³ “Ora, o partido é a instituição típica na qual o processo de socialização se efetua e se inverte [se renverse]. E não é um acaso se, procedendo da luta para instaurar o comunismo, ele pode, sem mudar de forma, tornar-se o veículo do totalitarismo. Ele é o agente de uma função histórica de um tipo absolutamente *novo*. Ele é o agente de uma penetração completa da sociedade civil pelo Estado. Mais precisamente, ele é o meio no qual o Estado se modifica em sociedade ou a sociedade em Estado”. LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin. In: *Éléments...* p. 191.

Insistamos sobre o ponto de partida do stalinismo, pois aí está, a nosso ver, a chave de compreensão do funcionamento da ideologia no interior do partido. Dissemos que ele emerge de uma transformação social radical, no quadro de uma reconfiguração das classes sociais, que elabora o solo de novas tensões, atividades, hierarquias e privilégios: a proletarianização dos camponeses, a promoção de operários à camada dirigente, a transformação urbana levada a cabo pela industrialização testemunham a nova orientação da sociedade e desenham os seus novos conflitos. A divisão do trabalho na URSS, em harmonia com os fundamentos do capitalismo, continua, *na realidade*, a isolar os indivíduos entre si, a separar as atividades fundamentais das classes, em suma, a operar a partir de uma nova figura da divisão entre dirigentes e executores. No entanto, o socialismo russo se apresenta, *no plano ideal* (ou, se quisermos, no *plano imaginário*), como a sociedade resultante da abolição das classes, da supressão da alienação e da exploração. Ela se vê confrontada a situar, lado a lado, o filósofo, o engenheiro, o proletário e o burocrata. Essas personagens, como enfatiza Lefort são

[...] arrancadas dos quadros estreitos da sua especialização e restituídas, juntas, no quadro de uma sociedade total e de seus horizontes históricos. A vida do Estado, os objetivos do Estado fazem parte do seu mundo cotidiano. Assim, a atividade mais modesta como a mais elevada se encontra valorizada, posta como momento de um empreendimento coletivo⁴⁴.

Ora, diante da contradição que habita o regime totalitário – contradição que consiste no ato de apresentar-se como Estado proletário e excluir, simultaneamente, o proletariado da gestão da sociedade e do exercício do poder – a ideologia que recobre o sistema, visando obter o assentimento dos sujeitos à ordem estabelecida, revela preencher uma função semelhante àquela denunciada por Marx: ela é o instrumento de integração da sociedade burocrática que visa negar, formalmente, toda e qualquer distinção e conflito de classe. A eficácia do partido se verifica na medida em que “*ele simula uma unidade social e histórica para além das divisões e conflitos do mundo real, ou, como diria Marx, ele é real enquanto imaginário*”⁴⁵. Elevando cada um dos indivíduos à categoria de *homem social*, engrenagem insubstituível na grande máquina histórica chamada comunismo, a ideologia encarnada pelo partido cria sistemas de identificações imaginárias, responsáveis pela integração da classe ao Partido, do indivíduo à Sociedade, do particular ao Universal, do presente à História.

⁴⁴ LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin. In: *Éléments...* p.191-192.

⁴⁵ *Ibid*, p. 194.

A força desse imaginário ideológico só pode se exercer na medida em que, simultaneamente, se apoia e desfigura o ideal comunista de sociedade. Desde Marx, como sabemos, o comunismo é apresentado como uma forma de sociedade que tende a abolir a separação entre a sociedade civil e o Estado, que visa abolir, sobretudo, a fragmentação do trabalho e das atividades produtivas, permitindo aos sujeitos a retomada de uma subjetividade perdida devido à alienação reificadora do modo de produção capitalista.

O que faz o totalitarismo? Ele se apresenta sob a capa do comunismo, apodera-se dos seus valores e ideais, operando uma distorção⁴⁶. A ação ideológica é, assim, esse movimento pelo qual a força de instituição do ideal comunista é apropriada e domesticada em prol da sustentação imaginária do regime totalitário. A ideologia totalitária não nega a verdade do comunismo, mas apresenta uma meia-verdade, tecida de maneira opaca e lacunar por um discurso imaginário. Nas palavras de Abensour:

É este disfarce [travestissement] do comunismo que, através do véu de ilusão, é o segredo da atração inegável, formidável, que a nova sociedade exerce sobre milhares de consciências trabalhadas pelo desejo de revolução, o desejo de ultrapassar a cisão⁴⁷.

Operando pela lógica do disfarce e da desfiguração, o partido, ao invés de ser o meio social onde a unidade da sociedade seja trabalhada e refletida, torna-se o agente de uma coerção radical sobre as condutas dos sujeitos. Ele se torna, como diz Lefort, um simulacro de socialização:

Como a divisão do Trabalho e do Capital persiste e se aprofunda, como a unificação estrita do Capital dá toda potência efetiva a um aparelho dirigente, subordina todas as forças produtivas a esse aparelho, o partido não pode ser senão o simulacro de socialização. Na realidade, ele se comporta como um grupo particular que vem se juntar aos grupos engendrados pela divisão do trabalho, um grupo que tem por função mascarar a irreduzível compartimentação [cloisonnement] das atividades e dos status, de figurar no imaginário transições recusadas pelo real⁴⁸.

Caracterizada como simulacro, a atividade ideológica do partido se coloca no comando da produção da identidade social na URSS. Sua tarefa, por excelência, consiste na multiplicação e na

⁴⁶ Como observou Hugues Poltier: “Claramente, ele [o totalitarismo] retoma, por sua conta, as ‘exigências positivas’ – de socialização da sociedade, de reconhecimento explícito da unidade ideal da sociedade, etc. – que sustentam a resposta comunista, mas, simultaneamente, ele as degrada, restituindo dele apenas sua caricatura deformada”. (POLTIER, H. *Passion du politique...*, p. 75). Em francês, a palavra usada por Lefort é *travestissement*, que significa disfarce, caricatura, distorção, perversão, ação que altera a natureza de alguma coisa.

⁴⁷ ABENSOUR, M. Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort. In: HABIB, C. & MOUCHARD, C. *La démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*, Turriers : Editions Esprit, 1993, p. 93.

⁴⁸ LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin. In: *Éléments...* p. 191-192.

sobreposição das imagens sociais pelas quais visa enunciar o real. À imagem de um Estado do proletariado para o proletariado vem se juntar a imagem de uma construção histórica da sociedade, realizada por cada sujeito pela renúncia à sua existência particular e temporal. À imagem de um chefe de Estado como pai zeloso de sua prole vem se juntar àquela de uma igualdade de tarefas e funções, a valorização social de todas as atividades, a negação ideal das hierarquias de fato. À imagem de perfeita unidade do corpo social é sobreposta aquela que faz do *outro* (o *dissidente*) uma ameaça. Impondo-se como a lente que permite acessar o mundo histórico em sua visibilidade, as imagens do processo de socialização, fabricadas no seio do partido, recorrem à força da evidência para desestimular a contestação.

Nesta primeira abordagem da crítica lefortiana à ideologia, nosso objetivo consistiu em fazer da experiência soviética o palco de um drama renovado entre as divisões sociais flagrantes e a dissimulação imaginária dessas mesmas divisões. O esquema crítico de Marx, que toma a ideologia enquanto procedimento imaginário elaborado para dissimular conflitos e divisões reais, é restituído com amplo alcance pelas mãos de Lefort e mobilizado para enfrentar a singularidade da ideologia inscrita numa instituição burocrática de caráter inédito: o partido comunista soviético. Fiel aos princípios do pensamento marxista, Lefort confere aos seus trabalhos dos anos 1950 e 1960 um sentido prático, que não abandona o imperativo da revolução e não desacredita das potencialidades históricas da classe trabalhadora⁴⁹. A ideologia, nesse momento de sua trajetória, será toda e qualquer elaboração (teórica e prática) que tem por resultado bloquear as vias de efetivação da sociedade comunista, baseada no exercício do poder pelos trabalhadores e na integração espontânea das atividades sociais enquanto superação do isolamento e da alienação que caracterizam o modo de produção capitalista. No entanto, a defesa do ideal comunista que Lefort empunha será posta em

⁴⁹ A explicitação dos aspectos mais sombrios do totalitarismo não redundava em fatalismo ou em impossibilidade da ação. Ainda em 1956, perante o lento processo de renovação iniciado com a morte de Stálin, que esbarrava no peso dos costumes, práticas e instituições ordenados pelo stalinismo, Lefort não deixa de assinalar a exposição da URSS à ação revolucionária das massas. O desfecho do artigo “O totalitarismo sem Stálin” não deixa dúvidas a esse respeito: “Essas contradições não significam que o totalitarismo na URSS seja necessariamente inviável [inviabile]. Artificios como aqueles que improvisa a direção do XX Congresso permitem, precisamente, mascarar as incompatibilidades, mudar os termos dos problemas afrontados, assegurar a vida e o desenvolvimento do sistema. Todavia, o que é preciso reconhecer é que esse sistema não pode viver senão na contradição, centrado, permanentemente, sobre o debate social. A URSS, dizíamos no começo, não pode mais aparecer como um mundo à parte, ela apresenta uma figura particular do capitalismo. Podemos acrescentar, agora, que os traços que a singularizam são também aqueles que a expõem mais do que todo outro país à crítica e à *ação das massas*”. LEFORT, C. O totalitarismo sem Stálin. In: *Éléments...*, p. 234, grifos nossos.

questão pelo encontro com o pensamento de Maquiavel e, a partir de uma nova matriz histórico-conceitual - sobrevivida com o humanismo cívico florentino -, a compreensão do que seja e de que como opera a ideologia sofrerá mudanças substantivas. Eis o que nos propomos a investigar na sequência do nosso trabalho.

Capítulo II - O nascimento da ideologia no humanismo cívico florentino

A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles invocam temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestado os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial.

(Karl Marx)

2.1. O lugar do saber filosófico.

Ao se voltar para uma reflexão sobre o humanismo cívico florentino e sobre a posição da obra de Maquiavel no interior desse movimento, Lefort busca os indícios de um novo sistema de representações encarregado de ocultar uma situação social *de fato*. Trata-se de mostrar, em referência a uma configuração histórica determinada, as condições do advento da ideologia e o lugar da obra de Maquiavel, como lugar por excelência de um exercício de desconstrução das ideias dominantes, numa palavra, de um exercício contraideológico – ainda que seja preciso “admitir que Maquiavel não fala de ideologia”⁵⁰. Para instituir a distinção entre ideologia e crítica, Lefort mergulha no espaço-tempo de Florença entre 1378 e 1434, período caracterizado por uma grave crise social sobre a qual testemunham a revolta dos trabalhadores da lã (a famosa Revolta dos Ciompi) e a ascensão dos Médici ao poder, acontecimentos que marcam o declínio da república rumo à tirania⁵¹.

⁵⁰ LEFORT, C. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 255.

⁵¹ A mera referência a esse período da história florentina indica que Lefort se põe no mesmo caminho aberto por Hans Baron em seu livro *Crisis of the early italian renaissance* (publicado originalmente em 1955), cuja singularidade consiste na defesa do ponto de vista que faz dos acontecimentos políticos e sociais a condição do surgimento do humanismo cívico em Florença. A própria ideia do advento do “humanismo cívico” – expressão cunhada por Baron para marcar a oposição a um humanismo definido enquanto movimento dos *studia humanitatis* – acena para a sua célebre tese da ruptura. Segundo Baron, o ideário humanista se constitui a partir da defesa que Florença é forçada a fazer da sua independência e liberdade perante a expansão da tirania de Milão, capitaneada por Gian Galeazzo Visconti. A ameaça de uma dominação política pela tirania milanesa teria, assim, impulsionado os pensadores florentinos a elaborar uma reflexão política destinada a fazer a defesa da Cidade, a resgatar os valores republicanos e a defender as virtudes cívicas, de tal modo que o ideal da vida contemplativa, defendido pela tradição medieval, não resistira aos imperativos práticos e aos acontecimentos históricos que exigiam uma nova relação com o saber. Não é tanto a exata periodização fornecida por Baron que interessa a Lefort, mas a ideia de uma ruptura teórica (e suas consequências políticas e filosóficas) advinda com os acontecimentos históricos, investigando na “formação de um núcleo conceitual que formará a linguagem política moderna” (ADVERSE, Helton. A matriz italiana. In: *As matrizes do republicanismo*, p. 53), os anúncios do discurso ideológico.

Diferentemente do procedimento típico do historiador, que se mostra preso, em alguma medida, ao domínio dos fatos ou aos imperativos da objetividade discursiva, a análise lefortiana reivindica para si o trabalho de interrogação e de interpretação daquilo que o humanismo cívico faz emergir. Se é verdade que Lefort, na esteira de Hans Baron, recusa a redução do humanismo ao movimento das *lettere* ou a um tipo de ensino e acolhe a ideia de uma ruptura no plano histórico do ideário, o partido que o pensador francês toma do extenso debate historiográfico sobre o humanismo italiano é um partido eminentemente filosófico, que se preocupa em interrogar o *sentido* do humanismo e as vias que ele abre no campo do pensamento e das práticas. Lefort acrescenta outra razão pela qual se afasta do procedimento histórico, apesar de tomá-lo em consideração. A história, enquanto disciplina, lida com o humanismo de uma maneira que, embora existam divergências de interpretação, não põe em causa o objeto (ou objetos) que o humanismo recobre: um tempo e um espaço delimitados, as guerras de expansão ou defesa sobrevindas nesse período, a recuperação das ideias políticas clássicas, os trabalhos de tradução e o resgate dos textos clássicos empreendidos pelos humanistas, etc. Em outras palavras, os fenômenos aos quais o humanismo se refere “não deixariam de ser objeto para a ciência histórica”⁵². Distinto é o caso da interpretação filosófica que se debruça sobre esse movimento para discernir nele o nascimento da ideologia, pois, nesse caso, a interpretação não lida com fenômenos diretamente observáveis e o seu objeto não aparece. Assim,

[...] bem diferente parece o conceito de ideologia que só tem pertinência em razão de uma construção do objeto social e não apenas impõe à investigação um desvio pela teoria, mas é forjado sob o estranho pressuposto de que o fenômeno não aparece. Não é preciso convir que a história do humanismo permanece muda enquanto não organizarmos as categorias de uma interpretação e que é vão esperar de seus dados uma luz sobre o nascimento da ideologia?⁵³

Esse afastamento da perspectiva histórica e a percepção de que a ideologia não é algo da ordem do visível fazem Lefort situar na leitura de Maquiavel o seu verdadeiro ponto de partida, uma vez que a obra maquiaveliana traz em seu bojo a marca dos discursos coletivos da época, de caráter ideológico, a partir e contra os quais a obra do pensador florentino opera. É a obra maquiaveliana que dá a ver e a entender aquilo que permaneceria mudo e oculto: a dimensão ideológica do humanismo cívico. Nesse quadro remanejado, podemos então afirmar que o interesse de Lefort pelo humanismo se explica na medida em que o filósofo identifica nesse movimento o nascimento de um novo *gênero*

⁵² LEFORT, C. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história...* São Paulo: Editora Brasiliense, 1979. p. 254.

⁵³ *Ibid*, p. 254.

do discurso e, sobretudo, de uma nova relação com o *saber* e com *real*, compreendendo por isso como se institui a noção de uma *realidade* concebida de um ponto de vista tão somente social.

Antes de analisarmos, mais pontualmente, esses elementos que constituem a novidade do humanismo (na sua relação com o *real* e o *saber*), faz-se importante caracterizar o lugar no qual Lefort exerce sua reflexão, uma vez que o humanismo parece constituir uma matéria própria ao universo e ao debate historiográfico. O que significa lançar um olhar filosófico sobre esse movimento a partir de uma noção tão marcada – a de ideologia – que nos remete imediatamente a Marx? Podemos levantar suspeitas em duas direções e questionar: Lefort buscaria apreender o nascimento da ideologia a partir dos *fatos* históricos que se produziram no espaço-tempo de Florença entre o fim do século XIV e o primeiro terço do XV? Ou se trata de aplicar o *conceito* de ideologia, cuja definição é tirada de Marx, a uma situação histórica particular e testar a pertinência do conceito? Em outras palavras, trata-se de subsumir a história do humanismo italiano ao conceito de ideologia, fazendo o conceito revelar a inteligibilidade de uma época?

A resposta, a nosso ver, é negativa nos dois casos. Mas as suspeitas não podem ser descartadas, pois é respondendo à ilusão do *fato* e do *conceito*, que Lefort circunscreve o lugar da abordagem filosófica – frente a outras formas de investigação, como a ciência histórica. A esse respeito, não é à toa que Lefort, no seu artigo *O nascimento da ideologia e do humanismo*⁵⁴, tendo começado a apontar, num plano histórico, as articulações entre essas duas noções – ideologia e humanismo – introduza um corte no desenvolvimento linear da exposição e proceda a uma discussão árdua e aparentemente deslocada sobre o *realismo*. Ora, por que a crítica ao realismo toma, abruptamente, a cena da análise? O debate que envolve a crítica ao realismo é bastante complexo e sua reconstituição exigiria um trabalho que excede os quadros da nossa análise; por isso, limitamo-nos a apontar as grandes linhas dessa problemática, tendo em vista o nosso tema de investigação. O fundamental dessa discussão sobre o realismo, parece-nos, é sacudir as certezas de certos *modos de conhecimento* que se querem realistas, é dizer, sem meias-palavras, que eles repousam numa ilusão. Como se articulam esses conhecimentos que reivindicam o título de realismo?

De um lado, um conhecimento se apresenta como realista na medida em que se apoia nos fatos, ou melhor, na medida em que põe nos fatos empíricos o princípio do real. O real é, nessa ótica, constituído pelo *fato* observável, que se dá à *distância* do sujeito e se oferece a ele como objeto a ser determinado; o fato, então, seria algo cuja existência nada deve ao sujeito, mas que se apresenta a ele

⁵⁴ LEFORT, C. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história...* São Paulo: Editora Brasiliense, 1979. p. 251-294.

a fim de ser conhecido, ou melhor, reconhecido pelas suas estruturas cognitivas. De outro lado, um conhecimento pode se impor como realista na medida em que se fundamenta na Teoria, e põe no princípio do real, não mais o fato, mas o *conceito*; dessa forma, o real é definido em função daquilo que o pensamento determina previamente como sendo inteligível. Na perspectiva da Teoria, não há nada que o pensamento tome como seu ponto de partida, não há um fato que ele tome para si como origem da sua atividade, pois a origem está no próprio pensamento. A Teoria, a partir dos seus conceitos, institui as condições de possibilidade da experiência. Desse modo, o recinto da Teoria “encerra dentro de si toda significação determinada de que faz reconhecer, fora dela, o objeto”⁵⁵. O real e o saber são trazidos para o interior da Teoria, deixam de ser coisas exteriores, pois eles são aquilo que a Teoria determina de antemão: ela “faz-se, assim, diga o que disser, de garantia de que aquilo que é designado a partir do seu lugar é idêntico a si, ao mesmo tempo real e inteligível”⁵⁶. A perspectiva teórica não problematiza a origem do pensamento e do real, porque ela faz o real e o pensamento coincidirem consigo mesma, com o seu lugar, com os limites que ela estabelece. Nesses termos, a Teoria fecha o real nos seus conceitos, os quais não podem se mostrar como contingentes e não podem ser surpreendidos em falta com a experiência, pois eles têm que determiná-la por inteiro e não deixar nada escapar do seu alcance. Tanto o conhecimento que se ancora nos fatos, quanto o conhecimento que se ancora na Teoria para reivindicar o título de *realista* e garantir, assim, a sua legitimidade, revelam-se prisioneiros de uma mesma ilusão. Qual ilusão?

A ilusão consiste em se apoiar sobre os fatos como se estivéssemos tocando o real em sua positividade, pois esquecemos de que os fatos nos falam em razão de uma elaboração cujos princípios não estão dados na experiência natural ou na experiência científica. Mas a ilusão é também apoiar-se na Teoria como se dentro de suas fronteiras o conhecimento pudesse justificar-se a si mesmo e o conceito, em sua determinação, fornecer a medida do pensamento. Esta ilusão é simétrica da primeira. Tanto uma quanto a outra mantêm a imagem de uma divisão em que o pensamento figuraria como um dos termos ao mesmo tempo que a conceberia⁵⁷.

O que Lefort busca salientar é que o pensamento não se limita às exigências da Teoria, e, se aceitamos a ideia de que a filosofia não é e não produz propriamente uma Teoria, é preciso admitir que o saber filosófico não pode determinar sua origem de antemão, ancorar-se nos fatos ou nos conceitos, não pode fixar a origem do real para fazer disso sua segurança, mas precisa questionar como o real vem a ser, como ele se engendra pelas ações e discursos dos homens; o saber filosófico

⁵⁵ LEFORT, C. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história...*, p. 262.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 264.

não pode almejar se proteger da experiência pela elaboração de uma teia de conceitos que definiria, *a priori*, aquilo que pode ser dito ou pensado. O autor, portanto, está interessado em romper com a primazia seja do fato seja da Teoria, porque nos dois casos o sujeito se coloca à distância do objeto, impondo-se como aquele que, por si mesmo, ou desfruta de um domínio sobre os fatos ou se faz o depositário formal da unidade e da inteligibilidade da experiência. No fundo, trata-se de pôr em xeque a primazia de um sujeito soberano que se apresenta desvinculado de um *já-pensado*, desatado de sua necessária inserção num mundo histórico-cultural. Nas palavras de Lefort,

É preciso antes admitir que no movimento do conhecimento o pensamento se refere a algo que se acha fora dele, *alhures, antes, aquém*, mas a isso se refere fazendo em si mesmo a experiência da exterioridade; convenhamos que para o pensamento sempre existe o já pensado, *alhures, antes, aquém*. Fixar a ruptura entre o pensamento e aquilo que lhe é exterior é se privar, desde o início, da possibilidade de reconhecer o advento do pensamento⁵⁸.

Fugindo das amarras postas pelo domínio dos fatos ou pelo domínio da Teoria, Lefort busca delinear o lugar do *saber filosófico* como aquele que não é nutrido pela pretensão de determinar os seus objetos por inteiro, saber que não dissimula a indeterminação constitutiva da experiência. O saber filosófico mantém aberta a questão da origem do pensamento, renuncia à tentação de fechar a experiência nas suas categorias e fornecer respostas últimas às questões, consciente de que sua tarefa consiste, fundamentalmente, em construir uma interpretação e uma interrogação dos fundamentos da experiência política⁵⁹. O saber filosófico é aquele que se faz com recurso ao já-pensado, no diálogo

⁵⁸ LEFORT, C. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história...*, p. 264.

⁵⁹ Para melhor compreender o estatuto do saber filosófico, é oportuno recuperar o significado da noção de interrogação, amplamente desenvolvida na seção I do livro *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, onde Lefort procura delinear o tipo de relação que o pensamento estabelece com a obra. O movimento de interrogação, segundo Lefort, é próprio de uma *obra de pensamento*, cuja natureza não se compreende a partir do procedimento científico pautado pela busca de objetividade, da determinação dos objetos. Isso porque a obra é, para Lefort, definida pelo *excesso* e pela *indeterminação*: ela possui um excesso de significações impossível de ser determinado inteiramente pela linguagem objetivista. A obra nos põe a exigência de interrogar, ao mesmo tempo, a própria obra, o nosso tempo e a nós mesmos. Apenas pela interrogação podemos reabrir o discurso da obra, alcançando, a partir do nosso tempo, o tempo e o mundo aos quais a obra deve o seu nascimento. Interrogando a obra e interrogando o nosso mundo através da obra, participamos do trabalho da obra pelo qual ela dá a ver e a entender aquilo que permanecia oculto na trama dos discursos coletivos, soterrados numa dada experiência social. É por isso que, pondo em marcha um trabalho de interrogação, a obra atua na dobra do movimento social de ocultação e desvelamento, razão pela qual ela nos investe da capacidade crítica de decifrar a ideologia. Na sua caracterização do ato de interpretar, Lefort lança os seguintes princípios: “interrogar, certamente, é seguir um itinerário, passar por etapas, desdobrar um discurso, mas de tal maneira que nenhum saber se deposite sem ser cavado por um não saber [qui ne se creuse d’un non-savoir], de tal maneira que cada onda de palavras se acompanhe de um refluxo em direção à mesma barragem [crique], de tal maneira que não haja reserva em cada coisa dita que não alimente a mesma reserva de questões. Interrogar, certamente, é interpelar o outro e se manifestar como si, mas de tal maneira que a palavra do outro seja entendida como interpelação, que ela se dê não como o objeto da interrogação, mas como sua fonte. Interrogar é, certamente, escutar o mundo que o outro designa, mas de tal maneira que esse mundo em direção ao qual ele abre um caminho, nós saibamos que ele o habita e nós o habitamos, que esse mundo fala e nos interroga através dele, que o passado mesmo interroga nosso presente. Tanto quanto somos fiéis a essa interrogação, a obra dá sua presença, ela

com outros autores, e, por isso, é um pensamento aberto à alteridade e ao tempo. Uma vez que o pensamento, na perspectiva filosófica, não precisa se limitar, como a Teoria, aos imperativos do conhecimento e da determinação de objetos, ele pode abrir e reabrir a questão do ato mesmo de *pensar*. Não é, portanto, a busca da origem da ideologia nos fatos, nem a recuperação e aplicação do conceito de ideologia a uma época histórica que nutre a investigação lefortiana. Trata-se de abrir, no seu tempo e do seu lugar, a questão acerca da ideologia, repensá-la e propor a seu respeito uma nova interpretação⁶⁰.

2.2. O discurso político e sua sombra

Uma vez que circunscrevemos o lugar em que a reflexão lefortiana se elabora, podemos voltar ao humanismo e sondar as novidades que ele traz. Para Lefort, essa novidade se apreende pelo procedimento de comparação e, nesse sentido, é preciso não perder de vista que a reflexão sobre a política, no mundo antigo e na Idade Média, se exercia em função de um *lugar-outro*, responsável pela determinação dos fundamentos da coexistência humana. Digamos, de modo geral, que o sentido e o princípio de inteligibilidade da experiência política eram forjados a partir de uma instância pré-social ou de uma instância suprassensível (mundo inteligível ou reino de Deus), em função das quais a vida coletiva se ordenava. A política, nessa ótica, nada mais era senão uma realidade derivada, uma realidade de segunda ordem incapaz de tirar sua legitimidade e autonomia de si mesma. O discurso que lhe dava expressão compartilhava a mesma sorte e se edificava em referência às coordenadas da

é efetivamente o lugar do *mesmo*”. In: LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Paris: Edições Gallimard, 1972, p. 56.

⁶⁰ Essa maneira de conceber o saber filosófico é uma herança da meditação lefortiana sobre Marx, herança que foi preservada pelo autor francês ao longo de sua trajetória. Na visão de Lefort, mais importante do que a distinção que Marx opera entre ideologia e realidade, é a capacidade da qual o pensamento marxista nos investe para diferenciar dois saberes: “um saber que ignora seu próprio limite, paira sobre o ‘real’, finge engendrar suas próprias determinações e um saber que não cessaria de fazer a experiência de seu limite, legitimar-se-ia por permanecer aberto às condições de sua instituição”. LEFORT, C. *O nascimento da ideologia e do humanismo*, op. cit. p. 270. Segundo Lefort, a força da crítica marxista ao idealismo alemão consiste em fazer sobressair esses dois tipos de saber. O idealismo alemão é denunciado em seu caráter ideológico não apenas porque faz a Ideia coincidir com a produção do real, mas porque ele enseja um saber fechado e totalizante destinado a justificar e a legitimar o próprio real. Nas palavras do pensador francês: “a crítica marxista não se resume a uma inversão que teria como efeito substituir à Ideia o real concebido como o conjunto das relações sociais estabelecidas em condições determinadas de produção: esta inversão é acompanhada de uma profunda subversão do estatuto do saber, uma vez que a ilusão filosófica é visada no processo de instauração do saber, como saber fechado em si mesmo, que dissimula as condições do seu advento ao se segregar da prática social, coloca-se no princípio do real, representa-se na figura do sistema, subtraindo-se à contradição, reproduzindo sem saber no interior de seu campo as oposições que estão em sua origem e, finalmente, não fazendo mais do que fornecer a legitimação da ordem social instituída ao mesmo tempo em que se acredita instalado no elemento do universal”. *Ibid.*, p. 270.

metafísica ou da teologia⁶¹. Ora, é justamente o desvencilhamento do discurso de uma ordem externa que se opera com o humanismo. O discurso político conquista sua autonomia ao romper com a transcendência e fazer do *real* o seu objeto. O discurso político que nasce com o humanismo elege um novo objeto, ele se põe a falar do real. Esse novo discurso diz e institui o *real* de maneira singular: não se trata de um real definido de um ponto de vista metafísico ou teológico, dado pelo conceito puro ou pela determinação última da vontade de Deus; trata-se, antes, de um *real social*, construído pelo entrelaçamento de discursos e práticas humanas. Como compreender o significado dessa nova realidade? Explica Lefort:

É a ideia de que o mundo é o único teatro da aventura humana, de que neste teatro o homem é autor, ator e espectador de sua própria história; é a ideia de uma autointeligibilidade de princípio do discurso humano, é a emancipação deste discurso diante de toda autoridade que fixaria de fora seus critérios de legitimidade que dão ao humanismo sua plena significação e permitem reconhecer nele o nascimento da filosofia e da ciência moderna⁶².

É válido notar que o *real* apresentado pelo discurso humanista é um real construído pela linguagem, não um real apreendido na experiência empírica, à distância, como algo transparente que se dá a um sujeito soberano. O *real* que o humanismo elabora é um real construído publicamente

⁶¹ Não cabe aqui nos estendermos sobre essa afirmação de caráter geral, pois isso exigiria mobilizar grande parte da tradição clássica do pensamento político, ao menos de Platão a Tomás de Aquino. Ainda num registro amplo, podemos afirmar que, em Platão, a política se funda na Razão e a boa sociedade é instituída por meio da Lei e governada pela figura do Rei-Filósofo (cf. *A república*, livros VI a VIII e os diálogos *O Político* e *As Leis*). Ainda sobre Platão, é interessante ressaltar, no Livro III das *Leis*, a narração da ficção do dilúvio, evento por meio do qual Platão visa explicar a associação dos homens em sociedade. Partindo de um estado de dispersão, Platão situa no dilúvio o acontecimento limite que impele a reunião dos homens em famílias e, posteriormente, em clãs, onde se verifica o exercício do poder de caráter despótico (do *pater*, chefe da família). Os conflitos gerados pela expansão e aproximação dos clãs conduzem, então, à necessidade de criação de leis. Observa Sérgio Cardoso: “a ‘política’ só surgirá com o surgimento da riqueza (e a busca do conforto e o luxo), a prepotência dos chefes e os confrontos entre as tribos, que teriam levado, no Peloponeso, à invenção da ‘confederação’ e de dispositivos de resistência à licença e ao despotismo, como aqueles do ‘regime misto’ de Esparta, celebrado por Platão”. (CARDOSO, S. A matriz romana. In: *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 25). As primeiras associações, em Platão, repousam assim “num registro da ‘economia’ e da conservação elementar e pacífica da vida, portanto, um registro que poderíamos apropriadamente chamar, se não político, pré-político”. (Ibid., p. 25). Já em Aristóteles, a política se funda na Natureza, no caso, na natureza dos homens como seres dotados de *logos* (cf. *A Política*, Livro I); para a tradição cristã, a origem da política se encontra em Deus, pois, como diz a Bíblia: “Todo poder vem do Alto, por mim reinam os reis e os príncipes que fazem leis justas”. Agostinho, como se sabe, ao separar a cidade de Deus e a cidade terrena, esvaziava de realidade e significação ética o mundo político. Razão, Natureza e Deus são figuras da transcendência, que se impunham e determinavam *de fora* a instituição do social e do poder político. Opondo-se a essa longa tradição, os florentinos e humanistas buscam compreender a *Cidade* como uma forma particular de regime, cujo poder não pode mais ser fundamentado em referência a instâncias universais e transcendentais. Para corroborar essa afirmação, basta lembrar o desmoronamento do Sacro Império Germânico Romano e da Igreja Católica, que não conseguem se impor em prol da unificação das cidades italianas desde o século XII, situação que se estende ao momento em que escrevem os humanistas cívicos, entre o XV e XVI. Para os humanistas, trata-se de investigar o enigma de um social que se autoinstitui e institui o poder político, sem apoio nas referências transcendentais e externas. Eis a mudança radical que está posta nessa passagem do mundo clássico ao renascentista.

⁶² LEFORT, C. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história...*, p. 282.

pelo discurso, ou melhor, é fruto de uma nova relação que o discurso estabelece com a política. Lefort esclarece essa mudança nos seguintes termos:

Não havia para o pensamento um *lugar* na política. O que teria advindo, então, é a relação a este lugar, não um discurso político novo, mas o discurso sobre a política como tal, discurso que se circunscreve buscando em si mesmo sua garantia, que aspira à transcendência do sentido, fazendo-se reconhecer por um sujeito universal (ou, melhor dizendo, fingindo que não é o discurso de ninguém, não é falado em parte alguma e a todos se oferece)⁶³.

Esses traços do novo discurso devem ser apreendidos em todo seu alcance: discurso que se apresenta como não pertencendo a ninguém, portanto, como se fosse um discurso anônimo e impessoal; discurso que não é falado em parte alguma e a todos se oferece, ou seja, discurso que não revela suas determinações e seu pertencimento a um homem ou a uma classe em particular; em suma, discurso que se impõe de ninguém e para todos. Escondendo as condições do seu próprio engendramento, o discurso político porta uma *ambiguidade* no seu âmago: ao mesmo tempo em que aponta para a autonomia da reflexão sobre a política, ele dá margem a um trabalho de ocultação de si e das questões que aborda, apagando delas o solo histórico ou os conflitos que estão em sua base. Para escapar da acusação de arbitrário, o discurso político, doravante, reivindica para si próprio, enquanto discurso, os atributos da universalidade e da racionalidade para tratar dos seus objetos (atributos anteriormente reservados à Razão, à Natureza ou a Deus)⁶⁴. Discurso racional e universal, que não traz os vestígios da sua origem, o discurso político pretende enunciar o *real* em si mesmo. Sobre essa coincidência inédita entre linguagem e realidade, vale a pena recuperar o comentário de Marilena Chauí, pois a filósofa mostra como essa identificação está no cerne daquilo que será o discurso ideológico, que emerge, poderíamos dizer, como a *sombra* do discurso político:

⁶³ O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história...*, p. 253.

⁶⁴ Poderíamos nos perguntar se a política no mundo clássico não pretendia ter um alcance universal. A própria ideia do Bem, em Platão, não testemunharia a universalidade de sua concepção política? Mas, no caso da política anterior ao humanismo cívico, podemos sustentar que a universalidade não vinha da política, tomada em si de maneira autônoma; ao contrário, a universalidade vinha do seu fundamento: a Razão, a Natureza ou Deus. A originalidade do humanismo consiste em, *por meio do discurso*, dizer a realidade da política. O traço comum da mitologia e da teologia é que, em ambas, os deuses instituem o real. A ideologia marca um procedimento radicalmente novo porque, pelo discurso, as ideias buscam, a partir de então, instituir o real. Quando tomamos a *Oração fúnebre* de Péricles (narrada por Tucídides em *A guerra do Peloponeso*), Péricles estabelece a cidade de Atenas como modelo para a Grécia, mas seu destinatário não é a humanidade (ou os homens em geral), e sim os gregos, portanto, uma particularidade. Diferente é o procedimento de Leonardo Bruni, na *Oração fúnebre a Nanni Strozzi*, pois ali a caracterização da cidade de Florença como aquela que está em condições de realizar a *defesa universal da liberdade* aponta em direção a uma universalidade de tipo singular, não encontrada no discurso de Péricles, por exemplo.

Fundamentalmente, a ideologia é um corpo sistemático de representações e de normas que nos “ensinam” a conhecer e a agir. A sistematicidade e a coerência ideológicas nascem de uma determinação muito precisa: o discurso ideológico é aquele que *pretende coincidir com as coisas, anular a diferença entre o pensar, o dizer e o ser* e, destarte, engendrar uma lógica da identificação de todos os sujeitos sociais com uma imagem particular universalizada, isto é, a imagem da classe dominante⁶⁵.

Embora o sentido geral do comentário de Chauí seja o de revelar os mecanismos da dominação de classe sob o capitalismo, o que nos interessa salientar, por ora, é essa pretensão da ideologia em fazer coincidir o discurso e a realidade. Ao dizer *o que é*, um discurso expressa e determina o real e busca fechar, ao mesmo tempo, a possibilidade de interrogação daquilo que está para além do que o discurso enuncia⁶⁶. Não almejamos, com isso, reduzir o humanismo cívico florentino à categoria de expressão acabada da ideologia moderna, tampouco fazer dele a raiz da proliferação dos diferentes discursos sociais incumbidos da tarefa de dissimulação. Buscamos salientar apenas que o humanismo cívico abre, pela primeira vez, essa perspectiva: que o real seja enunciado pelo discurso. Ao instaurar essa identificação, ele permite a construção de discursos destinados a fechar a compreensão do real num certo esquema de representação ou numa certa imagem particular universalizada. Se indicamos esse aspecto que nos parece fundamental é porque,

⁶⁵ CHAUI, M. O discurso competente. In: *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez Editora, 2005, p. 15.

⁶⁶ Para melhor ilustrar como um discurso, ao fazer a linguagem e o real coincidirem, visa fechar as vias da interrogação e naturalizar a ordem social, tomemos como exemplo algumas modalidades discursivas que buscam explicar uma desigualdade social específica, a saber, a divisão entre ricos e pobres. Quando a política é sobredeterminada pela religião, a causa das desigualdades é, geralmente, atribuída a Deus, cuja vontade é insondável. Assim, a compreensão do fenômeno social escapa aos homens e a tentativa de elucidá-lo torna-se signo de orgulho. Quando uma sociedade se desvencilha dos seus fundamentos transcendentais, a “explicação” das desigualdades precisa se mostrar ancorada em causas humanas e, ao mesmo tempo, dissimular as condições sociais da desigualdade. Essa maneira de dissimular o social no exato momento em que ele ganha autonomia e aparece aos sujeitos *enquanto social* é típico do procedimento da ideologia, no mundo moderno. Por exemplo, quando se passa a explicar a divisão entre ricos e pobres em termos de esforço ou preguiça, o discurso já não faz mais referência a uma ordem transcendente, mas se ancora em disposições humanas, ainda que nos situemos num terreno amplamente moral. A nosso ver, muito diferentes são os novos ardis da ideologia contemporânea, quando, por exemplo, ela justifica as divisões sociais em função de uma diferença de investimento escolar ou de *dons individuais* pela qual se constituem os competentes e incompetentes culturais. Ao situar no âmbito da cultura e do conhecimento, ao fazer da diferença de “dons” e “talentos” o cerne da explicação das diferenças sociais, essa nova ideologia busca fornecer uma explicação sólida, legítima, fundada no real e no racional, de modo a isentar o pensamento de se questionar sobre a *origem* e as *condições sociais* do êxito ou do fracasso escolar. A esse respeito, dedicaremos nossos dois últimos capítulos a uma interrogação sobre a obra do sociólogo francês Pierre Bourdieu, que nos fornece uma reflexão exemplar sobre o funcionamento da ideologia contemporânea na prática moderna da instituição escolar e no âmbito mais geral da cultura e dos estilos de vida. Por ora o que nos interessa ressaltar é que a fixação do real pelo discurso caminha junto com a tentativa de impedir o trabalho de interrogação pelo pensamento, levando, assim, ao cultivo da resignação. Trata-se, em última instância, de um efeito sobre a representação que os homens fazem do seu *destino*. Fazemos nossas as palavras de Adelino Braz, quando ele observa que os (auto)eliminados e desfavorecidos culturalmente “se apropriam dessa responsabilidade e legitimam essas desigualdades considerando-as como marcas do seu próprio destino. Desse modo, existe uma resignação perante a ordem estabelecida que é vivida como uma necessidade que se converte em ordem natural”. (BRAZ, A. *Bourdieu et la démocratisation de l'éducation*. Paris: Presses Universitaire de France, 2011, p. 86).

voltando ao texto lefortiano, nos vemos em melhores condições de compreender por que o nascimento da ideologia formula-se “na esteira de uma questão sobre o nascimento do discurso político”⁶⁷, entendido como construção legada pelo humanismo cívico florentino. Como se dá essa construção é o que nos resta elucidar.

2.3. O humanismo cívico e a construção da imagem de Florença.

Delineado o esquema geral da mudança que se opera no nível do discurso (discurso que conquista autonomia para enunciar o real), é preciso dizer algo a respeito do conteúdo desse discurso e dos seus porta-vozes, pelos quais vem à tona uma determinada representação da política. Lefort começa por identificar a vida e a obra de Colluccio Salutati (1331-1406) e de seu herdeiro, Leonardo Bruni (1370-1444), como o espaço de elaboração “de uma representação nova da sociedade e das tarefas históricas de Florença”⁶⁸, representação que Lefort vincula à expressão da alta burguesia florentina e não hesita em qualificar como ideológica. Ambos, Salutati⁶⁹ e Bruni, exerceram, sucessivamente, a função de chancelaria na república florentina e possuíam uma influência considerável nos negócios da cidade; a produção desses homens públicos não se limitou a um círculo estreito de eruditos, visto que suas ideias se difundiram pela sociedade, produzindo um espelho no qual Florença e, em particular, a burguesia florentina se viu reconhecida. Quais os temas dessa concepção nascente e no que consiste o seu caráter ideológico?

Os grandes temas de uma concepção racionalista e universalista da política aparecem: a igualdade dos cidadãos perante a lei, a partilha do poder entre todos os que a ele têm direito, o trabalho como única fonte legítima de distinção entre os homens, o bom uso da razão e o conhecimento adquirido pela experiência como únicas fontes da autoridade, a virtude cultivada no exercício da responsabilidade pública, a liberdade do indivíduo consubstancial à da Cidade, o destino desta

⁶⁷ LEFORT, C. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história...*, p. 253.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁶⁹ Salutati, chanceler da República entre 1375 e 1406, atuou de forma decisiva para tornar Florença um dos grandes polos do humanismo na Itália, avançando no campo da renovação da cultura clássica, trabalho que humanistas como Petrarca já haviam iniciado no começo do *Trecento*. De modo geral, a obra de Salutati ganha notoriedade por testemunhar o trabalho de transição entre dois modos de vida: a vida contemplativa e a vida ativa. Esse momento de transição faz-se importante no interior do humanismo porque permite apreender o trabalho progressivo de desvencilhamento do modo de vida cristão e a instauração de outro paradigma para se pensar a coisa pública e a vida do homem nesse novo espaço: a *Cidade*. Pertencente à oligarquia florentina e homem público de grande influência, Salutati engendra uma obra cuja finalidade é fornecer uma concepção política, escrita em linguagem republicana, que serve de justificação do exercício do poder pela classe dirigente. Tarefa que buscava se opor, igualmente, ao quadro de valores do *popolo*, emoldurado pelo cristianismo. Da sua produção, destacamos: *De seculo et religione* (1381), *Invectiva in Antonium Luschum Vicentium*, *De nobilitate legum et medicinae* (1399), *De fato et fortuna* e *De tyrano*.

identificado ao da humanidade inteira. Além disso, pela primeira vez se impõe o modelo da República romana⁷⁰.

Ora, o que é instigante nessa formulação é o seu caráter flagrantemente contraditório. Esse ideário, que eleva a igualdade, a liberdade e a participação política a um nível universal, é forjado numa conjuntura onde não prevalecem o florescimento da “democracia”, ou melhor, o alargamento da participação popular na coisa pública, mas justamente o contrário disso, ou seja, um estreitamento dos limites de participação política efetiva e a concentração das tarefas políticas no seio de uma camada oligárquica. É, portanto, a expressão de um discurso dilacerado “entre a reivindicação de verdades universais e a justificação do estado de fato”⁷¹, que marca uma das operações típicas da ideologia florentina.

Para melhor apreendermos a natureza do discurso político nascente, faz-se necessário vislumbrar, minimamente, o vácuo deixado pelas antigas formas de explicação da vida coletiva dos homens, o que nos coloca em condições de compreender como o discurso ideológico, enquanto discurso próprio da modernidade, distinto do *mito* e da *religião*, continua a responder a uma antiga necessidade. Para ficarmos apenas com a função exercida pelo mito, lembremos brevemente da interpretação que Vernant nos oferece sobre os mitos na Grécia Antiga. Segundo Vernant, os *mýthoi*, ou seja, as narrativas orais que circulavam na Grécia não eram apenas uma forma de aprendizado da fala ou uma forma de educação dentre outras; os mitos constituíam, sobretudo, uma tradição oral que colaborava “para moldar o quadro mental em que os gregos são muito naturalmente levados a imaginar o divino, a situá-lo, a pensá-lo”⁷². Instrumento de conservação e transmissão dos saberes tradicionais, que explicavam a origem e o destino da sociedade do além, as narrativas orais sob a forma da poesia eram uma instituição da memória social. Ao se referir à centralidade da atividade poética, Vernant lhe atribui o papel de espelho da cidade, espelho que “devolvia ao grupo humano sua própria imagem, permitindo-lhe apreender-se em sua dependência em relação ao sagrado, definir-se ante os Imortais, compreender-se naquilo que assegura a uma comunidade de seres perecíveis sua coesão, sua duração, sua permanência através do fluxo das gerações sucessivas”⁷³.

Essa breve referência à Vernant tem por objetivo recordar que, se a modernidade se institui pela crítica das figuras da transcendência e proclama a autonomia do campo social, ela não é capaz,

⁷⁰ LEFORT, C. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história...*, p. 252.

⁷¹ *Ibid.*, p. 253.

⁷² VERNANT, J-P. *Mito e religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 15.

⁷³ *Ibid.*, p. 17.

entretanto, de se desembaraçar da necessidade que continua a perseguir a existência de uma sociedade, a saber, a elaboração de um *discurso sobre a sua origem e o seu destino*, discurso este requerido, fundamentalmente, como instrumento de integração social. A este respeito, é válido lembrar a observação de Helton Adverse, para quem o humanismo cívico introduz uma mudança significativa na compreensão da história, na medida em que faz dela o núcleo da construção de uma identidade política comum. A história, diz Adverse, “está comprometida com a produção de um sentido político a ser partilhado, com o desenvolvimento de um sentimento cívico e com o estreitamento dos laços entre cidadãos e cidade”⁷⁴, e é nesse sentido que a evocação da memória se põe como princípio da edificação do presente. Se, antes, o mito e a religião faziam da *origem* uma determinação das potências divinas e transcendentais, o trabalho ideológico que se anuncia no seio da narrativa *histórica*, produz a origem de uma realidade social por meio de ideias. Doravante, o discurso não fala *sobre* o social e *sobre* o político, mas se apresenta como discurso *do* social e *do* político. Tendo em vista coincidir com o seu objeto (no caso, a origem da cidade), é preciso que a origem não apareça como uma *construção*, e sim como uma *enunciação*. Uma vez que a origem e o destino da cidade são enunciados, a representação que os sujeitos fazem da cidade aparece como algo dado, fixado na transparência da imagem e no sentimento cívico pela força da retórica. Será esta, como veremos, a função ideológica da origem romana de Florença.

Lefort capta o cerne desse mecanismo de integração na ordem do discurso ao afirmar que “os florentinos, no começo do século XIV, fazem na verdade mais do que condenar César e reabilitar Brutus; identificam-se aos heróis romanos, falam sua linguagem, remanejam a narrativa da fundação de Florença para demonstrar ao mundo que são os seus autênticos descendentes”⁷⁵. Desse modo, a narrativa da fundação marca o ponto de inflexão do novo discurso que busca se efetivar no quadro do humanismo cívico. O deslocamento de César a Brutus deve ser lido como a passagem da referência ao Império e a construção do paradigma da República romana. É o modelo da república, doravante, que os pensadores e homens públicos buscam estabelecer. É a representação em torno do que foi a Roma republicana que explica, a um só tempo, o vínculo que os florentinos mantêm com o passado e, sobretudo, a relação que buscam estabelecer com o seu presente.

É por isso que a representação acerca de Roma vai se constituir enquanto o objeto de disputa teórica por excelência. Não apenas teórica – corriamos –, pois a representação de Roma não é uma construção apartada do mundo efetivo, tema dos eruditos, mas é aquilo que estabelece, ao mesmo

⁷⁴ ADVERSE, H. A matriz italiana. In: *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 78.

⁷⁵ LEFORT, C. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história...*, p. 253.

tempo, o vínculo ao passado e ao presente e coloca-se, portanto, como motor da ação. Roma é a mediação imaginária pela qual Florença compreende a si mesma, elabora a sua identidade, visa agir no presente a partir do elo com o passado. E é nesse sentido que Florença investe numa *ressignificação* da sua *história*, relendo-a a partir de uma defesa da liberdade desde os seus tempos imemoriais.

Quais são as grandes linhas da construção de Roma pelo humanismo cívico? Elas se deixam melhor apreender quando tomamos, em particular, a obra de Leonardo Bruni como aquela que produz, de maneira original, uma nova versão das origens de Florença. A *Laudatio florentinae urbis* (*Elogio da cidade de Florença*), escrita por Bruni por volta de 1404, é um texto central para se compreender a concepção política que o humanismo cívico italiano aos poucos buscava elaborar. Trata-se de um texto que se insere na tradição dos “elogios da cidade”, cuja origem remonta a Tucídides. Imitando os antigos, Bruni sabe-se enraizado no presente. O recurso estilístico antigo é mobilizado para pensar a *forma* de governo que Florença deve adotar na situação configurada na Itália do século XV. Essa forma, como sabemos, é a forma da *república*, cuja singularidade consiste em se apresentar como o regime que encarna a liberdade⁷⁶. Nesse texto, a imagem da ordenação de Florença se mostra em traços límpidos. Declara Bruni:

Nada é aí desordenado, nada inconveniente, nada inadequado, nada instável; todos têm seu lugar, não apenas fixo, mas também conveniente: distintos são os ofícios, a magistratura, os processos, as ordens. Mas todas essas coisas são distribuídas de maneira tal que concordam com a suprema autoridade do Estado como os tribunos ao comandante⁷⁷.

O espírito romano dessa formulação se deixa apreender pela ênfase no vínculo jurídico, na ordenação interna da república (magistraturas, lugares, ofícios, ordens, etc.) que se elabora, sutilmente, sob a ideia incipiente de “governo das leis”. No entanto, para além do acento jurídico, o quadro pitado por Bruni articula um modo de existência da cidade a partir de várias dimensões. Se a liberdade é a mais elevada vocação de Florença, isso se justifica:

[...] por razões econômicas, geográficas, estéticas e políticas. A Florença de Bruni é a ‘cidade ideal’ (como quer Garin) em que as exigências morais de uma ordem

⁷⁶ A noção de *liberdade*, tal como é elaborada pelo humanismo cívico, tem um sentido preciso. Ela não é uma liberdade individual, mas uma liberdade política, que se define em dois movimentos: como *independência externa*, ou seja, o fato de uma cidade não estar sob domínio de outra, e como *autonomia interna*, isto é, a regulação do governo por leis, a submissão dos homens às leis e não ao arbítrio individual do governante.

⁷⁷ BRUNI, L. *Laudatio florentinae urbis*, em *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Torino, UTET, 1996, p. 634. Apud ADVERSE, H. A matriz italiana. In: *Matrizes do republicanismo*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 74.

política perfeita encontram acolhimento em uma geografia e em uma história que a destinam à vida livre. A beleza física e a ordenação dos prédios da cidade refletem (e são também causa de) sua ordem moral e política, atestando assim o império da virtude⁷⁸.

Na *Laudatio* aparece também aquilo que marcará o cerne da caracterização do relato de Bruni, a saber, a filiação de Florença à Roma. É tal filiação, construída imaginariamente, que se coloca como garantia da defesa de expansão de Florença e de sua luta universal pela liberdade:

Essa esplendíssima colônia dos romanos foi fundada no período em que o império do povo romano estava nas condições mais floridas [...] Não ainda os Césares, os Antônio, os Tibérios, os Neros, peste e ruína da República tinham-lhes tomado a liberdade! Mas estava no auge a sacra e inviolável liberdade, a qual, porém, não muito tempo depois que esta colônia foi constituída, foi suprimida por celeradíssimos ladrões. E disso deriva, eu penso, o que nesta cidade vemos ter estado, e continua a estar, egregiamente acima de todas as outras: que os florentinos gozam da liberdade de todos e são fortemente hostis à tirania⁷⁹.

A filiação romana elabora-se como direito a levar a cabo as ações bélicas de Florença, legitimando suas pretensões de conservação e expansão:

Por isso, também a vós, Florentinos, compete, por um seguro *direito hereditário, o domínio sobre todo o mundo*, como gerenciamento de bens paternos. Daí deriva que todas as guerras que são feitas pelo povo florentino são justíssimas e que este povo no conduzir as guerras não pode agir sem justiça, porque toda guerra é preciso que seja feita ou para a defesa ou para a recuperação dos bens: e estes dois tipos de guerra todas as leis e todos os direitos permitem⁸⁰.

A *Historiae florentini populi libri XII* (*História do povo de Florença*, escrita por Bruni entre 1410 e 1420) não se encontra no mesmo registro literário da *Laudatio*, no qual o emprego da retórica é mais intenso, mas nem por isso Bruni cede àquilo que caracteriza, em larga medida, a historiografia moderna, ou seja, a pretensão de objetividade da narrativa histórica como índice da “verdade”. É certo que o *material* empregado das *Historiae* evoca ações humanas dotadas de objetividade, de modo que esse gênero de escrita não pode romper com toda referência à ordem dos fatos. É verdade também que no horizonte das *Historiae* estamos muito mais próximos de uma “*ideia*” de República do que de sua *imagem*, talhada pelo panegírico. Ainda assim a função política e o acento retórico

⁷⁸ ADVERSE, H. A matriz italiana. In: *Matrizes do republicanismo*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 73.

⁷⁹ BRUNI, L. *Laudatio florentinae urbis*, em *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Torino, UTET, 1996, p. 600. Apud ADVERSE, H. A matriz italiana. In: *Matrizes do republicanismo*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 117.

⁸⁰ *Ibid*, p. 117, grifos nossos.

prevalecem, pois, ainda nesse gênero histórico “o que conta é sua capacidade de se apropriar da variedade dos relatos, das histórias, das fontes que narram os acontecimentos e transformá-los em uma narrativa na qual os cidadãos podem se reconhecer e a cidade ganhar uma identidade; em suma, trata-se de fixar uma memória”⁸¹.

Insistimos, pois, no caráter da produção da identidade social, do discurso retórico destinado a engendrar a integração dos cidadãos, apagando seus conflitos, em suma, insistimos na produção da imagem destinada a fazer o homem se atar, pelo sentimento cívico, ao seu espaço social. É ressaltando esse aspecto, que retornamos à clássica *Oratio funere Nannis Strozze equitis florentinis* (*Oração fúnebre a Nani Strozzi*, de 1428). Valendo-se da conjugação dos modelos da oração grega e romana, Bruni faz da ocasião destinada a prestar honra ao general florentino Nani Strozzi, morto em batalha contra a tirania de Milão, o espaço de enaltecimento da cidade de Florença. A figura do cidadão fornece o suporte para a construção da imagem de Florença, que deve ser efetiva o bastante para persuadir os cidadãos à adesão a uma guerra contra Milão. No processo de construção da imagem de Florença, Bruni afirma, de maneira contundente, a descendência romana de Florença, ou seja, estabelece como causa da liberdade florentina o fato de ter sido originalmente fundada pelos romanos e etruscos – tal como já havia feito na *Laudatio*. Além disso, Bruni descreve Florença como um regime no qual se verifica, *de fato*, uma liberdade e uma igualdade de participação entre os homens; apresenta a cidade como fundamentada numa constituição popular, ainda que o lugar do exercício da cidadania popular – a milícia – seja atribuído, pelo humanista, à média e à alta burguesia. Mais do que um discurso racional demonstrativo, o procedimento de Bruni é comandado, mais uma vez, pelo emprego da retórica, cujo resultado é a composição de uma imagem de sociedade em torno da qual deve se articular o assentimento dos cidadãos.

A constituição que usamos para o governo da república é designada pela liberdade e pela igualdade de todos os cidadãos. Uma vez que é igualitária sob todos os aspectos, é chamada constituição “popular”. Nós não trememos sob o governo de um único homem. Nossa liberdade é igual para todos, limitada apenas pelas leis e livre do medo dos homens. A esperança de atingir um cargo e de se elevar [politicamente] é a mesma para todos, desde que alguém se esforce, tenha talento e um modo de vida saudável e sério. A virtude e a probidade são requeridas dos cidadãos de nossa cidade. Quem tiver essas duas qualidades é considerado suficientemente bem nascido para governar a cidade⁸².

⁸¹ ADVERSE, H. A matriz italiana. In: *Matrizes do republicanismo*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p.80.

⁸² BRUNI, L. *Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*, em *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Turim, UTET, p. 716. Apud ADVERSE, H. A matriz italiana. In: *Matrizes do republicanismo*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 86.

Dentre a riqueza conceitual condensada nesse excerto, interessa-nos salientar a imagem que emerge do seu fundo. A imagem social que sobrevém é a de uma sociedade una, harmônica, liberta das suas divisões e conflitos, ou melhor, que silencia e oculta os seus conflitos em nome da unidade. Trata-se de uma imagem, insistimos, que visa garantir a legitimidade e o sentido da oposição à tirania ao mesmo tempo em que serve de discurso à coesão da camada dirigente e ao afastamento do *popolo* dos assuntos públicos. A “identidade política” que a *Oratio* visa produzir um apagamento das divisões, numa identidade social sem fissuras⁸³. Embasada nessa identidade, Florença é apresentada, pela elaboração do humanismo cívico, em especial, com Leonardo Bruni, como a encarnação moderna do *bom regime*. A obra de Maquiavel parte desse terreno laboriosamente cultivado pelo humanismo, do vocabulário político que, enfim, esse movimento logrou estabelecer, e, mais do que isso, da visão política que infundiu aos olhos dos florentinos, impedindo-os de apreender a verdadeira natureza da história, a sua base agônica e resistente à conciliação. Será preciso, assim, reler a história, embaralhar as suas imagens para fazer sobressair o seu sentido. A tarefa começa pela releitura da história de Roma, pois é preciso agir sobre a representação de Roma e sua vinculação à história de Florença, para reabrir as possibilidades do *vivere libero* nesta cidade. É nesse combate, como veremos, que a obra maquiaveliana atinge singularidade, estabelecendo a medida de um contradiscurso.

2.4. Maquiavel: o trabalho de uma obra contra a ideologia florentina.

Ora, o que faz Maquiavel diante desse discurso tão propalado, que deitou raízes profundas no modo como a sociedade florentina se compreende? Ele opera, precisamente, uma crítica da representação do passado, ou seja, da imagem de Roma. O acesso ao saber que Maquiavel almeja abrir “é comandado pela destruição dessas ilusões, por uma liberação do discurso coletivo contra o

⁸³ A ênfase na *produção da identidade* por meio da linguagem política é um tema amplamente abordado pela literatura da qual nos valem, em especial, pelos estudiosos brasileiros do humanismo cívico. Nossas reflexões concordam no essencial com o comentário de Newton Bignotto quando ele conclui que a *Oratio* tinha uma função cívica “por dirigir-se a uma plateia em busca de *identidade coletiva* e, por isso, disposta a ouvir um discurso cujo registro era explicitamente político e não teórico”. BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 142, grifos nossos. É por isso, continua o autor, que esse retrato deve ser tomado “como um ideal prático dependente ele mesmo do impacto que as imagens e figuras retóricas empregadas tivessem sobre a audiência”. (Ibid., p.142). Nosso olhar muda de direção quando, a partir de Lefort, apreende nesse procedimento típico do discurso político os traços da ideologia no limiar da modernidade.

qual, mas também a partir do qual se institui o discurso da obra”⁸⁴. Numa palavra: ele vem quebrar os laços do pensamento com o imaginário, conquistando sua legitimidade no ato “de fazer falar um discurso enterrado na vida social” [...], tornando-se “o autointérprete do discurso que a sociedade mantém sobre si mesma”⁸⁵.

Antes de apreendermos o trabalho de desconstrução pelo qual a obra de Maquiavel se define, é preciso ter clara a compreensão do que seja propriamente uma *obra de pensamento*, expressão pela qual Lefort se refere ao *corpus teórico* de Maquiavel. Afinal, o que se deve entender por *obra* e no que consiste a sua força? Mais do que o estabelecimento de um conceito, a noção de obra aponta para uma experiência de leitura e interpretação empreendida por Lefort e cuja fonte é a palavra de Maquiavel. Em primeiro lugar, a obra não possui uma existência enquanto coisa a ser decifrada pelo olho do espírito – não é uma *ideia* ou um objeto completamente determinado pelo entendimento – e, por isso, também não existe meramente como objeto a ser dito e mostrado. A obra não é uma *coisa* destinada a um conhecimento realista, coisa da qual um discurso possa se apossar ou dominar a sua teia de significações. Ela não se define por estar inscrita na materialidade do livro, que, por sua vez, conteria o sentido unívoco dela, à espera da elucidação definitiva pelo intérprete. A obra, ao contrário, é uma *ação*, um *trabalho*. Ela é, propriamente, uma ação que se instaura no tempo, modificando a nossa experiência do tempo, pois com ela “se desvela uma dimensão do presente ordinariamente escondida”⁸⁶. Sendo trabalho, a obra realiza uma negação que consiste em romper com a imediatez da experiência, constituída por um estado de não saber e não agir. A obra nasce negando esse estado, transformando a ignorância (ou a ideologia) em *saber*, e oferecendo um antídoto à inação. Nesse sentido, a obra abre para o mundo em que se situa – e para o mundo da sua posteridade – um campo de inteligibilidade, na medida em que nos coloca em presença de um saber sobre a política e a história até então ignorado. Ela supõe, ademais, que nos esforcemos a entender aquilo que é entendido pelo escritor na sua época, como a verdade do seu discurso político modifica, desloca e mesmo arruína as significações estabelecidas para fazer vir à tona o que elas encobrem e recobrem.

Eis o traço fundamental da obra que é preciso salientar: o seu ensinamento consiste no apelo à *interrogação*. Ao nos abrir para um mundo determinado, ela nos mune das condições necessárias para, do nosso lugar, interrogar e ultrapassar a nossa experiência social imediata. Diz Lefort:

⁸⁴ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre*: Machiavel. Paris: Gallimard, 1972, p. 705.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 731.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 63.

Interrogar Maquiavel supõe, enfim, que, em vez de extrair de sua obra respostas para submetê-las ao nosso julgamento e sujeitá-las às respostas que nos inspiram os problemas supostos na sua origem, nós o percebamos como aquele que de seu lugar próprio interrogava, cujo lugar próprio era a interrogação, a qual, balançando no seu tempo os fundamentos do saber estabelecido, levava os efeitos dessa sacudida [secousse] mais longe que ele mesmo e seus leitores estavam em condições de concebê-lo⁸⁷

Dotada da capacidade de ultrapassar o instituído, a obra se faz o lugar de um trabalho contra-ideológico. Frente à estruturação do campo discursivo aberto pela obra – campo no qual a obra engendra os papéis, as funções, as distâncias, os argumentos, as tomadas de posição, as divisões ideológicas – o esforço de Lefort em “reconsiderar o estatuto da obra de pensamento”⁸⁸ revela, enfim, os seus desígnios: trata-se de “*distinguir entre o saber da obra e a ideologia*”⁸⁹.

Tendo no horizonte essa concepção de obra, voltemos a Maquiavel. Autor cujo pensamento é tecido na operação de rupturas que se formulam sob as aparências de continuidade, o pensador florentino é responsável, dentre outros feitos, por inserir a reflexão política na ordem da contingência e da história. Tarefa que, não custa lembrar, marca sua distância com as elaborações clássicas que se exerciam em referência a uma ordem ideal e reguladora ou recorriam a uma dicotomia entre estado natural e político. Primeiro deslocamento substancial: a reflexão política de Maquiavel se desenrola *no interior* da Cidade, no movimento de divisão e de unificação que a constitui e na contingência de sua experiência, em suma, numa sociedade *histórica*. É a partir desse interior opaco e desprovido dos marcos de certeza ou de modelos ideais, que Maquiavel constrói as bases de uma reflexão capaz de dar conta de um mundo político inteiramente mundano.

Maquiavel elabora uma interpretação muito singular da história romana, atendo-se em especial ao seu período republicano. Ao dizermos isso, as seguintes perguntas se apresentam: o que faz o autor voltar-se a esse momento da história romana, quando as análises consagradas do seu tempo enalteciam o período imperial como a época de esplendor e ordem? O que, aos olhos de Maquiavel, faz da república o melhor regime, o regime de mais vida, de mais potência, de mais *virtù* e, principalmente, de mais liberdade? Antes de avançar essas questões, é preciso retroceder um passo

⁸⁷ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre*: Machiavel. Paris: Gallimard, 1972, p. 44.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 14, grifos nossos.

e interrogar em primeiro lugar: qual o significado de buscar na *história* romana um conhecimento que possa orientar a experiência presente de Florença⁹⁰?

Como nos esclarece Lefort, o pensador florentino é movido, em suas análises, por uma paixão realista⁹¹ que busca compreender as ações dos homens e a natureza do social no interior da história. O real, nos *Discorsi*, identifica-se com a história. Uma história que não deve ser entendida como sequência de acontecimentos dispersos à espera de conexão, nem como movimento cíclico (à maneira de Políbio), nem como marcha universal da queda à salvação do Povo de Deus (à maneira de Agostinho), nem, enfim, como um movimento progressivo que conduz a humanidade à autoconsciência (à maneira de Hegel). O sentido da noção de história a partir do qual se busca refletir é, como esclarece Lefort,

[...] a repetição ao infinito na vida dos povos da empreitada que constitui a sociedade: reunião de homens que se situam como dependendo de uma mesma coisa pública, adquirem uma identidade coletiva, inscrevem em um mesmo espaço natural suas posições respectivas, em um mesmo espaço cultural suas instituições e se determinam enquanto comunidade privada em face dos povos estrangeiros, encontram um certo equilíbrio na sua relação de forças, livres, porém, de recolocá-lo em questão, e são conduzidos pela vontade do Senhor, dos mais fortes ou da maioria a encontrar os meios de sua segurança e de seu desenvolvimento. A história é essa repetição.⁹²

⁹⁰ Trabalhamos aqui com a ideia, já sugerida por Lefort, de que a releitura da história de Roma (*objeto manifesto* do discurso maquiaveliano) revela todo seu sentido quando pensada em perspectiva com a história presente de Florença (*objeto latente* da análise do florentino). É por isso que nossa análise se faz entrelaçando essas duas dimensões. Cumpre lembrar também que Maquiavel não inaugura, em sentido forte, a junção entre reflexão histórica e política. O que os humanistas anteriores a Maquiavel mais fizeram fora elaborar histórias da cidade de Florença, imitar os modelos antigos. Mas a advertência que Maquiavel endereça aos humanistas é que eles não apreenderam o verdadeiro ensinamento dos antigos e não chegaram ao conhecimento do *sentido da história*. Diz Maquiavel: “no entanto, na ordenação das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos, na ordenação das milícias, na condução da guerra, no julgamento dos súditos, na ampliação dos impérios, não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos dos antigos. E creio que isso provém não tanto da fraqueza à qual a atual religião conduziu o mundo, ou do mal que um ambicioso ócio fez a muitas regiões e cidades cristãs, quanto do fato de *não haver verdadeiro conhecimento das histórias, de não extrair de sua leitura o sentido, de não sentir nelas o sabor que têm*”. In: MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Proêmio do Livro I, p. 6-7, grifos nossos.

⁹¹ Ao dizer que as análises de Maquiavel são comandadas por uma “paixão realista”, não queremos fazer do pensador florentino um defensor do *realismo*, no sentido crítico em que apresentamos essa vertente no nosso primeiro subcapítulo. Em outras palavras, Maquiavel não coloca no princípio do real nem os fatos nem os conceitos. Como sugere Lefort, o real, na perspectiva maquiaveliana, é o movimento histórico de instituição do social, movimento que permite apreender os fundamentos de um corpo político. A “paixão realista” que guia a reflexão de Maquiavel pode ser entendida também como a recusa em tratar a política a partir do ideal do bom regime ou da referência a instâncias pré-políticas ou transcendentais (estado natural, mundo inteligível, reino de Deus, etc). Sob outro aspecto, a paixão realista de Maquiavel pode ser compreendida como o esforço em tratar a história e os homens como eles *são* e não como *deveriam ser*.

⁹² LEFORT, C. Reflexões sociológicas sobre Maquiavel e Marx: a política e o real. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979. p. 201.

Nesses termos, a história se identifica com o movimento contínuo de instituição do social, o contínuo trabalho que uma sociedade elabora para se constituir enquanto tal e dar sentido à sua coexistência, trabalho feito mediante condições e circunstâncias singulares. Mas, ao voltar a atenção à história romana, Maquiavel pretende vislumbrar aquilo que permanece constante tanto nas ações dos homens quanto na natureza da Cidade e, com isso, revelar os fundamentos da política. Há algo, portanto, na experiência histórica romana que permite extrapolar a sua particularidade. A República romana fornece a matéria que constitui um “sistema de referência que torna inteligível a história universal na variedade de seus fenômenos empíricos e que revela as condições nas quais um Estado pode se elevar e se ordenar com sucesso”⁹³.

Sem deixar de submetê-la a duras críticas, Roma é a república modelar para Maquiavel não porque seja ideal ou perfeita, mas porque soube acolher a contingência e a imperfeição, porque se erigiu ao longo da história como potência, sabendo lidar, na época de sua maior glória, com os conflitos entre o Senado e plebe, causa primeira da sua liberdade. Muito mais que um mero arranjo institucional, é esta maneira de pensar a política, de organizar o espaço social e de se abrir à história, – traços que só uma República pode reunir e pôr em marcha –, que Maquiavel busca na história romana. São esses, em última análise, os princípios e valores que se prestam à universalidade da experiência política e servem de referência para pensar, no caso de Maquiavel, a recuperação do *vivere libero* em Florença.

O estudo da história romana que Maquiavel realiza tem o poder de ferir a consciência comum de seu tempo, apegada à imagem de boa sociedade, harmoniosa e una, que elege a paz e a concórdia como valores absolutos. Buscando explicar as causas da grandeza de Roma, Maquiavel recorre à maneira tradicional de abordar a questão – o tema da fundação – e opera, de modo imanente, uma inversão radical. Acompanhando os movimentos dessa argumentação na letra dos *Discorsi*, e, em particular, já nos primeiros capítulos do Livro I, somos colocados diante de uma concepção sobre a história radicalmente nova.

A primeira grande ruptura de Maquiavel consiste em mudar a explicação dada à origem do bom regime e à causa da liberdade: opondo Roma a Esparta, Maquiavel revela que Roma não teve a sorte de contar com a ação de um sábio legislador que a ordenasse de modo perene, mas se ordenou

⁹³ LEFORT, C. Reflexões sociológicas sobre Maquiavel e Marx: a política e o real. In: *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 203.

no tempo, segundo o acaso⁹⁴. No entanto, os “acontecimentos” e o “acaso” que Maquiavel evoca não são meras figuras da contingência, resultado casual de uma fortuna alheia à influência humana. O *acaso* tem nome e sujeitos em oposição: ele é a *desunião* fundamental entre a plebe e o Senado, desunião que se mostra o princípio da liberdade e da potência de Roma⁹⁵. Não mais a grandeza romana aparece louvada em função da Fortuna, da união do povo, da sabedoria do Senado ou de uma *virtù* militar excepcional, que conseguiram, *apesar dos conflitos*, conduzir Roma a um futuro de glória – como queria a tese clássica. Roma revela, na leitura de Maquiavel, que a sua potência se deve à maneira pela qual fundou seu regime nos tumultos, na divisão entre o povo e os Grandes⁹⁶. É assim que se dá a mudança radical na compreensão do que constitui um regime livre, não mais definido por uma ordenação estabelecida na origem e de modo duradouro, mas pela articulação dos conflitos no plano histórico, articulação sempre frágil e provisória, dependente da sua contínua reposição:

Maquiavel não deixa pensar que a primeira ordenação seja a correta, uma vez que ele faz da *ordine* romana o produto de uma história; ele não deixa pensar que a lei impõe essa boa ordenação pela intervenção soberana de um sábio, dado que ele a enraíza no conflito social; e sugere que o elogio da *unione* conduz ao

⁹⁴ Esse afastamento com relação ao paradigma da Constituição (*politeia*, forma política) de Esparta é mais uma ruptura com a tradição clássica do pensamento político. Desde Políbio, os regimes políticos estão sujeitos a uma degradação natural e necessária (teoria da *anacyclosis*), processo destruidor ao qual Políbio opõe a invenção exemplar do legislador de Esparta (Licurgo). É o legislador que dá origem a uma forma constitucional capaz, se não de impedir a proliferação dos males congêntos de um regime, mas ao menos de retardá-los e assim permitir uma vida mais perene aos corpos políticos, por meio de uma constituição mista. “A excelência dessa Constituição e a sabedoria do legislador, celebradas há muito pelos gregos, são corroboradas pelo historiador [Políbio], que sublinha também o caráter racional da construção e sua eficácia”. (CARDOSO, Sérgio. A matriz romana. In: *Matrizes do republicanismo*, p. 32). Maquiavel, na sua análise dos regimes, elimina o seu fundamento natural de degeneração, atribuindo-lhes outro: o fundamento do conflito – de modo que a *denegação do conflito* passará a ocupar o princípio da *degeneração natural*. Além disso, a ordenação da república não é mais pensada em função da intervenção de um legislador soberano e detentor de um conhecimento (de um raciocínio arguto) que o colocaria numa posição de superioridade em relação ao corpo político. Com Maquiavel, somos levados a conceber o arranjo político de uma cidade como inserido num “processo”, ou melhor, na experiência dos “conflitos de classe”.

⁹⁵ Nas palavras de Maquiavel: “Mas voltemos a Roma. Embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à *desunião* que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso”. In: MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* São Paulo: Martins Fontes, 2007, Livro I, p. 13, grifo nosso.

⁹⁶ É preciso atentar para a maneira como o autor trabalha no interior das opiniões comuns, a fim de desconstruí-las. Inicialmente, ele toma a “opinião de muitos” segundo a qual a grandeza de Roma foi devida à boa fortuna e à *virtù* militar, sem as quais não teria sido possível contornar os tumultos e confusões daquela cidade. Sem contestar a importância da *virtù* e da potência militar, não é a elas que Maquiavel pretende se ater, mas antes, procura deslocar a atenção do leitor a outros “particulares da cidade”. Falando em primeira pessoa (*io*), Maquiavel marca sua posição no debate e sustenta: “darei que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a *causa primeira da liberdade* de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram [as opiniões comuns] que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles”. In: MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* São Paulo: Martins Fontes, 2007, Livro I, p. 22., grifos nossos.

desconhecimento da divisão de classes, e que ao querer mascará-la, destrói-se a liberdade⁹⁷

Muitas são as consequências dessa identificação entre desunião, liberdade e potência. Observemos, por um lado, a amplitude histórica desse gesto intelectual. Como nos informa Skinner:

[...] a convicção de que toda discórdia cívica deve ser proibida como facciosa, somada à crença de construir a facção uma das mais graves ameaças à liberdade política, representa um dos principais temas da teoria política florentina desde o final do século XIII, quando Remigio, Latini, Compagni, e mais que todos, Dante, denunciaram com o máximo vigor seus concidadãos por colocar em perigo as liberdades, ao se recusar a viver em paz. Insistir, assim, na espantosa sentença (para usar a fórmula de Maquiavel) de que os ‘tumultos merecem o maior louvor’ não resultava apenas em destoar da admiração então corrente pela constituição veneziana; implicava, também, pôr em questão uma das convicções mais arraigadas de toda história do pensamento político florentino⁹⁸.

Do ponto de vista filosófico, o novo lugar da divisão põe em marcha uma reação em cadeia. Ele dá origem a uma visão da cidade como portadora de uma divisão inconciliável entre o desejo insaciável dos Grandes em comandar e oprimir e o desejo do povo de não ser comandado nem oprimido, o que faz do desejo do povo, segundo a expressão lefortiana, pura “recusa da opressão”. Significativa é a entrada em cena desse novo vocabulário e a reconsideração da própria ideia de república: “*humores, desejos*, essas palavras têm o singular poder de evocar a *vida* de uma sociedade: não fazem parte da nobre linguagem da razão. E a ideia de uma força que vem de baixo, resiste à opressão, à qual unicamente a república pode dar passagem, que pode realizar o porquê próprio de seu feitio, dar figura à liberdade política – eis algo que, por si só, dá significação nova ao republicanismo”⁹⁹.

A descoberta desta divisão redefine o estatuto de uma cidade livre: de agora em diante, uma cidade livre é aquela que se funda numa cisão originária manifesta pelo desejo antagônico das classes, aquela que acolhe seus conflitos, alicerça o governo no povo, confere ao povo a guarda da liberdade, faz a lei repousar no desejo de não opressão. À reformulação dos fundamentos da cidade livre, vem se ligar, de maneira indissociável, o novo lugar do povo na Cidade. Graças à sua posição na cena política, o povo age no sentido de impedir que o poder seja apropriado por facções, favorece

⁹⁷ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre*. Machiavel. Paris: Editions Gallimard, 1972, p. 475.

⁹⁸ SKINNER, Q. *Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 202.

⁹⁹ LEFORT, C. Sedes do republicanismo. In: *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 195.

uma canalização institucional dos conflitos, cria um espaço público pela ação das instituições populares, e, sobretudo, imprime uma resistência à lógica da apropriação e da dominação, que só encontra limites na oposição de um *outro*. Em suma, pela sua articulação interna e externa, pela maneira como organiza suas divisões e como situa o elemento popular no seu regime, a leitura maquiaveliana da história de Roma fornece a medida do que seja, na visão de Lefort, uma *sociedade histórica*:

Em Esparta, o agenciamento das relações sociais tem por finalidade subtrair a sociedade das perturbações que os acontecimentos introduzem; Esparta pretende conjurar os riscos da história e sua história efetiva se ordena, sem que o saiba, até sua ruína, em razão de sua recusa da história. Em Roma, o acolhimento ao conflito, a dissimetria reconhecida das classes tem por finalidade abrir a sociedade ao mundo de fora e permitir, pela exploração dos acidentes, sua expansão; a diferenciação do espaço político convoca e governa a mudança; Roma assume os riscos da história e sua história efetiva permanece em acordo (demeure en connivence) com o princípio da gênese do Estado¹⁰⁰.

Esse nos parece, em linhas gerais, o “conhecimento das histórias” que Maquiavel reivindica no próêmio dos *Discorsi*, censurando os seus contemporâneos por não terem atentado, verdadeiramente, ao seu sentido. Crítica audaciosa, pois em Florença eram múltiplos os escritos sobre a história da cidade e daquela que lhe servia de modelo, ou seja, Roma. Salutati e Bruni, ao recomporem o léxico conceitual do humanismo cívico, realizaram o movimento pelo qual se enunciou o caráter republicano de Florença. Nesse sentido, a narrativa sobre a história da cidade fora fundamental para constituir e tornar visível uma determinada imagem da identidade social. É o núcleo fundacional, na visão desses humanistas, que confere identidade a um corpo político particular, como se houvesse um vínculo causal entre o momento da fundação no passado, o tempo presente e o futuro de glória. História concebida numa matriz política, ela se apresenta, todavia, sob um aspecto mítico. Tal aspecto se deixa apreender na criação da narrativa da origem, que não pretende se apoiar nos fatos objetivos, mas criar uma ligação imaginária com o passado capaz de responder ao presente. Determinada desde a origem – acontecimento fundante posto no passado –, a história é um desdobramento necessário recoberto por desejos de conservação, pois o retorno à origem não leva em conta a diferença dos tempos e, portanto, não é visto como exigência de transformação.

¹⁰⁰ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Éditions Gallimard, 1972, p. 486-487.

Com Maquiavel, estamos muito longe da dimensão mítica da história, de uma narrativa que prende a história a uma teia causal que parte do seu núcleo fundante para se atar ao tempo presente e futuro. Ao retomar a história de Roma e de Florença, Maquiavel se afasta do procedimento típico dos seus antecessores. A história não é apenas o receptáculo de ensinamentos, a mestre da vida, o gênero mais adequado a uma narrativa mítica da fundação. Fundada na divisão originária dos desejos políticos dos Grandes e do povo, a história se mostra um movimento politicamente estruturado e estruturante: estruturado porque a história não é contingência pura, mas um conjunto de ações que atuam sobre as condições dadas, em suma, agem sobre o possível; estruturante porque o conhecimento da história não redunde em determinismo, mas oferece brechas para a criação, abre passagem ao novo e ao acontecimento, e, assim, torna-se uma referência da prática no seu movimento contínuo de transformação. Se esse é o ensinamento que Maquiavel nos fornece, resta analisar como Lefort se apropria dele para repensar a história assim como as tentativas de conjurá-la. Conjuração da história: eis o que já podemos entrever como a ação própria e fundamental da ideologia.

2.5. Ensinamentos maquiavelianos: novos marcos da história e da ideologia.

O grande ensinamento de Maquiavel, segundo Lefort, foi o de ter empreendido uma reflexão sobre os fundamentos da política, sobre os princípios geradores responsáveis pela forma que adquire a coexistência humana numa sociedade. Diz o pensador francês: “para o intérprete que junta suas leituras do *Príncipe* e dos *Discorsi*, [a interrogação de Maquiavel] sobre o *principio* se revela indissociável da descoberta de uma divisão originária do corpo social”¹⁰¹. O estatuto da divisão social, que Lefort retira de Maquiavel, continua uma questão aberta, que está longe de encontrar consenso entre os comentadores¹⁰². Afinal, em que dimensão se localiza a divisão do corpo político?

¹⁰¹ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre*. Machiavel. Paris: Editions Gallimard, 1972, p. 722.

¹⁰² O entendimento sobre o estatuto da divisão civil em Maquiavel é objeto de infindáveis controvérsias no debate atual. Houve, no século XX e ainda hoje, um reconhecimento de que as noções de conflito e divisão são centrais em Maquiavel. O trabalho de Lefort se destaca nesse sentido, ao elaborar uma interpretação *sui generis* acerca da divisão originária do corpo político, extraindo consequências que extrapolam o âmbito da interpretação da obra maquiaveliana e se revelam estruturantes no desenvolvimento de sua concepção contemporânea acerca da democracia. Para ficarmos apenas com as principais linhas de interpretação sobre a divisão civil em Maquiavel, indicamos algumas das principais posições: 1) a interpretação “liberal” de Skinner em seu livro *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988; 2) a interpretação de Helton Adverse no artigo Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 30(2), p. 33-52, 2007; e, 3) a interpretação de José Luiz Ames: Liberdade e conflito – o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 119, p. 179-196, Jun. 2009.

Podemos apreendê-la tão somente pela observação? Lefort não toma a via da observação empírica para compreender a divisão própria à sociedade. A divisão de que fala, e cuja descoberta atribui a Maquiavel, não é uma divisão inscrita apenas na experiência, ainda que se manifeste nela, não é uma divisão que encontra sua razão de ser na ordem dos fatos, não é a divisão que se refere a uma necessidade natural oriunda da escassez ou da distribuição desigual dos bens materiais, em suma, não é propriamente a divisão entre ricos e pobres. Para nos aproximarmos da natureza dessa nova divisão, é preciso empreender uma *análise do desejo*, pois é ela, sustenta Lefort, que “esclarece para além do *fenômeno do antagonismo social* uma dualidade primeira”¹⁰³. Reportar a divisão do social ao desejo assimétrico e inconciliável das duas partes constitutivas da cidade nos põe em contato com uma concepção da política como espaço de uma tensão infinita, sem conciliação prevista no fim da história, de uma vida civil constituída pela dialética sem síntese entre dominação e resistência. Mais do que isso, ancorar a história na dimensão de desejos rivais nos fornece um ensinamento precioso, a saber, “a distância [décalage] do particular e do universal, a distância das leis tais como elas se definem em sistemas instituídos de obrigações, ou como uma relação geral das forças que se cristaliza em cada momento, e [a distância] da Lei, tal como ela se dá, *transcendente a todo sistema de fato*”¹⁰⁴.

Insistimos nessa ideia: Lefort não reduz o desejo das classes aos fenômenos da ambição, da honra ou da avareza - numa palavra, não reduz o desejo à suposta animalidade da natureza humana -, mas busca no reduto dos desejos inconciliáveis de classe a fonte política da capacidade de *instituição do social*, instituição como movimento que contesta e transcende todo sistema de fato, todo sistema instituído (de leis, direitos, costumes, órgãos governamentais e representativos, por exemplo). Localizar o motor da vida civil na oposição de desejos que estão para além do empírico e constitui *ser do social* significa manter aberta a possibilidade de ultrapassar a ordem estabelecida, os limites postos. Em outras palavras, é conferir primazia à *força da instituição* frente ao instituído, dar legitimidade a uma ação política que se faça também fora dos limites instituídos ou institucionalizados, o que sugere a importância de imprimir na sensibilidade política a necessidade de uma fundação contínua.

A obra de Maquiavel se revela como um contradiscurso que opera uma desconstrução imanente aos discursos coletivos da época. Ela faz com que esses discursos se nomeiem e revelem suas intenções. O apoio na tradição para pregar a união como valor supremo da vida pública, a

¹⁰³ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Éditions Gallimard, 1972, p. 723, grifos nossos.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 723.

admiração pela constituição de Veneza (a república sereníssima), a exaltação do princípio de moderação, da política do menor risco ou da temporização se mostram como expressões do *conservadorismo*, na medida em que tal exaltação faz pesar o descrédito sobre toda tentativa de mudança. Essa imagem da política, construída pelo humanismo cívico, mobiliza a experiência para ressaltar os perigos da inovação, seja porque Deus já pôs os fundamentos da experiência social, seja porque eles foram herdados da Roma antiga. Ora, afirma Lefort, “essa linguagem tem por principal função mascarar o conflito”¹⁰⁵ e fazer da história um jogo já jogado. O contradiscurso de Maquiavel se elabora pela sustentação de que “toda sociedade é dilacerada pela luta de classes, que a união é uma ilusão, que a potência da Cidade é subordinada à criação de *ordini nuovi*, que a necessidade de restaurar o *principio* está ligada àquela de uma fundação contínua, que a oposição república-tiranía está ligada à relação entre o poder e o povo, que a eficácia da lei está suspensa à iniciativa do Sujeito e que a segurança interna como externa é adquirida no maior risco”¹⁰⁶.

A leitura da obra maquiaveliana – eis o que pretendemos sustentar – conduziu Lefort a adquirir uma perspectiva nova sobre a dinâmica dos desejos de classe, sobre o lugar das representações sociais e, acima de tudo, sobre a história. A partir da interrogação da obra maquiaveliana, Lefort elabora uma nova compreensão sobre a *lógica da história*, fundada na divisão originária do corpo social e na ideia de um conflito insuperável, cuja figura é a marcha de uma história sem *télos*.

Por oposição a esses fundamentos que fazem da história luta incessante entre dois desejos irreconciliáveis, Lefort compreenderá a *ideologia* como toda manifestação do imaginário social que busca oferecer uma representação da sociedade que denega o conflito, obstrui as vias da instituição social, conjura o novo, oculta as divisões e desmonta os seus efeitos libertários: a criação de leis e direitos que refreiam a opressão e exprimem reivindicações universais, por exemplo. Perante a descoberta dos fundamentos de uma sociedade histórica, dos quais Roma nos fornece uma medida exemplar, poderíamos dizer que a ideologia é essa ação que visa repor a dimensão da sociedade sem história na sociedade histórica, e, desse modo, fechar a história ao contato e ao confronto com o acontecimento, bloquear a contestação contínua dos fundamentos da política, protegendo-os da sua exposição ao movimento agônico da história.

Sem dúvida, Lefort não se limita a fornecer esse esquema geral de funcionamento da ideologia que a nossa análise acaba por enfatizar. Sua reflexão é indissociável dos acontecimentos

¹⁰⁵ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre*: Machiavel. Paris: Éditions Gallimard, 1972, p. 762.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 762.

históricos e se faz, ora aberta ora implicitamente, a partir da análise de situações políticas determinadas¹⁰⁷. No entanto, é essa perspectiva fundamental, adquirida no estudo da obra maquiaveliana, que orienta Lefort tanto nas suas análises históricas quanto nas suas tomadas de posição teóricas. Essa perspectiva está presente quando Lefort, na análise da ideologia, acompanha os deslocamentos trazidos pela história, que conduzem a novas reconfigurações do fenômeno ideológico. É nesse sentido que o filósofo francês discerne o princípio de mudança da ideologia, esboça o movimento que faz a ideologia burguesa se transformar em totalitária e, esta, em ideologia invisível. O seu esboço das transformações históricas da ideologia se mantém fiel ao espírito de esboço e não esgota o tema, mas nos fornece as armas para a identificação e a crítica das expressões ideológicas, sugerindo que o ocultamento das divisões é um movimento que não cessa de se rearticular¹⁰⁸. Identificar essas transformações históricas da ideologia é a tarefa que temos a realizar na sequência. Mas, antes, uma pergunta se impõe: com a reflexão sobre a obra maquiaveliana, o que ocorre com a vinculação ao marxismo, que definia a primeira matriz teórica de Lefort?

¹⁰⁷ Com relação às análises históricas de Lefort, remetemos aos célebres artigos em que o filósofo analisa as contradições sociais presentes na Polônia e na Hungria. Neles, o funcionamento da ideologia se deixa apreender em ato. Cf. LEFORT, C. A insurreição húngara. In: _____. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 165-194. E também, do mesmo autor, Volta da Polônia. *Ibid.*, p. 213-252.

¹⁰⁸ Conferir o artigo de Lefort intitulado “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”. In: _____. *As formas da história*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 295-345.

Capítulo III – Críticas à perspectiva marxista: principais atos

3.1. A posição do problema da ideologia em Marx: A ideologia alemã.

A essa altura do nosso percurso, a referência mais detida às concepções de Marx sobre a ideologia se faz inevitável. Para compreender, num primeiro momento, as novidades e as críticas trazidas por Lefort (e, depois, por Bourdieu) ao debate acerca da ideologia, é preciso estabelecer o entendimento desta noção no quadro da obra Marx, tomando como base o livro que inaugurou as balizas dessa discussão, *A ideologia alemã*¹⁰⁹. A reflexão levada a cabo por Marx e Engels nessa obra, em meados de 1845 e 1846, marcou, de maneira decisiva e perene, o teor crítico que o termo *ideologia* passaria a ter no debate teórico acerca dos modos de dominação característicos das sociedades capitalistas modernas. A constituição desse conceito se dá no interior de uma discussão mais ampla sobre a base da história e as causas da alienação, na qual a ideologia emerge não apenas como um mero conjunto particular de ideias, valores, dogmas e representações, mas como um efeito social necessário decorrente de um determinado modo de organização da vida dos homens. Dotada dessa abrangência, a noção de ideologia nos instaura numa relação de suspeita com o mundo social, na medida em que se revelam a *inversão* e o *ocultamento* nos quais o mundo social está fundado, perdendo o seu caráter de livro aberto dado imediatamente ao pensamento, o que torna incontornável o trabalho de crítica às mistificações que se interpõem entre o pensamento e a prática, de um lado, e a sociedade, de outro. Eis a linha mestra que inspira e orienta o percurso reflexivo deste livro. Dito isso, podemos nos dedicar à tarefa de reconstituir, em linhas gerais, o solo do debate no qual se inserem as rupturas e as críticas de Marx.

A tradição da filosofia alemã com a qual Marx lida conserva a exigência hegeliana de começar o percurso filosófico-racional pela crítica das *ilusões do conhecimento*¹¹⁰. Sabemos que uma

¹⁰⁹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007. As citações que faremos ao longo de nosso texto referem-se a essa edição. Citaremos o título da obra ao longo do texto de maneira abreviada como *A ideologia alemã*.

¹¹⁰ Comentando os primórdios da trajetória intelectual de Marx, Lefort situa na filosofia alemã, em especial em Hegel, o ponto inaugural da crítica do jovem Marx, o que lhe rende “pela primeira vez a inteligência do fenômeno ideológico”. “O percurso de Marx era bastante diferente do dos marxistas contemporâneos. Não possuía em seu íntimo o sentido da distinção entre o ideológico e o real: elaborava-o. Não se poderia esquecer que a crítica da filosofia alemã e, de início, a de Hegel comanda suas primeiras interpretações da estrutura social e que, ainda no *Capital*, a crítica das ilusões da

das preocupações centrais de Hegel, interlocutor tácito da *Ideologia alemã*, consistia em explicar a razão pela qual a realidade nos aparece dividida entre níveis de apreensão diferentes, designados como aparência e realidade, ou como objeto e sujeito¹¹¹. A interrogação de Hegel opera um recuo perante essa cisão, e procede a uma investigação de suas causas. De maneira esquemática, podemos afirmar que Hegel busca elucidar o movimento pelo qual o real engendra aquilo que apreendemos, dicotomicamente, como o *real* e a *aparência*. Ou seja, a própria unidade do real, ao se perder, dá origem a uma divisão representada pela oposição entre mundo sensível e mundo suprassensível. Essa dicotomia, por sua vez, se exprime na duplicação entre *consciência* e *mundo*, realidades que passam a se apresentar como apartadas e distintas, e a se relacionar sob o signo do estranhamento, da alienação e do não reconhecimento; em outras palavras, a consciência e o mundo perdem seu vínculo originário, sua unidade profunda, e quando se defrontam engendram uma experiência marcada pela distância e alheamento. No entanto, essa situação não é definitiva e a obra de Hegel esforça-se por nos reconduzir à unidade e ao reencontro da harmonia: num movimento que se passa no terreno do puro pensamento (com o mundo material e empírico posto entre parênteses), o real retoma sua unidade perdida graças ao trabalho da razão de reconhecimento e superação das cisões. A razão é, assim, a faculdade responsável por reintegrar a unidade entre o mundo e a consciência, ultrapassando suas contradições aparentes.

De fato, esse quadro simplifica a complexa e nuançada contribuição da filosofia hegeliana, e por isso devemos apenas tomá-lo como suporte para medir o alcance da *Ideologia alemã*, obra que, embora inacabada, significa um ponto de inflexão no interior do campo tradicional da filosofia alemã, graças à recusa que esta impõe à primazia do espírito e da razão em detrimento da realidade empírica. Essa obra marca também uma ruptura no interior da própria ala dos hegelianos de esquerda (ou jovens-hegelianos), que acreditavam realizar uma crítica contundente do sistema hegeliano ao isolar um de seus aspectos e lançá-lo contra sua totalidade. Com os jovens-hegelianos, sobretudo com Feuerbach, a crítica ao sistema hegeliano ganha um novo relevo, que resulta na centralidade das representações religiosas, consideradas o cerne do fenômeno da alienação¹¹². Segundo Feuerbach, é

economia burguesa e depois a da fantasmagoria do mercado fundam a descoberta da unidade do trabalho social e do processo de formação do valor. Também não se poderia, porque se tornou familiar com seu método, subestimar a audácia de uma tentativa que visava descortinar os signos de uma lógica da dissimulação em todos os modos de representação dominantes e, particularmente, nos discursos filosóficos onde era reivindicada uma crítica radical das ideias estabelecidas”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 303.

¹¹¹ A filiação dessa exigência de crítica das ilusões do conhecimento às preocupações filosóficas de Hegel é apontada no comentário de Emir Sader em sua introdução à obra *A ideologia alemã*. Cf. “Apresentação”, p. 9-15.

¹¹² Essa redução dos fenômenos sociais ao âmbito da religião é denunciada por Marx nos seguintes termos: “Toda crítica filosófica alemã de Strauss a Stirner limita-se à crítica das representações religiosas. Partia-se da religião real e da

porque os homens são dotados da capacidade de abstração que eles projetam externamente a ideia de Deus, como o ser constituído por oposição às limitações e fraquezas humanas, entregando e subordinando a essa potência estranha e transcendente o controle de suas vidas. Denunciar esse procedimento abstrato como a base da alienação religiosa e promover, assim, a libertação do homem pela crítica dos produtos da consciência torna-se o eixo do processo revolucionário que os jovens hegelianos creem efetivar.

Ora, Marx se posiciona justamente contra essa recaída no idealismo na qual, em última instância, culmina a crítica da alienação nos jovens-hegelianos. O esforço marxista consiste em, afastando-se de uma visão idealista do processo histórico – que faz da consciência a sua força motriz – elaborar uma concepção da história numa *base real*, capaz de explicar não apenas a determinação da consciência, mas também o processo real de vida dos homens cuja forma remete ao *modo de produção* da sua existência social. Isto significará, em última análise, fornecer outra perspectiva para a análise do processo de alienação: uma perspectiva material, onde o trabalho é posto no centro.

A hipóstase que os jovens hegelianos operam, ao generalizar e expandir o alcance das representações religiosas para além de seus limites razoáveis, caminha com a crença de que a mudança da realidade deve se dar no nível da consciência, tomada de maneira isolada e autônoma. Eles se põem, assim, numa luta contra as ilusões oriundas da consciência:

Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os verdadeiros grilhões dos homens, exatamente da mesma forma que para os velhos-hegelianos eles eram proclamados como os verdadeiros laços da sociedade humana, então é evidente que os jovens hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência¹¹³.

O que é colocado em evidência pela análise marxista são os pressupostos de que partem os jovens-hegelianos. Trata-se, em geral, do pressuposto da autonomia da consciência, da sua distância e autossuficiência em relação ao mundo da prática, em suma, o pressuposto idealista sobre a interpretação do *existente*. Para eles, o existente (as relações entre os homens, sua atividade e seus

verdadeira teologia. O que se entendia por consciência religiosa, representação religiosa, foi posteriormente determinado de diferentes formas. O progresso consistia em subsumir também as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras, que eram pretensamente dominantes, à esfera das representações religiosas ou teológicas. [...] O domínio da religião foi pressuposto. Pouco a pouco, toda relação dominante foi declarada como uma relação religiosa e transformada em culto, culto ao direito, culto ao Estado, etc.?. (A *ideologia alemã*, p. 83-84). Nessa perspectiva, é mantido o princípio idealista que faz do primado da consciência o núcleo de determinação da realidade humana. Para instaurar a base realista da história e colocar o processo de trabalho no centro da alienação e da dominação de classe, Marx precisa fazer a crítica dessa *ideologia alemã* dissimuladora, que reduz um problema material (real) a uma questão de consciência e religião.

¹¹³ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 84.

empecilhos) é produto da consciência, de tal modo que a exigência de mudança é centrada nela. Assim, a luta pela libertação dos homens consistiria em desconstruir as “fraseologias”, os produtos mentais e linguísticos que constituem os grilhões dos homens. A esta supremacia da consciência como núcleo tanto da dominação quanto da libertação dos homens, Marx opõe a libertação *real*, invalidando a referência idealista. Marx nos adverte que as ideias nunca mantiveram os homens escravizados e que, ao orientar a luta pela sua libertação no nível das ideias, combatendo as fraseologias do mundo, os homens “não combatem de modo algum o mundo real existente”¹¹⁴.

Como se observa, a distinção principal entre o procedimento ideológico dos jovens-hegelianos e a crítica de Marx está no significado da noção de *real*, que a análise marxista vai construindo no movimento do texto sem chegar a uma definição sob a forma de conceito. É possível sustentar, no entanto, que o *real* é o ponto de apoio e contraposição que marca a diferença com a operação da ideologia, posta do lado da fantasia e da imaginação. O *real* remete à percepção primeira que temos da realidade humana como realidade histórica, como realidade material, na qual e pela qual os homens constroem suas relações e formas de organização social. O *real*, nesse contexto, é o observável, o empírico, a atividade material. A ideologia, por oposição, é a expressão do pensamento que desconsidera essa base de produção primeira da vida humana e toma a consciência, bem como as ideias e as representações, como produtos autônomos, superiores e independentes em relação ao mundo da prática. É, portanto, contra a histórica e tradicional dignidade da consciência que a crítica marxista investe. Com o mesmo espírito das *Teses contra Feuerbach*, em que denunciava o impulso conservador da filosofia ao fazer do mundo um objeto de interpretação contemplativa e não de transformação, Marx afirma n’*A ideologia alemã* que:

A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio, e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos¹¹⁵.

O deslocamento operado do terreno do pensamento puro e autônomo para o ponto de vista da determinação material é a coordenada básica daquilo que se convencionou designar *materialismo*

¹¹⁴ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 84.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

histórico. Essa perspectiva teórica é engendrada no embate com a concepção que autonomiza a consciência, conferindo-lhe o lugar central na produção do real. Tal perspectiva aponta, desde já, a relação de determinação recíproca entre o estágio do desenvolvimento histórico e as determinações da consciência, de modo que a expressão da ideologia pode ser apreendida, sob esse aspecto, como efeito de um parco desenvolvimento socioeconômico, como era o caso da Alemanha à época de Marx.

De todo modo, o que é constantemente reiterado nesse texto é a necessidade de firmar as bases de uma concepção que tome as “coisas tal como realmente são e tal como se deram”¹¹⁶, ou seja, no nível empírico e material do processo histórico. Frisar essa base significa pôr no centro do processo histórico a capacidade de produção dos homens, a sua atividade sensível, ou, nas palavras de Marx, “esse contínuo *trabalhar* e criar sensíveis”¹¹⁷. É, por fim, essa base material sensível, emergente do confronto com a concepção idealista, que se revela o núcleo real que determina a percepção do mundo natural e social, a consciência e a existência dos homens. Neste ponto se encontram, no interior da crítica à ideologia, a reflexão sobre a história e a reflexão sobre a existência humana. Para romper com o solo no qual a ideologia está cravada, Marx propõe que nos situemos *fora* da particularidade da experiência alemã, e inicia, assim, uma reflexão a um só tempo histórica e ontológica, ou seja, uma reflexão sobre a *natureza histórica* dos homens e sobre as diferentes formas de organizações da vida social a que deram origem graças às suas relações¹¹⁸.

A entrada em cena da discussão sobre a história marca, decididamente, o procedimento metodológico clássico que se opõe à ideologia, na medida em que ela própria significa uma concepção distorcida da história ou a sua completa abstração. Marx reivindica, para o delineamento de sua concepção sobre a história, a *realidade* dos pressupostos empregados e os apresenta da seguinte maneira:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas

¹¹⁶ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 31.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 31. [grifo nosso].

¹¹⁸ Falamos, em sentido lato, numa *reflexão ontológica* para frisar que Marx não descreve, nessa passagem da obra, uma história positiva, assentada em fatos de caráter documental. Segundo nos parece, Marx opera a elaboração de uma concepção histórica num nível mais profundo da sua estrutura, ou seja, ele trata das condições essenciais que sempre estão presentes nas diferentes configurações particulares do desenvolvimento histórico. A nosso ver, Marx refere-se ao *ser* da história, às condições de possibilidade da sua produção, em síntese, àquilo que sempre se encontra atuante nas suas atualizações particulares, num determinado tempo e espaço. Daí o emprego pontual do termo *ontologia*; ao fazermos uso dessa noção tão carregada de significados, não ignoramos – mas também não nos filiamos – aos desdobramentos dessa noção no interior da tradição marxista, tal como se apreende em Luckács quando ele cunha a expressão ontologia social.

como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica¹¹⁹.

Ressaltado o caráter real dos pressupostos, Marx os apresenta um a um, de maneira analítica, sem com isso demarcar qualquer antecedência temporal, posto que, no movimento histórico efetivo, eles se apresentam *en bloc*, concomitantes uns aos outros, pois é a sua simultaneidade que garante o sentido e a possibilidade mesma da história dos homens.

O *primeiro pressuposto* da existência humana e, portanto, de toda história, é a existência de homens vivos, ou seja, os homens têm que estar em condições de viver para fazer história. Uma vez que tais condições não são asseguradas simplesmente pela existência de recursos naturais, os homens são impelidos a produzir ininterruptamente essas condições de vida. Este é o primeiro ato histórico, a saber, a produção da vida material e dos meios para a satisfação das necessidades, que, além disso, marca a distinção entre os homens e os animais, não mais estabelecida em função da dignidade da consciência humana. A ação material e não o pensamento é o que define especificamente os homens.

O *segundo pressuposto* está diretamente ligado ao primeiro. A satisfação da primeira necessidade, ou seja, a manutenção da vida, que supõe a ação e os instrumentos para tanto, conduz a uma produção contínua de novas necessidades. As atividades necessárias para a permanência na existência engendram, no movimento de complexidade da vida, novas demandas que solicitam novos trabalhos de satisfação, de modo que a história se desenrola como invenção artificial e contínua de necessidades e modos de trabalho humano para supri-las.

O *terceiro* dos pressupostos é o desenvolvimento de uma implicação: a necessidade de renovação permanente da vida implica a renovação da vida alheia e a conseqüente formação da *família*. Trata-se aqui do ato de procriação, enquanto prolongamento da vida num *outro*, como condição histórica fundamental. Por fim, o *quarto pressuposto*, articulando os demais, coloca em relevo o caráter duplo da produção da vida: o trabalho necessário para a produção da vida individual entrelaça-se com o trabalho da produção da vida de outrem (na procriação), de modo que a produção da vida aparece, duplamente, como um processo natural e social, baseado na cooperação de vários indivíduos.

Esse passo metodológico que põe em cena a dupla característica da produção da vida material (enquanto processo natural e social) tem por finalidade a própria supressão da dicotomia entre

¹¹⁹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 86-87.

natureza e sociedade. Afinal, desde que a vida humana surge historicamente, esse surgimento supõe a relação cooperativa entre os homens, de modo que o postulado de um estágio pré-histórico (ou pré-social) e o postulado da prevalência do indivíduo em relação à sociedade caem por terra. Postos na história, os homens estão necessariamente vinculados e são necessariamente sociais. Em outras palavras, os pressupostos são *postos e repostos* pelos próprios homens em condições determinadas.

Por isso mesmo, segue-se do arranjo entre esses pressupostos aquilo que será o núcleo de organização de toda história humana, segundo Marx: o *modo de produção*, resultante da articulação dos pressupostos, isto é, da maneira como são postos e repostos pelos homens. Essa ideia eminentemente social aponta para a *forma* de organização que os homens engendram no ato de sua produção coletiva. Nascida da atividade material dos homens, esse *modo* de produzir se desdobra pela vida social, imprimindo sua forma característica nas demais atividades e instituições humanas. Contrariamente a qualquer redução do seu conteúdo a um mero “economicismo”, o modo de produção é alçado à categoria de *modo de vida*, uma exteriorização da vida em sua complexidade:

Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com a sua produção, tanto com *o que* produzem como também com o *modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção¹²⁰.

Apresentados os quatro pressupostos das relações históricas originárias, Marx chega à análise da *consciência*, como elemento constituinte dos homens. Isso não quer dizer que a consciência venha depois, no sentido lógico ou temporal. Não é no nível da antecedência ou da consequência que Marx trabalha; do contrário, cairíamos na aporia, nada fecunda, de pensar em termos de *antes* ou *depois*, lançando a pergunta “o que vem primeiro?”. Na história dos homens, está tudo posto simultaneamente: o trabalho, o social, a consciência. No entanto, se na ordem da exposição analítica a consciência surge depois é para marcar sua necessária vinculação à base material que Marx acaba de estabelecer. Negando-lhe a pretensão de imaginar-se autônoma da *práxis*, Marx faz da gênese da consciência um momento paralelo e em profunda dependência da elaboração da base material da história dos homens. Assim, recusando a dignidade de sua pureza originária, Marx afirma que o “espírito sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se

¹²⁰ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 87.

manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem”¹²¹.

Colocando consciência e linguagem no mesmo plano, Marx desfere um golpe contundente contra a tradição filosófica, que, desde sua época clássica, afirma de maneira mais ou menos homogênea o valor superior da consciência, fundado na sua autonomia perante o mundo. Ao fazê-la emergir da base material enquanto linguagem, Marx tira da consciência tradicional o seu valor e a sua existência *em si* para dotar-lhe de uma razão de ser para o *outro*. Em outras palavras, a consciência vem à tona não como uma realidade independente, que existe em si e para si, mas como uma realidade que existe primeiramente para um *outro*, e porque existe para o outro é que existe para si. Isso se dá, sobretudo, porque na base de constituição da consciência está a *carência*, ou seja, a necessidade de comunicação que os homens manifestam quando o seu desenvolvimento material (aumento da população, novas formas de intercâmbio) torna-se mais complexo.

Tornada produto social, a consciência é mergulhada no curso do desenvolvimento histórico-material dos homens. Ela acompanha cada estágio desse desenvolvimento histórico, cada mudança no modo de produção, no nível do progresso técnico e tecnológico, cada mudança de forma do comércio, da indústria e do intercâmbio, cada mudança, enfim, da divisão do trabalho e da forma da propriedade. Colocá-la no interior do desenvolvimento histórico real é admitir, por outro lado, a própria *historicidade da consciência* e o fato de que ela atravessa estágios de desenvolvimento, ao contrário de concepções que a consideram um dado universal, eterno e imutável. Assim, supondo os primeiros estágios de desenvolvimento dos homens, Marx afirma que:

a consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável [...] e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária¹²².

Sob essa perspectiva, a consciência se desenvolve e se aperfeiçoa, no interior de um determinado modo de produção, por meio de fatores objetivos como aumento da população, incremento das necessidades e aumento da produtividade. Tais fatores são inseparáveis de uma

¹²¹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 34.

¹²² *Ibid.*, p. 35.

divisão do trabalho, que logo se instaura como maneira de organizar a atividade produtiva no interior do modo de produção da vida material. Inicialmente, a divisão do trabalho se dá de modo natural, na medida em que se baseia na divisão das tarefas entre os sexos e nas disposições naturais de cada organismo. No entanto, a divisão do trabalho somente se constitui enquanto tal, no sentido forte do termo, quando se instaura a divisão entre trabalho material e trabalho espiritual, o que significa que o trabalho e o consumo se separam, cabendo a indivíduos diferentes. No seio da comunidade assiste-se a uma cisão: de um lado, os que levam a cabo a atividade produtiva e material, de outro, os que podem entregar-se à fruição da atividade contemplativa, sem se ocupar do trabalho.

Quando se instala essa divisão no interior do modo de produção de uma sociedade, forma-se a condição fundamental que permite a emancipação da consciência do mundo da *práxis*. Se todo o esforço de Marx até aqui consistiu em mostrar a vinculação estrita da consciência à base material, com a introdução da divisão do trabalho, é a possibilidade de modificação do estatuto da consciência que se impõe.

A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da *práxis* existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”¹²³.

Como se vê, a divisão do trabalho é o acontecimento principal que responde pela fuga da consciência em relação ao mundo real. Com ela, é dada a separação entre trabalho e fruição, é instaurada a distribuição desigual, do ponto de vista quantitativo e qualitativo, do trabalho e seus produtos, por fim, vem à tona a instauração da propriedade. Marx dirá, a esse respeito, que a *divisão do trabalho* e a *forma da propriedade* são expressões idênticas, que se correspondem nos diversos estágios do desenvolvimento histórico, pois como afirma o pensador alemão, o que é dito numa com relação à atividade (o trabalho) é dito na outra com relação ao produto do trabalho (a propriedade)¹²⁴.

No que concerne à consciência e à possibilidade de produção da ideologia, interessa-nos ressaltar, por ora, o seguinte movimento: são o modo de produção da vida (determinado pela divisão do trabalho) e a forma de intercâmbio ligado a essa produção que dão lugar à possibilidade de

¹²³ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 35-36.

¹²⁴ Trazendo a letra do texto: “As diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho significam outras tantas formas diferentes de propriedade; quer dizer, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”. *Ibid.*, p. 89.

criação de conceitos sem o menor vínculo com a *práxis* existente. É posta também a possibilidade, ou melhor, a realidade da contradição entre a consciência, a força produtiva e o estado social. Sob esse aspecto, a ideologia nada mais é senão o *efeito necessário* de um modo de produção baseado na divisão do trabalho (trabalho material e espiritual), o que, por sua vez, supõe a distribuição desigual do trabalho e seus produtos, bem como uma distribuição desigual da propriedade.

Até este momento da análise, temos a impressão de que Marx apresenta a ideia de modo de produção e os seus desdobramentos de um ponto de vista lógico, na medida em que vai extraíndo determinadas consequências a partir da maneira como estrutura a sua argumentação. Por mais que seu esforço seja o de construir conceitos históricos (tais como o de *modo de produção e divisão do trabalho*), Marx parece operar num registro em que a especificidade histórica do modo de produção não se deixa apreender imediatamente. Afinal, sabe-se que Marx lê a história dos homens a partir da sucessão de diferentes modos de produção (tribal, comunal, feudal, capitalista), e toda dificuldade consiste em saber transitar entre as *camadas* da exposição histórica que o pensador alemão nos apresenta, ou seja, em passar daquilo que chamamos uma história ontológica para a especificidade de um período histórico determinado. Essa distinção nos ajuda a passar de um registro geral em que se daria a produção da ideologia – cuja compreensão pode ser situada na divisão entre trabalho material e espiritual (divisão que, por sua vez, pode se encontrar em diversos modos de produção) – para a produção da ideologia, em sentido forte e específico, nas sociedades capitalistas modernas. A pergunta diretamente colocada que traduziria esse movimento é: o que é específico da produção ideológica sob o sistema capitalista?

Ora, é justamente essa passagem de uma estrutura geral para uma estrutura específica de explicação do fenômeno da ideologia que o texto marxista vai tecendo sutilmente, ao introduzir efeitos da divisão do trabalho que só fazem sentido em relação à singularidade do modo de produção *capitalista*. Vejamos como a seguinte abordagem já nos permite iniciar a passagem do registro geral para o específico:

Por meio da divisão do trabalho, já está dada desde o princípio a divisão das *condições* de trabalho, das ferramentas e dos materiais, o que gera a fragmentação do capital acumulado em diversos proprietários e, com isso, a fragmentação entre capital e trabalho, assim como as diferentes formas de propriedade. Quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho e a acumulação aumenta, tanto mais aguda se torna essa fragmentação. O próprio trabalho só pode subsistir sob o pressuposto dessa fragmentação¹²⁵.

¹²⁵ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 72.

No excerto citado, a divisão do trabalho se mostra inseparável das condições que determinam a propriedade, os meios e os materiais de trabalho. O desenvolvimento de tal divisão aprofunda, gradativamente, a separação entre aqueles que detêm o capital e aqueles que, destituídos dos meios de produção, executam o trabalho de forma cada vez mais especializada, fragmentada, numa palavra, *alienada*. Sabemos, por outras análises marxistas, a que grau essa divisão pode chegar sob o domínio do modo de produção capitalista¹²⁶. Mas o que nos interessa aqui é a possibilidade que o texto nos oferece de vislumbrar outro aspecto da divisão do trabalho, a saber, a estruturação das classes sociais e o conflito de interesse que essa dinâmica institui.

Novamente reencontramos a vinculação da ideologia à divisão do trabalho, mas agora sob esse novo aspecto: a divisão da sociedade em classes sociais conflitantes. A introdução da perspectiva das classes em luta coloca em evidência a *dominação* constituinte das relações sociais entre as classes. Falamos em dominação na medida em que ela corresponde, em primeiro lugar, às condições pelas quais as forças de produção podem ser utilizadas¹²⁷. Se considerarmos a formação social capitalista, tal dominação se funda, sobretudo, na violência histórica e política pela qual os meios de produção se concentraram, gradativamente, nas mãos da classe burguesa, o que a colocou na posição dominante da relação social para determinar sob quais condições usufruir da força produtiva da classe trabalhadora, reduzida à força de trabalho *assalariada*. Tal dominação, para Marx, encontra sua expressão “prático-idealista” sob a forma do Estado, comunidade ilusória tornada instrumento da classe dominante, mas também se expressa nas produções intelectuais do direito, da filosofia, da religião, da moral, etc. Uma vez assegurada a posição dominante na estrutura social da produção material da vida, a classe que ocupa esse lugar está em plenas condições de criar um *corpus* teórico e espiritual que corresponda à sua dominação material de classe. As ideias surgem, em sentido estrito, como expressão ou *reflexo ideal*¹²⁸ dessa dominação originária:

¹²⁶ Não nos cabe aqui retomar a argumentação pela qual se dá a constituição e o agravamento históricos da oposição entre capital e trabalho, bem como os desdobramentos ulteriores da capacidade produtiva dos homens tornada trabalho alienado e reificado. Remetemos ao clássico capítulo XXIV d’*O Capital* “A assim chamada acumulação primitiva”, bem como aos capítulos IV (“A transformação do dinheiro em capital”) e V (“Processo de Trabalho e Processo de Valorização”). MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção *Os Economistas*, org. Paul Singer), Livro I.

¹²⁷ Para reforçar esse ponto de partida substancial da dominação, vejamos textualmente: “as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da *dominação* de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso”. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 42. [grifo nosso].

¹²⁸ Ao se referir à sua concepção histórica, Marx reitera: “parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos *reflexos ideológicos* e dos ecos desse processo de vida”. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 94. [grifos nossos]. É importante ressaltar esta imagem que Marx emprega para caracterizar os produtos da ideologia – a imagem do “*reflexo*” –, na medida em que esta designação será objeto da crítica de vários teóricos posteriores, dentre os quais os autores por nós estudados. Analisando o sentido do

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes não mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação¹²⁹.

Todo esse desvio que nossa argumentação opera, ao enveredar por considerações de ordem material, tem por finalidade mostrar que a dominação dos homens não passa, fundamentalmente, por uma dominação das ideias, mas por uma dominação real de caráter material. Na análise de Marx, as ideias são reduzidas à condição de *reflexo* invertido das condições materiais, elas não possuem em si mesmas um poder autônomo de expressão; ao contrário, sua influência deriva das relações reais entre as classes, dos seus jogos de força, e, nessa medida, as ideias passam a falar em nome das classes que, na estrutura social, ocupam as posições dominantes. Portanto, atribuir às ideias a causa da dominação revela-se o procedimento ideológico por excelência, uma vez que ele desvia a atenção da verdadeira base da dominação no modo de produção capitalista, que, para Marx, é constituída pelas relações de contradição entre o capital e o trabalho.

Mas poderíamos levantar a questão: as ideias perderiam totalmente sua relevância, seu poder e sua lógica específica? A resposta a essa questão não é unívoca. Podemos, certamente, falar de ideologia enquanto lógica das ideias dominantes a serviço da dominação de classe, mas apenas na medida em que tais ideias buscam *ocultar* as divisões materiais existentes, ocultar enfim a divisão social profunda da qual a própria ideologia nasce. A ideologia se apresenta, nessa ótica, como todo e qualquer discurso que busca anular as figuras da divisão no seio de uma sociedade dividida em classes, simulando a unidade social, pregando a imagem de uma sociedade una, indivisa e conciliada consigo mesma. A ideologia é, desse modo, uma produção do imaginário social, alimentada pelos

termo *reflexo*, vemos que ele designa certa “passividade” e subordinação do efeito produzido, além de apontar para a primazia da instância que é refletida. Em outras palavras: dizer que as ideias são reflexos do processo real de vida pode significar a perda de uma lógica própria de funcionamento dessas mesmas ideias, reduzidas ao espelhamento das condições objetivas e materiais; pode significar também o estabelecimento de uma dicotomia: o *real* posto do lado das condições materiais e o *ilusório/imaginário* posto do lado das ideias. Essa redução ao material ou ao “econômico”, como frequentemente se diz, comete o equívoco de não atentar para a especificidade do modo de funcionamento das ideias, de não atentar para a maneira singular pela qual elas reforçam e legitimam as desigualdades do espaço social (como dirá Bourdieu). Por outro lado, segundo Lefort, tratar a ideologia como reflexo invertido do real, significa alimentar a dicotomia entre real e imaginário, sem atentar que ideologia tem a capacidade de se rearticular contra esse mesmo real, posto que ela supõe também uma relação com o *simbólico*, dimensão ignorada por Marx e frequentemente confundida com o imaginário. Essas rupturas, aqui apenas esquadrihadas, serão objeto de análise ao longo desse trabalho.

¹²⁹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 47.

interesses da classe dominante no sentido de evitar a emergência ou a visibilidade da contradição, da luta entre as classes, em suma, do movimento da história¹³⁰.

Vejam os mais de perto um de seus procedimentos. Ao difundir o discurso da Igualdade ou da Liberdade, a ideologia esconde, graças à universalidade dessas ideias, que a igualdade e a liberdade, sob o capitalismo, são divisas *formais* que encobrem as diferenças *reais* entre as classes, no que diz respeito às suas condições reais de vida, às condições de acesso aos bens culturais e materiais ou de ascensão social¹³¹. A título de ilustração, abramos um parêntese e vejamos uma passagem n' *O capital*, onde podemos apreender nessa obra de crítica à economia política a função de dissimulação das ideias:

A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente *Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham*. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os seus interesses privados. E justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda esperta, tão-somente a obra de sua vantagem-mútua, do bem comum, do interesse geral¹³².

Sem entrar na estrutura argumentativa dessa obra posterior de Marx, o que nos interessa ressaltar é o lugar que o autor dedica ao papel das ideias. Fica claro, nesse longo excerto, que as ideias mais representativas da autoimagem da modernidade (as ideias burguesas da Revolução Francesa) escamoteiam as reais condições de classe a que estão submetidos os indivíduos sob o

¹³⁰ Se a história, como afirma o *Manifesto Comunista*, se desenrola pelo impulso das lutas entre as classes, podemos inferir que toda ação que visa obstruir esse movimento, tal como a propagação de um discurso ou ideário que busque apagar as divisões sociais existentes, é uma ação que se volta, em última instância, contra a própria história a fim de estagná-la. Isso pode ser compreendido em outros termos quando dizemos que um determinado discurso visa conservar a ordem estabelecida, o *status quo*, negando-lhe a possibilidade de mudança. O tempo presente é defendido como um dado, um absoluto, que sempre foi e sempre será de um único modo – tal como o senso comum é “ensinado” a compreender a existência de ricos e pobres, governantes e governados. A ideologia é, assim, um discurso ou visão de mundo *a-histórica* e/ou *anti-histórica*. MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

¹³¹ A crítica que Bourdieu opera à ideologia do mérito individual e do dom, no interior da sua reflexão sobre o sistema escolar, pode ser compreendida como uma ilustração desse procedimento típico da ideologia, como se verá adiante.

¹³² MARX, K. *O capital: crítica de economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção *Os economistas*; org. Paul Singer), Livro I, Capítulo IV, p. 145.

domínio do capitalismo. Ao se apresentar sob a capa da universalidade formal, o discurso e o ideário burgueses ocultam as divisões de classes e os conflitos que perpassam a sociedade, e buscam fazer crer que essas ideais definem a relação de *todos* os indivíduos entre si e com o Estado, quando a observação concreta revela que os mesmos nomes (liberdade, igualdade e propriedade) traduzem experiências opostas para o capitalista e para o trabalhador. Por ignorar as condições reais, historicamente construídas, de que partem os indivíduos no interior de sua classe, o discurso ideológico, enquanto reflexo das condições materiais, colabora para a manutenção das relações de dominação devido à sua função de ocultamento.

Voltemos, por ora, ao âmbito d'*A ideologia alemã*. Sem desconsiderar o papel relevante que, no sistema capitalista, as ideias desempenham enquanto *reforço ideal e simbólico* na manutenção da dominação de classe, Marx encaminha a análise da ideologia a outro patamar. É indiscutível a importância de opor à ideologia um *saber objetivo* sobre a história e, portanto, sobre as divisões sociais e as lutas de classe – tarefa de que o próprio Marx se encarrega ao fazer a crítica teórica à ideologia¹³³. No entanto, o desenlace da questão está em outra parte, a saber, na exortação à necessidade de uma transformação *prática* do estado de coisas que torna real não apenas o mascaramento da realidade operado pela ideologia, mas outros fenômenos como a alienação, o fetichismo e a exploração, temas desenvolvidos ao longo das obras marxistas. A essa transformação prática radical dos fundamentos de um modo de produção Marx chama de *revolução*.

Por isso, o movimento da reflexão de Marx não deve nos surpreender: a crítica à ideologia culmina numa reflexão sobre a revolução comunista pela classe trabalhadora. Tal desfecho revela-se como a única maneira efetiva de transformar o estado atual das coisas, a única via, portanto, de modificar a consciência e as expressões espirituais (filosofia, direito, religião, moral) dominantes. Um desfecho coerente quando recuperamos a lembrança dos primeiros passos da sua reflexão, que faziam das ações reais – e não dos atos de pensamento – o motor das transformações históricas. Ideologia e história revelam-se, assim, momentos opostos mas complementares de uma reflexão política maior, que faz da revolução o ponto alto de uma transformação social real e da própria superação da ideologia¹³⁴.

¹³³ Sobre a contraposição de um saber objetivo à ideologia, Marx afirma: “ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar”. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 95.

¹³⁴ Ao traçar os aspectos da concepção materialista da história, Marx afirma que ela busca explicar “as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na ‘autoconsciência’ ou sua transformação em

3.2. Os limites da análise de Marx segundo Lefort.

A partir dos anos 1970, sob os efeitos do longo estudo acerca da obra maquiaveliana, as relações de Lefort com as concepções de Marx passam a irromper na cena intelectual de uma perspectiva nitidamente crítica¹³⁵. Tomar distância crítica das principais coordenadas do pensamento de Marx impunha-se a Lefort como tarefa incontornável na tentativa de abrir outras vias para um pensamento que buscava, após os desastrosos eventos do século XX – como as Guerras Mundiais e a ascensão de regimes totalitários – resgatar a pertinência de uma reflexão sobre o político e sobre a democracia¹³⁶. Nesse sentido, mais do que retroceder a um ponto de vista que esvaziaria de relevância os conceitos-chave que o marxismo nos legou (luta de classes, ideologia, imaginário social, exploração, fetichismo, etc.), Lefort almejava adentrar domínios que Marx e certa vertente do

‘fantasma’, ‘espectro’, ‘visões’, etc., mas apenas pela *demolição prática* das relações sociais reais [realen] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a *revolução* a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de vida”. *A ideologia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 43. [grifos nossos]. Fica, assim, exposta de maneira clara a vinculação que buscamos apontar entre a ordem da crítica teórica à ideologia e a dimensão prática da revolução implicada na própria concepção materialista da história.

¹³⁵ Segundo relato em primeira pessoa, Lefort comenta que o seu encontro com o pensamento de Maquiavel e do humanismo cívico florentino ocorre em meados da década de 50, mais precisamente a partir de 1956. A tese de doutorado que Lefort escreve sob a orientação de Raymond Aron e que daria origem ao monumental *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, vem à luz apenas em 1972. [Cf. entrevista “Entretien avec L’Anti-Mythes”, retomada no livro *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris : Belin, 2007, p. 223-260]. Durante esse intervalo de tempo, é presumível que as novas balizas do pensamento de Lefort tenham sido gestadas, abrindo um caminho em direção ao resgate do pensamento do político, que se punha a investigar a natureza do poder, a constituição da sociedade moderna, a revolução democrática em marcha incessante, bem como os riscos do fantasma totalitário inscritos virtualmente no regime democrático. É isso, aliás, que se encontra estabelecido na literatura sobre Lefort, pois a grande maioria dos comentadores interpreta esse momento em termos de passagem de uma reflexão marcada por uma fenomenologia do social para uma reflexão de cunho ontológico-político. Cf., em especial, Bernard Flynn em seu livro *La philosophie politique de Claude Lefort*. Paris: Éditions Belin, 2012.

¹³⁶ Os anos 70 não são, entretanto, o ponto fatídico da “ruptura radical” entre o momento marxista e o momento maquiaveliano, como se o primeiro pudesse ser classificado como o período das ingenuidades e crenças juvenis e o segundo, o período da maturidade e lucidez intelectuais – oposição que, muitas vezes, se lê nas entrelinhas do comentário estabelecido. É verdade que Lefort já vinha, há anos, tomando distância crítica do marxismo, o que ademais se percebe nas oposições manifestas com o pensamento de Castoriadis no interior do grupo *Socialisme ou Barbarie*, do qual Lefort se desvincula no fim dos anos 50. [Cf. o estudo feito por Philippe Gottraux sobre a história sociológica do grupo: *Socialisme ou Barbarie: un engagement politique et intellectuel dans la France de l’après-guerre*. Lausanne: Editions Payot, 1997]. Se esses dados indicam a tensão com as teses clássicas do marxismo (tais como a natureza do proletariado e sua ação histórica revolucionária), é na obra de Maquiavel que o filósofo francês reconhece um ponto de inflexão em sua própria trajetória. Numa passagem de sua entrevista à revista *L’Anti-mythe*, de 1975, essa transição é comentada por Lefort da seguinte maneira: “essas reflexões [sobre os desejos sociais de homogeneidade do corpo político], me levaram a reinterrogar a ideia de democracia: uma ideia que só podemos medir seguindo o desenvolvimento na história, mas que eu julgava essencial liberar da representação que havia conferido a prática da democracia burguesa contra a qual Marx e Lênin haviam, com razão, concentrado suas críticas. O problema se tornou central para mim: o problema de uma sociedade que acolhe os efeitos da divisão social e os efeitos da história, que reconhece, precisamente, a heterogeneidade do social. Problema cujo estudo devia me deslocar [déporter], cada vez mais, para uma reinterpretação do político [no sentido que os clássicos davam a esse termo e não na sua acepção moderna da ciência política] e que meu trabalho sobre Maquiavel veio alimentar desde 1956. [Entretien avec l’Anti-Mythe, paru le 19 avril 1975 dans L’Anti-Mythe, n.º14, grifos nossos].

marxismo do século XX não haviam explorado, como a consideração sobre a dimensão simbólica e libertária dos direitos do homem, a natureza do poder nas sociedades modernas e, principalmente, a desvinculação do regime democrático de sua definição liberal enquanto regime da lei e da ordem – definição, aliás, que o próprio marxismo havia colaborado para estabelecer ao fazer a crítica da democracia moderna enquanto regime da expressão política burguesa. Confrontar essas concepções era, então, um ato fundamental para reelaborar uma concepção de democracia enquanto regime da desincorporação do social, do poder enquanto lugar vazio, da ausência de um fundamento último, da demolição dos “marcos de certeza”, da legitimidade do conflito, do reconhecimento do devir e da divisão social e, sobretudo, da instituição contínua de direitos¹³⁷.

Tratava-se, assim, de pensar com Marx e para além de seus limites – e nunca aquém de Marx. No que diz respeito à discussão sobre a ideologia, a mesma postura se verifica, e se, de um lado, temos a impressão de que essa discussão se prende a uma “querela” em torno da suposta definição da ideologia, por outro, vemos que esse embate é muito mais significativo, pois o que está em jogo é, uma vez mais, a recuperação do político e a recusa de uma concepção de ideologia que descarte a eficácia das noções políticas e confunda a ideologia com a dimensão simbólica de uma sociedade¹³⁸.

¹³⁷ Não vamos entrar no detalhe e na totalidade das complexas relações de Lefort com Marx. Mas talvez importe uma posição perante o comentário vigente. Se é verdade que as relações de Lefort com o marxismo são mais complexas do que os comentadores costumam apontar, se é verdade que não há propriamente uma “ruptura total” com o marxismo (como se comprazem em sentenciar), não deixa de ser significativo que o trabalho de interpretação sobre a obra de Maquiavel – assim como o estudo de outros autores da tradição política clássica (La Boétie, Tocqueville, etc.) e dos grandes historiadores da Revolução Francesa (Quinet, Furet, etc.) – tenham colocado em questão os vínculos do pensamento e da prática de Lefort (militante trotskista na juventude) com os princípios basilares do marxismo. Afastar-se das grandes teses do marxismo sobre a *história* e as *classes sociais* era uma postura que começava a se impor como uma condição para reabrir a possibilidade de um pensamento político e, ao mesmo tempo, um pensamento sobre a democracia, os direitos civis e a dimensão simbólica do social. Que se meça, por exemplo, o impacto de artigos como “A questão da democracia” (1983) e “Direitos do homem e política” (1980). Neles, Lefort narra seu distanciamento frente ao marxismo para avançar uma concepção da democracia à distância do liberalismo e do lugar que o marxismo lhe havia historicamente reservado

¹³⁸ Para Lefort, a crítica de Marx ao funcionamento da ideologia nas sociedades capitalistas conduz a uma desvalorização do político, ou melhor, conduz a uma identificação entre a ordem da ideologia e a ordem do político. Nos termos da descrição marxista, diz Lefort, a ideologia “se determina como um domínio separado – compõe um mundo das ideias onde uma essência do social se encontra afigurada, as oposições de toda ordem transfiguradas em determinação do universal, a dominação convertida em expressão da lei. *É evidente a afinidade entre o político e o ideológico*: assim como o poder se separa de uma sociedade dilacerada de ponta a ponta para encarnar a generalidade da lei e exercer a coerção física – transpondo e disfarçando ao mesmo tempo a dominação de classe – também o discurso ideológico se separa de todas as formas da prática social para encarnar a generalidade do saber e exercer a coerção da persuasão – transpondo e disfarçando ao mesmo tempo em ideia o fato da dominação”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As forma da história*: ensaios de antropologia política, p. 299. Essa identificação do ideológico com o político, em Marx, (tal como se deixa apreender na sua crítica à figura do Estado e dos direitos do homem, respectivamente, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e n’*A questão judaica*) se mostra problemática para Lefort. De acordo com a perspectiva de Marx, são as relações de produção que, em última instância, definem o que é o real e, por oposição, o que é da ordem do reflexo invertido e da falsificação da realidade, isto é, da ideologia: direito, moral, filosofia, etc. Lefort não aceita essa sobredeterminação da lei, do saber e do poder pelas relações materiais de produção. De maneira simplificada, digamos que, para Lefort, é o político que institui o social e não o contrário; nesse sentido, a ideologia responde por uma parte da obra que o imaginário social executa ao encobrir seus

Embora Lefort não cesse de reafirmar as fraquezas, o caráter provisório, abstrato e insuficiente do seu artigo “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”¹³⁹, publicado em 1974, é nele que podemos encontrar, da maneira mais clara e precisa, o movimento que marca as proximidades e distâncias com as referências postas por Marx no entendimento desse fenômeno do imaginário social congênito à consolidação do sistema capitalista.

O ponto de partida do entendimento da ideologia é comum aos dois pensadores. Marx e Lefort se recusam a compreender a ideologia como mera expressão ideal da classe burguesa, mas vinculam a emergência desse fenômeno à consolidação de uma formação social determinada e fazem da ideologia um regime específico do imaginário situado no interior dessa formação. Em outras palavras, a ideologia é vinculada ao seu núcleo originário, a saber, a divisão social¹⁴⁰. No caso de Marx, a ideologia é pensada no quadro do modo de produção capitalista. Os traços que dão especificidade a essa nova formação social são, para Marx, de um lado, a divisão entre o capital e o trabalho, divisão que se condensa no antagonismo entre duas classes sociais, a burguesia e o

conflitos e divisões com um discurso que visa determinar o movimento de instituição do social. O esforço de Lefort, em linhas gerais, é não permitir a confusão entre o *simbólico*, isto é, aquilo que é instituído pelo poder em sintonia com a força de instituição do social e o *ideológico*, obra que visa domesticar e petrificar a instituição do social bloqueando suas potencialidades históricas.

¹³⁹ Ao se referir a esse artigo, Lefort justifica suas insuficiências – apreensíveis na quase completa ausência de material histórico para ancorar a análise – em nome da “preocupação em relançar às pressas uma crítica cujos fundamentos se encontram presentemente soterrados sob os escombros do marxismo”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 296. Além disso, no mesmo movimento, Lefort se insurge contra a ideologia do fim das ideologias, recusa a delimitação da noção de ideologia à sua expressão burguesa, a redução da ideologia a um mero conjunto de concepções e opiniões ou a afirmação de que tudo é ideologia. Todos esses vetores presentes no debate sobre a ideologia culminam na própria “degradação do conceito de ideologia” e atestam o empobrecimento desta noção no contexto dos anos 70. De “lógica das ideias dominantes, subtraída ao conhecimento dos atores sociais e revelando-se apenas pela interpretação, na crítica dos enunciados e de seus encadeamentos manifestos, vê-se hoje reduzida ao ‘corpus’ de teses, ao aparelho de crenças que fornece a armação visível de uma prática coletiva identificada com o discurso democrático-liberal, para uns, com o leninista ou stalinista (até mesmo maoísta ou trotskista), para outros, ou ainda com o discurso fascista, *tais como se apresentam*”. *Ibid.*, p. 297. Ciente que negligencia muitos aspectos e particularidades das transformações da ideologia em diferentes formações sociais, Lefort delimita seu objetivo buscando esclarecer os aspectos mais gerais ligados à gênese da ideologia nas sociedades modernas e às contradições que habitam o funcionamento da ideologia e comandam a sua transformação em novas figuras. Por isso que, mesmo se atendo à estrutura interna do discurso ideológico, Lefort introduz uma mudança importante nesse debate ao falar, no plural, em *ideologias*, indicando os constantes deslocamentos e reconfigurações que a ideologia opera para se manter a *mesma*, ou seja, para manter a unidade da sua tarefa: a dissimulação da divisão social. Como estamos interessados em apreender o movimento interno das ideologias, seguiremos o mesmo caminho do artigo, permitindo-nos agora o emprego de uma linguagem teórica, uma vez que situamos nos capítulos precedentes, de uma perspectiva mais histórica, o enraizamento da reflexão de Lefort no quadro do trotskismo e do humanismo cívico florentino.

¹⁴⁰ Segundo Lefort, o problema de Marx “está posto em termos que interditam reduzir a ideologia ao discurso da burguesia e, portanto, reter apenas sua função de mistificação, justificação e conservação a serviço de um interesse de classe. Certamente, Marx sublinhou amplamente essa função, notadamente na Ideologia Alemã, mas ela só é inteligível se, de início, a ideologia for reatada ao seu núcleo: a divisão social. Marx dá a entender que uma sociedade não pode referir-se a si mesma, existir como sociedade humana, a não ser sob a condição de forjar para si mesma a representação de sua unidade – unidade que, na realidade, simultaneamente se atesta na relação de dependência recíproca de seus membros e se esconde na separação de suas atividades”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 304.

proletariado, e que se manifesta, no plano político, por meio da separação entre sociedade civil e Estado – instância que, segundo a argumentação de Marx, se descola da luta de classes e se coloca como um *terceiro* capaz de simular e impor a universalidade da lei à sociedade dividida em classes e atravessada pelas lutas de classe; de outro, Marx concebe a sociedade capitalista como aquela em que a crescente divisão do trabalho conduz à fragmentação das atividades desempenhadas no campo social, a partir de então organizado pela divisão de setores específicos, onde cada qual reivindica uma maneira autônoma de funcionamento: originam-se, assim, a esfera da política, da economia, da estética, do científico, do pedagógico, etc., como domínios que são, de direito, autônomos, separados e diferenciados. Lefort observa que, de acordo com essa concepção marxista, a qual oscila entre a potência generalizadora do capital e a fragmentação do espaço social, somos postos diante de um modo de produção que atesta o advento de uma *sociedade histórica*, atravessada de ponta a ponta por um movimento de oposição, diferenciação e lutas sociais. Este enquadramento é importante para salientar o seguinte: a ideologia nasce no interior de uma sociedade histórica. O capitalismo é uma sociedade histórica e revolucionária porque não apenas se expõe aos acontecimentos, mas porque os engendra do seu próprio interior e porque experimenta um “transtorno contínuo” em tudo aquilo que se encontra instituído¹⁴¹. Segundo a interpretação de Lefort:

As contradições decorrentes da acumulação do capital e da separação dos diversos setores da atividade no seio da estrutura global, seu distanciamento, seu desenvolvimento desigual, as lutas sociais – luta de classes antes de tudo e também luta de grupos ligados a interesses e práticas específicos – fazem da sociedade capitalista uma sociedade inteiramente *histórica*, isto é, destinada a um transtorno

¹⁴¹ Muito diferente é o caso das formações sociais onde o discurso social não se desvinculou de um *lugar-outro*, isto é, de um lugar transcendente de onde as sociedades tiram um saber último sobre sua origem e seu destino, e que, por conseguinte, as impede de pensar a sua identidade instalada num devir infinito, suspensa num movimento histórico de interrogação. É o caso de sociedades pré-modernas onde prevalece o discurso mítico ou religioso. Estas são nomeadas não apenas como sociedade sem história (nomenclatura de inspiração hegeliana em voga no debate do início do século XX), mas como sociedades que *recusavam a história*. É notável a esse respeito o artigo de Lefort intitulado “Sociedade ‘sem história’ e historicidade”. In: LEFORT, C. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 37-56. No quadro da discussão ao qual nos limitamos, o exemplo paradigmático evocado tanto por Marx quanto por Lefort é o tipo de sociedade que sobrevém no caso do despotismo asiático, o qual, a despeito de todos os acidentes que se leem em sua história, permanece profundamente conservador. Nesse sentido, o despotismo asiático é o avesso da sociedade histórica, e a exploração do seu exemplo nos permite compreender a eficácia do dispositivo simbólico quando ele está estruturado para favorecer a petrificação dos fundamentos da sociedade e a conservação das relações de dominação, que passam a ser naturalizadas. “A afirmação de que seu modo de produção – a despeito de todas as diferenças históricas – permanece essencialmente conservador, que a divisão do trabalho e as relações sociais aí tendem a se cristalizar e a resistir aos fatores de mudança, só é de fato inteligível se se reconhece a plena eficácia do dispositivo simbólico que, em favor da separação de dois lugares – o da lei, do discurso sobre o social, do poder portador e garantia desse discurso e o das relações sociais efetivas – torna possível a inscrição da ordem estabelecida entre os grupos e os agentes sociais na ordem do mundo e, assim, desmantela os efeitos da divisão social. Dispositivo cuja natureza singular está em assegurar as condições do ocultamento, sem que possa surgir a questão de uma oposição entre o imaginário e o real”. LEFORT, C. *Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas*. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 310.

contínuo de suas instituições, destinada a dar à luz o novo e ter a experiência explícita do real como história¹⁴².

Como assinalamos, Lefort elabora uma interpretação singular acerca da maneira pela qual Marx insere o advento da ideologia no interior da sociedade capitalista. Ao proceder desse modo, Marx deixaria sobressair o paralelo entre o ideológico e o político. Ou melhor, o ideológico segue os passos da política, numa sociedade de classes. Ancorado na crítica que endereça à figura do Estado moderno, Marx estende as características da dominação política à expressão ideal da dominação, a qual denomina *ideologia*. Assim como o Estado se afigura como poder separado que transcende o social para representar a universalidade da lei, assegurando-se do direito à coerção física, a ideologia segue esse movimento ao se constituir como domínio separado, que fala do alto, delimitando-se como “um mundo das ideias onde uma essência do social se encontra afigurada, as oposições de toda ordem transfiguradas em determinação do universal, a dominação convertida em expressão da lei”¹⁴³. Recusando-se a abrir mão do fundamento econômico do poder, ou ainda, fazendo do poder um produto empírico das lutas entre as classes, Marx não poderia conferir outro estatuto à ideologia e ao político senão o de reflexo invertido do real, alocando-os no campo das fantasmagorias produzidas pelo sistema capitalista para encobrir suas relações de dominação.

Deixemos esse aspecto anunciado, sem desdobrar agora as implicações presentes nessa maneira de pensar a constituição da ideologia em consonância com a política, enquanto domínio separado que se abate sobre os homens. Se já podemos sondar algumas divergências entre Marx e Lefort no que se refere ao nascimento da ideologia na sociedade moderna, vale a pena por enquanto trazer mais elementos para compor esse quadro de proximidades e distâncias, de sorte que, ao fim da composição, possamos medir o que se encontra em jogo com a nova concepção proposta por Lefort. Nesse caminho, é preciso afastar um modo consagrado de compreender o fenômeno da ideologia, ou seja, aquele que a interpreta sob a imagem do *reflexo*.

Rompemos manifestamente com a concepção de Marx a partir do momento em que deixamos de tratar a ideologia como um reflexo e procuramos desvendar sua maneira de operar, pensamos juntas formação e transformação, isto é, emprestamos-lhes um poder de se articular e de se rearticular não somente como resposta ao suposto ‘real’, mas também sob a prova dos efeitos de sua própria dissimulação do real. Ora, tal ruptura, é preciso sublinhá-lo, não concerne apenas à concepção da

¹⁴² LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 299.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 299.

ideologia, mas também à de modo de produção ou à definição marxista do lugar do real¹⁴⁴.

Como vimos no subcapítulo anterior, Marx trabalha com uma noção de real definida por oposição aos produtos da imaginação e da fantasia. O *real* é o material, aquilo que se apreende empiricamente nas relações de produção e trabalho. Lefort se recusa a compreender o real sob a prevalência da realidade *empírica*, pois esse modo de proceder reduz o real a algo exterior, a um *dado* objetivo, que se oferece como objeto de contemplação e conhecimento à distância de um sujeito soberano, pronto para conhecer o real de um ponto de vista de sobrevoo. O real, tampouco, é o que se vê de modo imediato e transparente. O que Lefort contesta é justamente a suposição de uma transparência do real, enquanto lugar que, embora apartado do sujeito, se lhe oferece como objeto de conhecimento. Na contramão dessa definição, Lefort indica que o sentido que conferimos à realidade empírica não se encontra nela mesma, não deriva fundamentalmente das relações de trabalho, de produção e de propriedade numa determinada forma social, assim como não se reduz a uma determinação material e a uma apreensão empírica. Opondo-se ao paradigma marxista, Lefort esboça a seguinte ideia: o sentido que se manifesta no real, o sentido que podemos criar e reconhecer no real não deriva do próprio real; o real não é algo que se dá aos homens de maneira translúcida, mas sempre de maneira opaca; nossa relação com o real é sempre *mediada* por um filtro simbólico, constituído por um conjunto de valores, imagens e representações que formam a lente simbólica pela qual apreendemos e buscamos conhecer o real. Em outras palavras, poderíamos dizer que Lefort defende a seguinte posição: a realidade humana não se apresenta, não se dá aos homens imediatamente, como algo transparente e límpido; essa realidade resiste a uma apreensão objetiva e científica capaz de enunciar o sentido do real, com total clareza e certeza. O sentido da realidade humana, para ser apreendido, depende de uma mediação, de uma construção simbólica. São os símbolos que formam a nossa apreensão do real, na medida em que não temos uma relação direta com ele. Em síntese, o real não é um *dado*, mas uma *construção*; por ser construção, o conhecimento do real não é imediato, mas depende de um trabalho do pensamento e supõe a abertura de uma via que nos dê um acesso ao real¹⁴⁵. O problema da definição marxista do real, agora considerado

¹⁴⁴ LEFORT, C. “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”. In:_____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 298.

¹⁴⁵ Essa crítica à concepção marxista do real é mais do que uma querela teórica, pois ela desempenha um papel importante na arquitetura de um pensamento que visa resgatar o poder da instância simbólica nas lutas sociais. Assim, essa discussão é pertinente para Lefort, na medida em que ela terá uma conexão direta com o tema dos direitos humanos, ou simplesmente, com o tema da reivindicação e produção de direitos, em geral. Não entraremos nessa temática, mas nos parece importante salientar que a reconsideração do estatuto do real permite pensar o modo de apreensão e percepção da

estritamente na discussão sobre a ideologia, é que, sob a égide do real, forma-se uma oposição simplificadora entre o real e o imaginário, que não deixa lugar para a constituição simbólica da sociedade. O imaginário impõe-se, assim, como uma categoria altamente abrangente e elástica, que recobre mesmo aquilo que é da ordem do sistema de significados e sentidos que possibilitam uma via de acesso ao real, ou seja, os contornos do imaginário se expandem em demasia absorvendo tudo o que constitui o simbólico e colocando nele o selo da falsidade e da dissimulação.

Ainda resta compreender por quais razões Lefort critica a definição marxista de modo de produção. Por mais que a noção de *produção* em Marx seja abrangente e multifacetada – na medida em que inclui não apenas a produção da vida material, mas da vida espiritual, da linguagem, dos instrumentos de produção, etc. – Lefort assinala um atributo central nessa definição que a torna problemática. Trata-se daquilo que Lefort designa o “naturalismo” de Marx, um naturalismo que lhe permite colocar-se na posição daquele que observa uma evolução dos homens e das formas sociais também em termos de evolução *natural*. Assim, no coração de noções que buscavam salientar o aspecto social e material da produção humana, Lefort identifica a reintrodução de uma “ficção naturalista”. Explica o pensador francês:

O próprio conceito de divisão do trabalho reenvia a um fato bruto, um fato de evolução, decerto que aos olhos de Marx, mas que se inscreve num campo já preparado secretamente de maneira a dar a ilusão de que os *elementos estão naturalmente determinados*. A esse respeito, nada mais significativo do que o esforço de Marx, na *Ideologia Alemã*, para regressar às origens da divisão do trabalho e sua afirmação de que, primitivamente, ele nada mais era senão a divisão do trabalho no ato sexual. Eis onde o positivismo de Marx se desvenda sem equívoco¹⁴⁶.

realidade ao qual os sujeitos têm acesso numa sociedade democrática. A pergunta, então, poderia se formular assim: como os sujeitos apreendem a realidade num regime cuja dimensão simbólica é aceita como constitutiva? Quando se diz que o real não é aquilo que se vê e não se limita à experiência empírica que fazemos dele, podemos nos referir a uma outra instância e reivindicar o poder das ideias, dos símbolos e dos direitos para ultrapassar os limites da própria experiência empírica, que se mostra em limites históricos e temporais sempre estreitos. Lefort nos sugere, assim, que o sentido da nossa realidade não está e não se reduz àquilo que se vê na imediatez da experiência histórica e social (a particularidade da lei, a instrumentalidade do poder, por exemplo); ele nos sugere, em contrapartida, que podemos nos relacionar com a realidade por meio de símbolos (a lei como símbolo, os direitos do homem como símbolos, os valores sociais como símbolos). É por acreditar no poder efetivo dos símbolos políticos que Lefort recusa descartá-los, como faz Marx, julgando-os meros produtos da ideologia dominante. Ao contrário, Lefort enxerga nesses símbolos não o produto disfarçado da dominação, mas a referência a valores universais que nos permitem mover, transformar, alargar os limites da realidade história presente e os limites do possível. Sobre essa discussão, remetemos o leitor, mais uma vez, ao clássico artigo de Lefort intitulado “Direitos do homem e política”. In: _____. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 59-86.

¹⁴⁶ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 306, grifos nossos.

De fato, se nos lembrarmos da argumentação de Marx para explicar as origens da divisão do trabalho – que tratamos com mais atenção no subcapítulo anterior – perceberemos que o pensador alemão se vale de noções supostamente “biológicas”, portanto, “naturais” para explicar a base do desenvolvimento da divisão social do trabalho. Traçando esse quadro explicativo, vemos Marx recorrer a noções como a procriação, processo natural que está na base da cooperação e da divisão de atividades de trabalho segundo o gênero. O que essa maneira de pensar deixa na sombra?

Assim, como a cópula está encarregada de fornecer o modelo primitivo da cooperação e da divisão social, a procriação está encarregada de fornecer o engendramento histórico da humanidade. Nos dois casos encontra-se negada a articulação da divisão – a dos sexos e a das gerações – com o ‘pensamento’ da divisão, um ‘pensamento’ que não poderia ser deduzido desta, visto que está implicado na definição dos termos. *É a ordem do simbólico que se encontra negada*, a ideia de um sistema de oposições em virtude do qual as figuras sociais são identificáveis e articuláveis umas com relação às outras, a relação que os agentes sociais mantêm com a representação; ou digamos, ainda, que Marx se recusa a reconhecer que a divisão social também é originariamente a do processo de socialização e do discurso que o nomeia¹⁴⁷.

Mais uma vez a crítica de Lefort culmina numa objeção que já vinha se enunciando de diversas maneiras. A maneira naturalista que Marx tem de pensar a divisão do trabalho (como se a questão da divisão fosse uma mera questão biológica determinada pela força física entre homens e mulheres) ignora todo o sistema de oposições simbólicas que faz com que os agentes se representem a partir da distinção de gênero, como homens e mulheres. Em outras palavras, não é por uma razão natural que homens e mulheres se vinculam na produção e reprodução da vida, realizando diferentes papéis e atividades; antes, é em função de um sistema simbólico, de um sistema de valores a partir dos quais homens e mulheres se definem, se diferenciam e se reconhecem como tais na sua diferença – diferença que não é natural, mas social e simbolicamente constituída – que eles travam relações entre si. Pensando em termos simplificadores, fazendo do simbólico algo natural, racionando “em função da oposição grosseira entre *produção e representação*”¹⁴⁸, Marx incorreu no equívoco de “confundir a divisão social com a repartição empírica dos homens na operação de produção”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 307, grifos nossos.

¹⁴⁸ Ibid., p. 306.

¹⁴⁹ Ibid., p. 307. Definir a divisão social como divisão empiricamente determinada acarreta uma série de consequências, segundo Lefort. Marx fez da atividade produtiva o núcleo de determinação do real. Na base da atividade produtiva, Marx assinalou seu aspecto natural, fisiológico, de modo a ignorar toda a relação que os sujeitos mantêm com o sistema de valores e que os faz se definir de maneira distinta. É o simbólico que permite conceber a diferença e a divisão, pois elas não se engendram naturalmente. Conferindo o estatuto de realidade apenas à atividade material, tudo o que é da ordem da

Denunciando o “naturalismo marxista”, Lefort se encaminha para reformular por inteiro o estatuto da *divisão social*. Ora, se a ideologia, tanto em Marx como em Lefort, é pensada em função da divisão social, podemos inferir que uma mudança na compreensão do que seja a divisão social, implicará numa mudança significativa na própria maneira de discernir o funcionamento da ideologia. Lefort sugere que a divisão social não pode ser entendida ou determinada em função de um espaço prévio anterior à própria divisão. A divisão social não pode, assim, ser pensada a partir de noções como divisão natural do trabalho, divisão do trabalho segundo a força física e o gênero, produção da vida, procriação, cooperação, como se tais noções fossem independentes do valor que lhes é atribuído a partir do sistema de signos distintivos que conformam a apreensão dos sujeitos. Ou seja, não podemos determinar a divisão social, “como também não podemos determinar a divisão dos sexos, num espaço objetivo que lhe preexistiria; não podemos referi-la a termos positivos quando surgem como tais em seu próprio movimento”¹⁵⁰. Para Lefort, o espaço social não pode ser postulado anteriormente para explicar a divisão, pois ele vem depois, ele é “resultado” da divisão; ele apenas vem a existir quando aparece a si mesmo enquanto espaço social, quando a divisão simbólica o institui: “é o espaço social que se institui com a divisão, devemos pensar, e só se institui na medida em que aparece para si mesmo. Sua diferenciação através das relações de parentesco ou das relações de classe, através da relação entre Estado e sociedade civil, é indissociável do desdobramento de um discurso à distância do suposto real, discurso enunciador da ordem do mundo”¹⁵¹.

Retomemos brevemente o percurso até aqui para ressaltar, numa perspectiva integrada, a crítica que Lefort endereça a Marx. Ao fazer da ideologia um discurso que segue os passos da constituição política numa sociedade de classes, Marx era levado a confundir, segundo Lefort, a ideologia enquanto poder de discurso com o discurso do poder. Isso não apenas embaralha essa

representação é posto, por conseguinte, do lado da imaginação, da fantasia, em suma, da ideologia. Sob a perspectiva de Marx, numa sociedade capitalista, em que a divisão do trabalho se vincula à divisão do trabalho material e espiritual, a dominação das ideias é o reflexo da única dominação real, isto é, a exploração material do trabalho. Tudo o que foge dessa materialidade, tudo o que não altera as condições materiais de vida, não tem força para desmontar a obra da ideologia porque não atua no centro efetivo dos processos de dominação. Por isso, não resta outra alternativa a Marx, no enfrentamento da ideologia e da dominação real, senão indicar a necessidade de uma transformação radical dos fundamentos da sociedade por meio da revolução. Qualquer outra expressão ideal, qualquer outra elaboração teórica recai na ineficiência, pois as próprias noções de poder, de direito e lei, numa sociedade capitalista, estão contaminadas pelo processo ideológico e não teriam condições de se opor à dominação da qual são o produto, ou melhor, o reflexo ideal. Eis, a nosso ver, o significado da crítica lefortiana quando aponta que o limite do pensamento de Marx está em “sua maneira de tratar o processo da representação como se se engendrasses nas aventuras da cooperação e da divisão, como se essa realidade se determinasse no *nível natural do trabalho*. Assim sendo, ele só poderia expor-se a confundir a ordem do ideológico e a do simbólico, a reduzir o discurso mitológico, religioso, político e jurídico, etc. à projeção de conflitos ‘reais’ do imaginário, finalmente, a fazer com que as marcas da lei e do poder decaiam para o plano empírico, a convertê-los em ‘produtos’ sociais”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 308, grifos nossos.

¹⁵⁰ Ibid., p. 307.

¹⁵¹ Ibid., p. 307.

distinção importante – poder de discurso e discurso do poder –, mas reafirma que a política é posta pelo social, como reflexo das lutas que são travadas na base material da sociedade e na qual se fixam as relações entre as classes. Argumentando nesses termos, Marx nos permite entrever qual é, para ele, o movimento que funda a política. Nesse sentido, podemos ressignificar a oposição entre o real e o imaginário, inferindo que o social está para o real da mesma maneira que a política para o imaginário. Arrematando a argumentação, a centralidade do modo de produção acaba por reintroduzir e reforçar as determinações naturais no seio da divisão do trabalho, de modo a encerrar a compreensão da divisão social como divisão empírica. O que se perde nesse arranjo explicativo?

Ora, por mais fecunda que seja, esta análise (na qual certamente não se resume o pensamento de Marx) desconhece a dimensão simbólica do campo social. É impossível, opomos nós, deduzir das relações de produção a ordem da lei, do poder e do saber; é impossível reduzir aos efeitos da divisão capital-trabalho a linguagem em que se articula a prática social. Essas relações só se arranjam, esses efeitos só se desenvolvem em função de *condições* que não poderíamos colocar no registro do real¹⁵².

Presos ao esquema marxista, o que escapa, portanto, é a dimensão simbólica do social, assim como a natureza do poder que institui tal dimensão. Ao dar esse passo, Lefort prepara uma importante inversão, cujas implicações vão recair sobre o entendimento da ação ideológica: o filósofo sustentará que o social é posto pelo político, e não o contrário. Para Lefort, o social não desfruta de uma autonomia plena no momento de sua instituição e tampouco é capaz de ser o fundamento último do político. Ao contrário, a dimensão simbólica de uma sociedade é instituída pelo poder. Aqui já podemos medir a distância que vai se abrindo entre a perspectiva de Marx e a de Lefort. Para este, o poder não é uma instância maléfica, definida exclusivamente como detentora dos meios e dispositivos de coerção e controle. O poder não é mero “produto social”, destinado a ser empregado pela classe dominante na justificação e na imposição de sua dominação, numa palavra, o poder não é engendrado pelo social como instrumento da classe dominante. A essa concepção, exposta aqui em linhas gerais, Lefort opõe uma concepção de poder numa acepção complexa e não evidente. O poder ao qual se refere não se confunde com os poderes historicamente determinados, nos quais é possível sondar seu papel instrumental e empírico. A concepção de poder que Lefort procura instituir é a de um poder como *fundamento* dos poderes históricos e particulares e, por isso, não são raras as vezes em que, ao expor essa noção, Lefort marque essa distinção pelo emprego da

¹⁵² LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 299.

letra maiúscula: o Poder. Nessa perspectiva, o poder é aquilo, segundo Lefort, que constitui o projeto de produção da identidade social, na medida em que o poder torna visível para a sociedade os valores que ela busca constituir para dar sentido à sua existência enquanto *uma* sociedade, ou seja, enquanto sociedade singular diferente de outras. Assim, a ação do poder engendra a dimensão simbólica¹⁵³ da sociedade, dimensão onde são trabalhados, produzidos, modificados e questionados os valores, os símbolos e as representações pelas quais ela busca se tornar inteligível a si mesma:

Se, entretanto, denominarmos política a “forma” na qual se descobre a dimensão simbólica do social, não o faremos para privilegiar as relações de poder, entre outras, mas sim para dar a entender que o poder não é “alguma coisa”, empiricamente determinada, mas que é indissociável de sua representação e que a experiência que se tem dele, simultaneamente experiência do saber, modo de articulação do discurso social, é constitutiva da identidade social¹⁵⁴.

Como já apontamos no primeiro capítulo, Lefort concebe o poder à distância da sociedade empírica, como puro lugar vazio. A relação do lugar do poder com a sociedade é ambígua porque, por um lado, o poder está ancorado no campo social, sujeito ao conflito das vontades coletivas e ao debate público, mas, por outro, o poder tem que ser pensado à distância da sociedade para não se degradar como mera coisa empírica. É por isso que os traços modernos do poder, postos em evidência pela análise lefortiana, dificultam a determinação do lugar a partir do qual o poder se

¹⁵³ Como se sabe, Lefort é um autor que se nega a oferecer definições estritas dos termos com os quais trabalha; herdeiro da fenomenologia de Merleau-Ponty, Lefort opera mais pela *descrição* e pela *comparação* do que pela *definição*. A expressão “dimensão simbólica” e mesmo a palavra “simbólico” não escapam disso. Apenas quando apreendemos essas noções em constelação – em que se vinculam com as noções de imaginário e real –, podemos nos aproximar de seu sentido. Numa das raras vezes em que Lefort se aproxima de uma definição do simbólico, como no artigo “Mythe de l’Un dans le fantasme et dans la réalité politique”, ele escreve: “Quando falamos de organização simbólica, de constituição simbólica, procuramos detectar [déceler] para além das práticas, para além das relações, para além das instituições que parecem dados de fato, naturais ou históricas, um conjunto de articulações que, como tais, não são *dedutíveis* nem da natureza nem da história, mas que comandam a apreensão do que se apresenta como real”. LEFORT, C. Mythe de l’Un dans le fantasme et da dans la réalité politique. *Psychanalyses*, n.º 9, p. 42, outubro 1983. Reunindo passagens em outro artigo, podemos compreender o simbólico como “um modo de discurso onde certas oposições, certas práticas de fato *se mostram* – isto é, reenviam umas às outras, contêm virtualmente um sentido universal, permitindo uma troca regrada entre o pensar e o agir”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 300. Nesse sentido, o simbólico não apenas significa algo, mas ele *faz* algo, ou seja, tem um poder efetivo que se mostra na capacidade de ordenar e tornar legível o real, “uma vez colocadas as balizas de uma nova experiência da lei, do poder e do saber”. [Ibid., p. 300]. Ou seja, o simbólico é uma determinada “configuração dos significantes da lei, do poder e do saber” que emolduram a apreensão da realidade, permitindo ou não o deslocamento das relações sociais, isto é, a sua transformação. Bernard Flynn lança uma importante luz sobre a compreensão do simbólico, trazendo elementos da tradição psicanalítica e filosófica para explicar o sentido do termo: por um lado, mostra a afinidade do simbólico com a mesma noção forjada por Lacan, no interior da clássica distinção que ele opera entre o simbólico, o real, o imaginário. Salienta também que o simbólico não é um puro *a priori*, mas também não está inserido no tempo. Ocupando essa posição entre o dentro e o fora, o simbólico conforma uma via de acesso ao real. A interpretação de Flynn sobre essa temática pode ser consultada em seu livro *La philosophie politique de Claude Lefort*. Paris: Éditions Belin, 2012, p. 177-187.

¹⁵⁴ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 302.

exerce, na medida em que se encontra ao mesmo tempo inlocalizável e localizado: “inlocalizável, enquanto surgindo do cruzamento de dois movimentos que se reenviam um ao outro, engendrando-se da sociedade que ele engendra; mas necessariamente localizado enquanto calcado sobre o campo do social”¹⁵⁵.

Ressaltar essa ambiguidade significa dizer que o poder não encontra seu fundamento na sociedade empírica, e tampouco se coloca como instância completamente fora dela, com instância transcendente; significa também indicar que o poder fornece à sociedade a referência em função da qual a sociedade busca tornar visíveis sua identidade e unidade simbólicas. Por ser uma instância vazia e simbólica, não localizado na sociedade tampouco fora dela, o poder reafirma para a sociedade a impossibilidade de tornar real a sua busca simbólica por identidade e unidade. Essas noções apenas têm valor quando não deslizam na busca de uma identidade e de unidade *de fato*, mas quando se prestam a atuar como “ideias reguladoras”, como balizas que orientam o trabalho de auto-deciframento que uma sociedade exerce sobre si mesma. Entre a pretensão simbólica de identidade e unidade e a identidade e unidade reais existe, assim, uma distância insuperável. O poder afirma para a sociedade que sua identidade é a divisão, divisão que significa, nesse caso, distância com relação a si mesma, distância entre a sua dimensão simbólica e o real. Essa cisão é constitutiva da sociedade e, por isso, ela se mostra inextirpável. Não há sociedade sem divisão, isto é, sem distância a si mesma; não existe sociedade que possa, em definitivo, estar em posse de um saber de si definitivo, que possa se assegurar de seu fundamento último.

Apesar de estar condenada a uma distância insuperável com relação a si mesma, é essa mesma divisão que a faz buscar representar-se sob o signo da identidade. Ao buscar, no nível simbólico, uma identidade e uma universalidade impossíveis de se efetivar no real, a sociedade realiza um movimento infinito na tentativa de apanhar sua inteligibilidade e sua identidade enquanto sociedade singular, mas ela nunca *realiza* propriamente essa pretensão. O desejo de unidade real, o sonho fantasmagórico de eliminar suas divisões, a vontade incontrolável de tomar posse de sua identidade de uma vez por todas e de possuir uma transparência de si mesma são constantemente frustrados, pois quando o poder atua como lugar vazio, quando não está depositado no corpo do governante, o poder reafirma a impossibilidade de preencher a distância entre o simbólico e o real¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 301.

¹⁵⁶ Insistimos na afirmação: o poder apenas atua como instância simbólica que desencadeia o movimento histórico de uma sociedade quando ele não está incorporado no corpo do governante, que deteria o princípio da unidade e da identidade do espaço social. Esta é uma maneira filosófica de dizer que o poder apenas atua como instância simbólica quando a forma do regime político não é mítica, monárquica, teológica ou totalitária, pois desse modo o poder não tem

Ao impedir esse preenchimento, o que é afirmado é o *caráter inacabado* da sociedade, é a impossibilidade de conduzir a indeterminação da experiência social a uma total determinação. O social está “condenado” a ser histórico, isto é, a relançar infinitamente seus valores ao crivo da interrogação e do processo de instituição. Por fim, ao agir como instância simbólica, reafirmando a distância da sociedade a si, o poder impede a petrificação dos fundamentos sociais.

Ao empregar uma linguagem na qual sobressai o acento de uma ontologia política, Lefort busca ultrapassar os limites nos quais as análises de Marx encerram a compreensão da ideologia. O que muda com essa nova posição do poder no movimento de instituição do social não é simplesmente o deslocamento de vetores: antes o social determinava o poder, agora o poder institui o social. Essa nova maneira de situar e tratar o problema em questão põe em marcha uma reação em cadeia. Por seu intermédio, somos postos diante de uma concepção da divisão social. A divisão não é mais, como em Marx, a divisão do trabalho, divisão das classes empiricamente determinada. A divisão, agora, ganha um estatuto e uma profundidade ontológica, na medida em que ela se refere ao *ser* da sociedade, à divisão da sociedade consigo mesma, à sua distância a si mesma, à sua lacuna impreenchível. A sociedade, nessa ótica, encontra-se impossibilitada de coincidir consigo mesma. A divisão não é um acidente, mas é constitutiva do modo de ser da sociedade. A sociedade somente pode existir pela e na divisão. Eis o seu estatuto ontológico¹⁵⁷.

Se a divisão é a marca de historicidade, se é constitutiva da sociedade, se, portanto, ela é inultrapassável, isso não quer dizer que socialmente a divisão é aceita sem maiores resistências. Se assim fosse, não existiriam os diversos fenômenos de ideologia, cuja tarefa principal é dissimular a divisão social, impedindo que ela exerça seus efeitos históricos e transformadores. E, sobretudo, não teríamos, no extremo da denegação da divisão, a formação de regimes totalitários, que se engendram

autonomia, mas está determinado por uma instância mítica ou religiosa. Quando o poder está incorporado, as demais esferas do mundo social tendem a se depositar nele: é assim que a esfera do Saber e a esfera da Lei se tornam imbricadas na esfera do Poder – de modo que Luís XIV possa dizer o célebre “L’État c’est moi”. Historicamente, Lefort situa esse acontecimento na passagem de uma sociedade do tipo monárquico-teológica a uma sociedade moderna, cujo primeiro ato é operar a *desincorporação do poder*. Ou seja, a atuação do poder como lugar vazio só ocorre com o desencadeamento da *revolução democrática*, movimento que engendra a modernidade política. “Quando o poder deixa de manifestar o princípio de geração e de organização de um corpo social, quando deixa de condensar em si as virtudes derivadas de uma razão e de uma justiça transcendente, o direito e o saber afirmam-se, face ao poder, através de uma exterioridade e de uma irredutibilidade novas. Assim como a figura do poder em sua materialidade, em sua substancialidade, dissipa-se, assim como seu exercício mostra-se preso à temporalidade de sua reprodução e subordinado ao conflito das vontades coletivas, assim também a autonomia do direito liga-se à impossibilidade de lhe fixar uma essência”. LEFORT, C. A questão da democracia. In: _____. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1991, p. 33.

¹⁵⁷ Cf. LEFORT, C. ; GAUCHET, M. Sur la démocratie: le politique et l’institution du social. *Texture*, Paris, n. 2/3, 1971.

negando a divisão social sob todos os aspectos, preenchendo o lugar vazio do poder e instituindo a figura do Povo-Um. Da mesma forma que podemos reconhecer inúmeras e renovadas tentativas de encobrir e negar a divisão social, somos impedidos de pensar a superação da divisão como meio de pôr fim à dominação e à ideologia, como, aliás, Marx havia previsto.

Lembremo-nos de que o desfecho da argumentação marxista apontava para a formação de uma classe universal, nascida do interior do capitalismo mas estrangeira à sua finalidade, como única classe capaz de romper com a contradição capital-trabalho e, por conseguinte, com o reino da representação ideológica por meio da revolução¹⁵⁸. Agora, com Lefort, temos uma concepção na qual o próprio ser social se mostra resistente à união, à concórdia e à harmonia. Não há classe social que possa, desdobrando o seu potencial universal e revolucionário, pôr fim à divisão social e, no plano histórico e político, pôr fim às relações de dominação. A longa meditação sobre a obra maquiaveliana e sobre o totalitarismo não permite mais a Lefort compartilhar a tese de uma história que marcha rumo à abolição total dos seus conflitos e da dominação, graças à ação do proletariado como classe universal portadora da criatividade histórica. Ao conceber a dinâmica histórica desse modo, Marx, cedendo às tentações da sua própria imaginação, reporia a imagem da boa sociedade, livre dos conflitos e divisões¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Pensamos aqui, sobretudo, no papel que Marx faz o proletariado desempenhar no *Manifesto Comunista* e mesmo em partes do *Capital*, em especial, no capítulo consagrado à Grande Indústria. Tomando apenas o *Manifesto*, o lugar do proletariado se mostra em traços nítidos: “Finalmente, nos períodos em que a luta de classes se aproxima da hora decisiva, o processo de dissolução da classe dominante, de toda a velha sociedade, adquire um caráter tão violento e agudo, que uma pequena fração da classe dominante se desliga desta, ligando-se à *classe revolucionária, que traz nas mãos o futuro*. [...]. De todas as classes que até hoje em dia se opõem à burguesia, *só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária*. As outras classes degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico. [...]. Os proletários não podem apoderar-se das forças produtivas sociais senão abolindo o modo de apropriação a eles correspondente e, por conseguinte, todo modo de apropriação existente até hoje. Os proletários nada têm de seu a salvaguardar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade até aqui existentes. [...]. O progresso da indústria, de que a burguesia é agente passivo e involuntário, substitui o isolamento dos operários, resultante da competição, por sua união revolucionária resultante da associação. Assim, o desenvolvimento da grande indústria retira dos pés da burguesia a própria base sobre a qual ela assentou o seu regime de produção e de apropriação dos produtos. A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis”. MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Organização e introdução Osvaldo Coggiola; Tradução Álvaro Pina e Ivana Jinkings. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 49-51, grifos nossos.

¹⁵⁹ Já num artigo de 1965, redigido a partir de um curso ministrado na Sorbonne em que analisou as concepções de história em Marx, Lefort pergunta: “e como não ver, finalmente, que desta visão da história, não menos que daquela relativa ao movimento irresistível das forças produtivas desencadeadas pelo capitalismo, surge a imagem deste ser estranho, o proletariado, ao mesmo tempo puramente social, puramente histórico e, de alguma forma, fora da sociedade e da história – classe que cessa de ser classe, uma vez que nela se efetua a dissolução de todas as classes e que somente pode agir liberada da poesia do passado. Ser estranho, que realiza o destino da humanidade, mas abole toda tradição: herdeiro sem herança. Devemos considerá-lo como o destruidor do imaginário ou como um último produto da imaginação de Marx?”. LEFORT, C. Marx: de uma visão da história a outra. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 249.

3.3. Os dilemas da modernidade: a inauguração de uma história infundável de ideologias.

Depois de passar em revista as noções clássicas do marxismo que compunham o quadro de entendimento da ação ideológica nas sociedades capitalistas, Lefort sintetiza esse movimento ao assinalar a necessidade de uma nova interpretação:

Ora, a ideologia exige uma nova interpretação tão logo recusemos a defini-la por oposição a um suposto real. Não podemos cercá-la a não ser que reconheçamos a tentativa, pertencente à sociedade moderna, de encobrir o enigma de sua forma política, de anular os efeitos da divisão social e da divisão temporal que aí se engendram, de restaurar o “real”. Nesse sentido, não vamos apreendê-la como “reflexo” e a partir da prática que a refletiria. Desvenda-se por sua obra: obra para responder à “instituição” e com a finalidade de reconduzir a indeterminação do social à determinação¹⁶⁰.

Como se percebe, a ideologia, em Lefort, é um fenômeno típico daquilo que ele designa como *sociedade moderna*, assim como Marx atava a origem da ideologia à sociedade capitalista. Se é verdade que ambas – sociedade moderna e sociedade capitalista – apontam para a *historicidade* específica de novas formas sociais, em contraste com formas pré-modernas, a escolha de Lefort pelo termo sociedade moderna indica que, na sua análise, a prevalência não será posta na noção de modo de produção, mas, ao contrário, na posição do poder e no movimento de instituição do social. Nesse sentido, somos levados a inserir a questão da ideologia na forma de sociedade na qual ela nasce, forma politicamente determinada pela nova posição do poder nas sociedades modernas. Como já indicamos, o advento da ideologia se dá em formações sociais em que o lugar do poder é um lugar vazio, não consubstancial ao corpo do governante. Segundo Lefort, para que a modernidade política fosse instaurada, foi preciso que o corpo do governante não mais se afigurasse como um duplo, simultaneamente natural e divino, mortal e imortal, que, por sua posição intermediária, concentraria em si não apenas a unidade e a identidade da comunidade política, mas os princípios de sua geração e ordenação. A experiência do poder como lugar vazio também supõe que ele deixe de subordinar e concentrar em si as esferas da Lei e do Saber. Ou seja, supõe-se que, de direito, a produção da lei e

¹⁶⁰ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 302.

do saber não se confundam com as determinações do poder e que possam gozar de um direito à diferenciação¹⁶¹.

Isso que dissemos vale, sobretudo, para aquilo que Bernard Flynn chama de pré-modernidade europeia (e, se quisermos ser mais específico, à pré-modernidade *francesa*), que, do ponto de vista histórico, corresponderia à prevalência da forma de regime da monarquia absolutista. Mas Lefort lida também com uma noção de pré-modernidade não somente restrita ao *Ancien Régime*, mas traz para o seu horizonte a referência de estudos antropológicos que lidam com as sociedades ditas “sem história”, para compreender, por oposição, o tipo de dispositivo simbólico ali vigente bem como seus efeitos. Tendo isso em vista, não podemos falar em ideologia em sociedades ditas selvagens ou em sociedades nas quais a natureza do poder é mítica ou religiosa. Em tais sociedades, como não há separação entre o lugar da lei, do saber e do poder, aquilo que se entende por real já está definido de antemão pela palavra (mítica ou religiosa), e o dispositivo simbólico nelas atuante age no sentido de petrificar a compreensão do real e a impedir que surja a distinção entre o real e o imaginário¹⁶². Assim, sintetiza Lefort,

[...] ali onde o lugar do poder é mantido ‘vazio’ e onde as relações se ordenam em função de sua neutralização – em certas sociedades selvagens – não há qualquer critério que possa assinalar a distinção entre o imaginário e o real, enquanto ali onde o poder é referido à ação dos homens e deslocado com relação à lei, a possibilidade dessa distinção já está aberta¹⁶³.

Dessa maneira, compreende-se porque o nascimento da ideologia vincula-se à emergência do campo social em sua autonomia. Somente quando o espaço social se institui rompendo com a

¹⁶¹ A capacidade do saber em se diferenciar é uma conquista que se mostra na formação do Estado moderno, com a dissolução das monarquias absolutistas e a destruição do paradigma do corpo do rei. Tal experiência, que se manifesta na época moderna, Lefort faz remontar ao Renascimento. Como vimos no segundo capítulo, o humanismo cívico florentino colaborou para produzir uma representação da política liberada da transcendência, representação que supunha a elaboração de um discurso propriamente político, antes inexistente, posto que o social não tinha autonomia, isto é, *não aparecia a si* como social. Costurando esses fios conceituais e históricos, Lefort afirma que “os traços do Estado moderno só se fixam num sistema no qual o saber tem a experiência de sua diferenciação, o saber tem nele mesmo a experiência da alteridade (no lugar em que a palavra se ordena sob o polo exterior do outro) – acontecimento cujas primícias foram postas pelo humanismo na época do Renascimento”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 302.

¹⁶² Como observa Bernard Flynn, a modernidade, para Lefort, “opera uma mutação radical na estrutura simbólica da sociedade. Aparece assim claramente que para ele a característica decisiva das sociedades pré-modernas é a ancoragem de suas formas fundamentais em um outro lugar, a saber, um mundo suprassensível. A organização das sociedades pré-modernas responde a um imperativo de manutenção da estabilidade; isso requer, ao mesmo tempo, a determinação absoluta do passado e do futuro e a ausência de todo conflito social”. *La philosophie politique de Claude Lefort*, p. 147. Bernard Flynn é quem melhor apreende essa importante tensão no pensamento lefortiano, entre pré-modernidade e modernidade. Cf. Parte II “Lefort et la prémodernité”, p. 131-187.

¹⁶³ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 311.

referência a um *lugar-outro*, de natureza mítica ou religiosa, que podemos apreender, concomitantemente a esse processo, o advento da ideologia como trabalho do imaginário para recobrir, dissimular e deter o curso dessa instituição. Nesses termos,

[...] podemos tentar compreender como o discurso dominante, numa época determinada, se dispõe de modo a dissimular o processo de divisão social ou aquilo que chamaríamos agora de processo de engendramento do espaço social – ou, ainda, o *histórico*, para dar a entender que divisão social e temporalidade são dois aspectos da mesma instituição¹⁶⁴.

A ideologia vem, portanto, ocupar na sociedade histórica o lugar do mito e da religião, buscando operar, agora por novos meios, uma tarefa semelhante a daquelas formas tradicionais de explicação do real; a obra da ideologia então se apreende na tentativa de recobrir com um saber geral a realidade social e, assim, operar uma homogeneização dessa realidade. No entanto, o processo ideológico é diferente do religioso na medida em que se desenvolve nos limites do espaço social e, dentro desses limites “põe-se do lado do conhecimento ‘científico’ que pretende ser o autodeciframento do real”¹⁶⁵. Também se distingue da religião porque a ideologia não pode se fechar sob a forma de *dogma*, mas tem que se manter submetida “aos efeitos do incessante transtorno social engendrado pelo capitalismo”, como afirmava Marx, ou seja, a ideologia tem que acompanhar as mudanças advindas no registro das instituições, mentalidades, comportamentos, para continuar a desenvolver a sua obra. Em outras palavras a ideologia precisa se diferenciar e acompanhar as mudanças para ser a *mesma*, isto é, para desempenhar a sua *mesma* tarefa de dissimulação. Compreende-se, nesse caso, porque ela “deve cumprir sua obra de ocultamento da divisão modificando seus próprios enunciados ou recorrendo simultaneamente a uma multiplicidade de representações para entulhar as fendas abertas pela mudança na ‘racionalidade do real’”¹⁶⁶.

O importante a reter nesse movimento é que a ideologia opera a partir e sobre a instituição do social. Nesse momento, o discurso social ainda está latente, é um discurso propriamente instituinte, que busca tornar visíveis os valores pelos quais a sociedade se orienta. No momento em que o social conquista autonomia, podendo tomar distância face ao poder, de modo a desdobrar uma infinidade de discursos sociais que reivindicam um direito à sua diferenciação (discurso econômico, discurso político, discurso estético, discurso pedagógico), a ideologia irrompe como uma linguagem de

¹⁶⁴ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 309.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 312.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 312.

segunda potência, que segue os passos do discurso instituinte, buscando conferir a essa experiência social um *saber geral e determinado* capaz de deter o processo de indeterminação que caracteriza a instituição do social. O momento de instituição do social é, portanto, inseparável de uma experiência que o saber faz de si mesmo enquanto saber diferenciado: o saber participa desse momento em que o social está em busca da sua inteligibilidade. Como não há a representação de um poder que detém o conhecimento sobre o social, então a palavra circula, faz a experiência da sua diferenciação, arrisque-se a por tudo sob interrogação, sobretudo aquilo que era tido por tabu. É nesse sentido, reafirmamos, que a instituição do social é inseparável dessa experiência em que o saber é ciente da sua diferenciação, uma vez que ele não é mais prerrogativa do poder, ou melhor, uma vez que não emana mais do centro do poder ou não é dado previamente pela palavra mítica ou religiosa. O discurso pode, assim, experimentar *poder de discurso*, enquanto discurso que participa da instauração da identidade coletiva.

No momento da instituição, vale acrescentar, as balizas entre o certo e o errado, o justo e o injusto, o lícito e o ilícito, o permitido e o proibido, o bom e o mau não estão delimitadas, mas estão *em jogo*, expostas a uma indeterminação radical. Tais momentos emergem no social abrindo fendas, proporcionando uma *abertura* no espaço e no tempo, pela qual a sociedade tem a ocasião de se transformar. Ora, o que faz o discurso ideológico sobre esse momento de indeterminação e abertura? Ele busca livrar a sociedade desse movimento efervescente, em que a dúvida e a incerteza pesam em toda parte, de modo a reconduzir a indeterminação ao postulado de um saber determinado¹⁶⁷. A ideologia irrompe para deter a historicidade do social, apossando-se, em toda parte, “dos signos da criatividade histórica, do que não tem nome, do que se esconde da ação de um poder, do que se desconjunta através das aventuras dispersas da socialização – signos daquilo que torna uma sociedade, ou a humanidade como tal, estranha a si mesma”¹⁶⁸.

A ideologia está, assim, na dependência do discurso instituinte, do discurso que o social busca elaborar sobre si para se tornar inteligível a si mesmo. Ela persegue as marcas do novo e daquilo que contradiz o estabelecido para minar sua força de instituição. É por isso que a ideologia

¹⁶⁷ Argumentando no sentido de mostrar o impulso do discurso ideológico como impulso pela determinação, afirmação, abstração e generalização, Lefort sintetiza: a ideologia é “um discurso segundo que segue as linhas do discurso instituinte, que não se conhece, e que, sob seu efeito, tenta simular um saber geral sobre o real como tal. Portanto, discurso que se desenvolve no modo de afirmação, da determinação, da generalização, da redução das diferenças, da exterioridade face ao seu objeto – e, enquanto tal, implicando sempre num ponto de vista de poder – que carrega a garantia de uma ordem virtual e tende rumo ao anonimato para testemunhar uma verdade impressa nas coisas”. Claude Lefort. “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 315.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 315.

não pode permitir a latência do discurso social, a sua indeterminação, a dúvida, ou melhor, não pode permitir as brechas que se abrem historicamente para relançar os fundamentos da sociedade em questão, numa direção transformadora. É nesse sentido, poderíamos dizer, que a ideologia não é apenas *a-histórica* (na medida em que negaria a historicidade das ideias e ações, por exemplo), mas principalmente *anti-histórica* (na medida em que visa frear o movimento de instituição e transformação da história, detendo o movimento do novo e do acontecimento). Não é à toa que Lefort compreende a ideologia, num sentido amplo, como a reposição da lógica da “sociedade sem história” na sociedade histórica.

Aqui se desvenda a relação singular que a ideologia mantém com a ‘sociedade histórica’. O imaginário não se insere mais no dispositivo simbólico que tende a fixar a instituição do social referindo o detalhe da organização social a um discurso cortado dela; na exata medida em que surge a questão do engendramento do social a partir de seu lugar próprio – o domínio desse engendramento, os meios de denegá-lo e de contê-lo escondendo-o – emerge um tipo novo de discurso ocupado em desarmar as oposições e as rupturas no duplo registro do espaço e do tempo. Em outros termos, a ideologia é o encadeamento das representações que têm por função restabelecer a dimensão da sociedade ‘sem história’ no próprio seio da sociedade histórica¹⁶⁹.

Sabendo o que faz e como faz a ideologia, que obra ela almeja executar no seio da sociedade histórica, podemos então passar às suas diferentes figuras. Ciente de que a divisão é inextirpável e que a ideologia é um fenômeno congênito à instituição do social, portanto, insuperável, o que Lefort nos oferece é um sentido geral de seu funcionamento para que possamos nos colocar nas suas pegadas e sondar as suas transformações.

3.3.1. A ideologia burguesa.

Os traços gerais do discurso ideológico que a análise de Marx nos deu a conhecer restringem-se, segundo Lefort, a uma forma específica e historicamente determinada da ideologia, a saber, a ideologia burguesa, que teve seu ápice no século XIX. Nesse caso, partir da ideologia burguesa, quando suas características gerais são bem conhecidas, tem uma função que poderíamos designar metodológica. Para Lefort, a ideologia burguesa é a ideologia matriz a partir da qual é possível

¹⁶⁹ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 313.

compreender os desdobramentos das novas figuras da ideologia, pela “reflexão” de suas contradições internas. A ideologia totalitária e a ideologia invisível, cada uma à sua maneira, se vinculam à ideologia burguesa para responder às suas fragilidades ou para retomar sua eficácia. Assim, o entendimento do funcionamento geral da ideologia burguesa fornece a medida para a compreensão “da coerência do sistema”¹⁷⁰ ideológico, uma vez que, subjacente às análises de Lefort sobre as mudanças da ideologia, está a convicção de que a ideologia leva em conta “os efeitos do saber e da história e os inscreve nas configurações novas, a serviço de uma tarefa que permanece efetivamente *sempre a mesma*”¹⁷¹.

Qual o traço distintivo que caracteriza a ideologia burguesa? Segundo Lefort, esse traço é a *exterioridade* que marca a discurso frente à realidade social e indica também a distância entre a representação e o objeto, a enunciação e o enunciado. O discurso ideológico burguês introduz um corte no mundo social e se ordena pela clivagem entre o suposto real e as ideias, como se estas formassem um *mundo das ideias* à parte: a Nação, a Família, a Humanidade, o Progresso, a Propriedade, etc. Trata-se de um discurso que se oferece como anônimo e pelo qual o universal fala de si mesmo através da transcendência das ideias, compreendidas como puras essências. Apaga-se, então, a exterioridade do *lugar-outro* enquanto lugar preenchido pelo mito e pela religião para que seja instaurada uma nova figura da transcendência: as ideias passam a ocupar o lugar antes reservado ao saber mítico ou religioso. No momento em que o social aparece a si enquanto social, o discurso ideológico crava em seu interior essa divisão entre o real e as ideias, as quais, escritas e faladas em maiúscula, atestam a que distância se encontram do espaço e do tempo históricos. É por isso que, falando do *alto* da transcendência das ideias, a ideologia burguesa tem sobre o mundo social um ponto de vista de *sobrevo*, de modo que ela faz do discurso social um discurso *sobre* o social, isto é, discurso que o sobrevoa do alto. Nas palavras de Lefort:

Apaga-se a exterioridade do lugar-outro, ligada ao saber religioso ou mítico, mas o discurso se refere a si mesmo pelo desvio da transcendência das ideais. Quer seja a Humanidade, o Progresso, a Vida, a Natureza, ou os princípios-chaves da democracia burguesa inscritas no frontão da República – ou a Ciência e a Arte – mas também a Propriedade, a Família, a Ordem, a Sociedade, a Pátria – quer seja a versão conservadora ou progressista do discurso burguês, ou a versão socialista ou anarquista do discurso antiburguês, o texto da ideologia é escrito com maiúsculas¹⁷².

¹⁷⁰ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 334.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 336.

¹⁷² *Ibid.*, p. 317.

A eficácia da ideologia burguesa não está apenas em veicular ideias de natureza abstrata e universal que, no ato mesmo de sua enunciação, tornam visível a distância com a realidade que pretendem recobrir, ou seja, a distância, por exemplo, entre a ideia de Família e a diversidade empírica e social das diferentes famílias. O que faz a força da ideologia burguesa é que nela as ideias transcendentais são, ao mesmo tempo, representações e *regras*. Não bastando a tentativa de conformar a realidade à ideia, a ideologia burguesa é normativa e expõe suas ideias sob a aparência de “uma verdade inscrita no real”¹⁷³ e de “um agir conforme à natureza das coisas”¹⁷⁴. Assim, ao atar um vínculo estreito com a regra, a ideologia burguesa erige um “corpo de prescrições”, valores e normas que condicionam o conhecimento e ação. Sendo assim, acrescenta Lefort, “do discurso político ou econômico ao discurso pedagógico, verifica-se a potência da regra que, em toda parte e de toda maneira que é interpretada, fornece a segurança do real e do inteligível”¹⁷⁵.

A dimensão da regra na ideologia burguesa apenas se torna efetiva quando se encarna na relação social instituindo uma diferença entre os agentes. Essa ideologia não existe sem a demarcação rígida entre aquele que enuncia a regra, ou seja, que detém o princípio do conhecimento e da ação, e aquele sobre quem a regra se abate. É por isso que se tornam visíveis as diferenças entre o adulto e a criança, o professor e o aluno, o patrão e o trabalhador, o médico e o paciente, o homem civilizado e o selvagem, o homem culto e o ignorante, o burguês e o operário, o homem “normal” e o louco. Explicitando a distância, a regra da ideologia burguesa se encarna nessas figuras de autoridade, cuja existência são dependentes da própria enunciação da regra; em outras palavras, essas figuras enunciam-se e afirmam-se ao enunciarem e afirmarem as regras; a subjetividade se constrói em torno da regra, a qual, por seu turno, define aqueles que têm a dignidade a serem sujeitos ou não. Recorrendo aos suportes carnis para se enunciar, o discurso ideológico oscila: de um lado, tem uma referência necessária aos representantes clássicos da autoridade (patrão, professor, pai, etc.), de outro, dissimula essa diferença ao insinuar que a regra não descende da figura particular, mas que ela se engendra da ordem mesma das coisas. A ideologia burguesa, nesse sentido, oculta a origem da regra e, mais do que isso, a insere na realidade, como se o real fosse racional por si mesmo, como se o real e a regra se identificassem imediatamente.

[...] esse traço esclarece a distância entre aquele que fala, seja qual for o lugar em que se situe, e o *outro*. Não queremos dizer que o discurso emana de um agente ou de uma série de agentes que seriam apenas representantes da classe dominante.

¹⁷³ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 317.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 317.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 317.

Enquanto se oferece como discurso sobre o social extraindo-se do social, o discurso ideológico se desenvolve sob o signo do impessoal, veicula um saber que é tido como surgindo da ordem das coisas. Mas, é-lhe essencial tornar visível a distinção, em todos os níveis, entre o sujeito que se erige por sua articulação com a regra, que se enuncia a si mesmo enunciando-a, e o *outro*, que não tem dignidade de sujeito por não ter acesso à regra¹⁷⁶.

Assim como a ideologia burguesa necessita ancorar-se nos suportes carnavais que delimitam a relação de autoridade, é significativo que esse modelo de relação se espalhe no interior das diversas instituições que a modernidade produz. Essa modalidade da ideologia se exerce num campo social em se que reconhece a sua historicidade assim como a sua fragmentação interna, numa palavra, num campo em que se reconhece a autonomia das diferentes esferas sociais: o político, o religioso, o econômico, o pedagógico, o jurídico. Admitindo essa multiplicidade de subespaços assim como o direito que eles têm a engendrar discursos relativamente autônomos, o discurso burguês se mostra calcado “na delimitação do Estado, da empresa, da escola, do asilo, das instituições modernas em geral, sobre as pegadas de espaços determinados nos quais se ordenam relações mensuráveis entre agentes definidos”¹⁷⁷. Isso também explica porque a ideologia não é um discurso único, que parte de um único foco da vida social, mas um discurso multifacetado; nesse sentido, o mais adequado seria falar em ideologias burguesas, uma vez que, em cada campo social, desenrola-se um discurso que se concebe enquanto autônomo: o discurso econômico, o discurso pedagógico, o discurso político, o discurso estético. Atuando dessa maneira, entende-se por que a imagem que caracteriza a ideologia burguesa é a formação de uma *malha de discursos*¹⁷⁸.

Esse aspecto da ideologia burguesa é importante porque está na raiz da diferença com relação ao discurso totalitário, como veremos. O relevante aqui é que o discurso ideológico burguês não está, no sentido forte do termo, imbricado na esfera do poder, ainda que seja sensível “a uma posição atual ou virtual ao poder”¹⁷⁹. O traço fundamental é o que saber não é remetido a um único polo, de modo que o discurso e poder não coincidem diretamente. O discurso burguês – e esse é o ponto a salientar – permite-se guardar uma certa distância com relação ao poder. Ele se exerce como poder de discurso, mas resiste a uma redução à condição de discurso do poder.

¹⁷⁶ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 318.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 319.

¹⁷⁸ “Há um entrecruzamento constante entre os procedimentos de legitimação e dissimulação operados aqui e ali. Mas, ainda assim, o ‘saber’ não se concentra em um único polo e, neste sentido, sempre e em toda parte, é preservada uma distância entre o poder e o discurso. A tarefa de homogeneização e de unificação do social permanece implícita”. *Ibid.*, p. 319.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 331.

Não estando subordinado ao polo do poder, compreendemos a razão pela qual esse discurso pode sofrer “um deslocamento e mesmo de uma reviravolta dos enunciados ou, se se preferir, de versões contraditórias que, a despeito do conflito, asseguram uma identidade de referências para os agentes sociais”¹⁸⁰. Ou seja, a ideologia burguesa pode acomodar-se com versões heteróclitas, explicações contraditórias, pode mesmo acompanhar a mudança de mentalidades para encenar sua flexibilidade face à transformação dos costumes. Ele pode fazê-lo – eis o essencial – sem se destruir e sem se expor radicalmente à crítica¹⁸¹.

Segundo essa descrição, ficamos com a impressão de que esse discurso não oferece brechas para ser desarmado. Mas Lefort não cessa de lembrar que aquilo que faz a força da ideologia burguesa está também na base do seu fracasso, ou seja, a distância entre a ideia e o objeto, a representação e o fato. As contradições da ideologia burguesa ficam claras quando o filósofo analisa a *ideia de família* e a representação da *norma gramatical* no quadro do ensino da *língua*.

No que se refere à ideia de família, não basta apontar que a ideia de família se forma passando pela contingência da instituição familiar. Essa contingência não se reduz ao campo da experiência da família enquanto instituição. Na ideologia, é preciso lidar com essa contingência no âmbito da própria ideia sobre a família. Na passagem do *fato* para a *ideia*, é importante observar que a contingência não é abolida, contingência não é abolida, “mas deslocada sob o efeito da ideia, que esta, cuja função social é encobrir a contingência, é logo marcada por ela e que, enfim, está posto em andamento um movimento de encadeamento de ideias sem um limite assinalável, encarregado de apagar o efeito da contingência da enunciação”¹⁸². Ou seja, o que precisa ser ocultado na formulação da ideia de família é a própria contingência da enunciação, pois é isso que pretende garantir que a ideia de família não seja mera arbitrariedade ou particularidade, mas que pareça uma ideia racional porque exprime o real, em outras palavras, porque se extrai da ordem das coisas. É tal mecanismo que faz com que nos deparemos, na experiência, com sentenças que fazem da ideia de família “aquilo que ela é”, ou melhor, a família é apresentada como aquilo que é e deve ser. O curioso, nesse procedimento, é apresentar essas noções de maneira tautológica, ou seja, como se a ideia de família significasse o que é a família, a propriedade é o que é a propriedade, a liberdade é o que é a

¹⁸⁰ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 319.

¹⁸¹ “O discurso recobre representações impossíveis, vive de uma ‘horrible mistura’ entre a imagem de um indivíduo incondicionado e a de uma sociedade incondicionada, da aliança de um pensamento artificialista e mecanicista com um pensamento substancialista e organicista, e porque lhe é essencial explicitar-se como discurso sobre o social, porque não cessa de denominar as coisas, cria, a despeito de si mesmo, pelo efeito de suas discordâncias internas, o afastamento entre o social e o discurso”. *Ibid.*, p. 321.

¹⁸² *Ibid.*, p. 322.

liberdade. Não conseguindo lidar com as tensões entre a realidade a ideia, o que a ideologia burguesa faz é retornar “ao enunciado bruto da ideia, isto é, na afirmação de que a instituição é sagrada: a família, a célula social no fundamento da sociedade”¹⁸³. Tal procedimento não se esgota nesse exemplo, mas se multiplica em tantos outros, pois afinal o que importa é exercer uma ação tautológica, que dispense a necessidade de se estender ou de se justificar sobre as coisas. A ideologia burguesa apresenta as ideias e as coisas como evidentes por si, pois a suposta autoevidência desarma o trabalho do pensamento, da comparação, enfim, da crítica¹⁸⁴.

Assim, ao expor como regra uma certa ideia de *família* que pretende ser superior e imune aos fatos e às determinações históricas efetivas dessa instituição, a ideologia burguesa se mostra obcecada em se apropriar e em difundir certezas sobre o social. A representação de família tem que se apresentar como uma verdade fora de dúvida. Embora persiga esse objetivo, a ideologia não é capaz de encontrar esse ponto de certeza irrefutável que ela tanto almeja, pois isso pressuporia a posse de uma certeza sobre o social que não é mais possível na sociedade histórica. Ou seja, a perda do referente que daria a certeza sobre o social é justamente aquilo que se perdeu no limiar da modernidade e que marcou o advento da ideologia. O contraditório, nesse caso, é que a ideologia burguesa busca uma certeza sobre o social numa instância que, agora, faz as vezes do além do social, isto é, o campo transcendente das ideias, e desse modo ela busca reatualizar um mecanismo que não se encontra mais à disposição na sociedade histórica. Essa obsessão da ideologia burguesa pela essência, pela fixação, pela certeza faz com que se torne visível “a diferença entre o dizer e o que é dito” e, por isso, o “o discurso se expõe, se encontra sob a ameaça de ser percebido como discurso de fato”¹⁸⁵. O discurso fica marcado pela contradição em elevar à categoria de essência uma realidade histórica e um campo social que resistem radicalmente a esse procedimento, que a todo instante *desmentem* o discurso e fazem-no aparecer não como discurso racional detentor da regra, mas como mero discurso empírico. Na sua tentativa de repor o discurso das essências e, com isso, conjurar a ameaça do histórico, a própria história se encarrega de contradizê-lo. A contradição se mostra assim entre a representação e o fato e, mais significativamente, a essência e um devir histórico resistente à fixação de essências.

¹⁸³ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 322.

¹⁸⁴ Nas palavras do pensador francês: “sabe-se que esta realização responde a uma virtualidade do discurso ideológico em toda parte onde se exerce. Este tende a retrair-se rumo a um ponto de certeza onde se anule a necessidade de falar. Está obcecado pela tautologia. A palavra ‘família’, a palavra ‘propriedade’, a palavra ‘igualdade’, a palavra ‘ciência’ condensam um saber que não precisa de qualquer justificação”. *Ibid.*, p. 322.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 323.

Uma contradição semelhante pode ser apreendida no estatuto da regra e na autoridade que se faz o seu suporte. Para elucidar esse ponto, Lefort lembra, situando-se no quadro da pedagogia e do aprendizado da língua, a relação entre a regra e a realidade histórica a partir de uma ficção. Qual ficção? Aquela que sustenta que a língua só pode ser reduzida à gramática, ou seja, às regras e princípios formais. Ao se colocar a regra numa posição de supremacia, é presumido que a regra comanda a condição de possibilidade da prática, ou seja, do exercício da linguagem. O cume dessa ficção não poderia ser outro: “aquilo que constitui o enigma da língua, estar no interior e no exterior do sujeito falante, instaurar uma articulação dele com os outros, articulação de que ele não dispõe e que, no entanto, marca seu advento a si, eis o que é recoberto pela figuração de um ‘fora’ da língua, de onde ela se engendraria”¹⁸⁶. Essa operação se torna clara quando recordamos a imposição do latim sobre a língua materna e mesmo a proibição do exercício da língua materna no interior da instituição escolar. Isso apenas mostra a tentativa artificial de fazer com que o falar se reduz à regra, a tentativa enfim vã de controlar a “socialização da criança na sociedade histórica”¹⁸⁷, por meio do domínio da “diferença entre a instituição dos conhecimentos e o saber da instituição”¹⁸⁸.

Impossível, diante disso, é deter a aparição da contradição da regra. De um lado, a regra tem que apagar a questão sobre a sua origem, para poder se mostrar em *excesso* sobre a experiência. Apenas assim ela pode conferir ao sujeito que a detém um direito à fala, ao agir e ao controle de outros, ou seja, daqueles que estão destituídos da regra e fora dos círculos legítimos da instituição. De outro, sabe-se que ela não pode esconder-se sob a capa de uma essência imutável e permanecer numa distância radical com a realidade, pois, sendo regra, precisa ter sua validade e eficácia comprovadas pela experiência e pelo uso; nessa qualidade, a regra se põe à mostra como pura convenção. É por isso que, portando essa ambiguidade, a enunciação da regra tem que apoiar na figura da autoridade, por exemplo, no mestre. Mas este também não escapa aos efeitos da representação: ao mesmo tempo ele é flagrado “encarnando uma autoridade que não tem que dar razão de si mesma ou, como se diz, de direito divino, e, de outro, prodigalizando o signo de sua competência”¹⁸⁹.

Em todos os casos, devido à forma como se encontra disposto, o discurso ideológico burguês torna visíveis suas vulnerabilidades. Ao querer fixar um corpo de ideias, que agem ao mesmo tempo como representações e normas, esse discurso não consegue conter a contingência e a particularidade,

¹⁸⁶ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 323.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 323.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 323.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 324.

não consegue domar a instabilidade de uma ordem histórica que, desprovida de um referente transcende que lhe asseguraria a posse de um saber último, passou a desfrutar da possibilidade de colocar seus fundamentos sob questão. Afirmar a transcendência das ideias numa sociedade histórica não basta. Tampouco basta afirmar a prevalência da regra sobre a prática ou a divisão que separa os agentes em função da posse da regra. Em último caso, a historicidade sobrevém, o instituído não mina o poder de instituição e a divisão teima em reaparecer. A regra e a autoridade se mostram em sua particularidade empírica, impedidos de elevar a realidade “à dignidade de essência”¹⁹⁰. Deparando-se com seus limites e contradições, a ideologia burguesa as reflexiona e origina um novo imaginário. Para lidar com essas fraquezas do discurso burguês e operar um ocultamento da divisão social ainda mais austero é que a ideologia totalitária se articula na sociedade histórica, tomando o lugar da ideologia burguesa.

3.3.2. A ideologia totalitária.

Não poderíamos descrever suficientemente a ideologia totalitária se não a vinculássemos ao regime político no interior do qual ela atua¹⁹¹. Nosso primeiro capítulo traçou com mais detalhes, a partir de um ponto de vista histórico, o funcionamento da ideologia totalitária no interior da sociedade soviética. Naquele capítulo, a análise da ideologia não se dissociava da referência às novas estruturas sociais emergentes com a instauração do regime totalitário na Rússia, da mesma maneira que assinalava a atuação da ideologia no seio dos processos de socialização, necessários para construir, por meio de um novo imaginário, o assentimento dos sujeitos a um sistema de dominação sem precedentes. Agora, a orientação histórica cederá lugar a uma análise mais concentrada na estrutura interna do discurso totalitário, mostrando como ele mantém uma referência tácita à

¹⁹⁰ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 325.

¹⁹¹ Ao nos valermos do termo no singular e falarmos em “regime político” – e não em regimes políticos totalitários – sabemos que deixamos de recobrir as particularidades históricas desse fenômeno político do século XX, bem como suas diferentes manifestações e articulações na URSS, na Alemanha, na Itália, na China, etc. Deixamos de lado essas diferenças para nos atermos a algo central na definição desses regimes, ou seja, a mutação simbólica que confere ao poder um novo lugar na sociedade; na esteira dessa mudança, buscamos compreender um aspecto muito delimitado, ou seja, o funcionamento geral do discurso ideológico em sua espécie totalitária. Tal é, ademais, o espírito que anima Lefort no artigo que tomamos por fio condutor nesse terceiro capítulo: “falamos do totalitarismo sem levar em conta as diferenças de regime, altamente significativas sob outros aspectos, porque nossa única preocupação é esclarecer um aspecto geral da gênese da ideologia”. *Ibid.*, p. 325.

ideologia burguesa, buscando consumir aquilo que esta ideologia havia iniciado, mas sem êxito completo, ou seja, “o processo de ocultamento da instituição do social”¹⁹².

Para compreender a radicalidade da ideologia totalitária nessa nova tentativa, é necessário lembrar a condição de possibilidade de sua atuação, ou seja, a condensação entre as esferas do poder, da lei e do poder, algo que, como vimos, a modernidade política havia separado. No plano político, essa condensação se exprime na abolição da distância entre a sociedade civil e o Estado, ou seja, as linhas divisórias que, na sociedade burguesa, separavam uma e outro são agora abolidas para que o Estado possa se tornar imanente à sociedade¹⁹³. A primeira consequência mais significativa desse novo processo de reincorporação do poder é uma mudança significativa no estatuto do saber.

O conhecimento dos fins últimos da sociedade – das normas que regem as práticas sociais – torna-se propriedade do poder, ao passo que esse poder mostra-se como órgão de um discurso que enuncia o real enquanto tal. O poder incorporado em um grupo, e no mais alto grau em um homem, combina-se com um saber igualmente incorporado, de tal maneira que a partir de então nada mais pode rompê-lo. A teoria – ou, se não é a teoria, o espírito do movimento, como no nazismo –, ainda que se utilize de todos os meios para alcançar seus fins, segundo as circunstâncias, atém-se a quem de qualquer desmentido da experiência¹⁹⁴.

A partir dessa nova posição do poder, a esfera do saber não se encontra mais à distância das determinações do poder, mas passa a estar atado a ele. Uma das principais implicações dessa condensação das esferas é que os limites dos setores sociais anteriormente reconhecidos deixam de existir – o econômico, o jurídico, o estético, o pedagógico, o político etc. – e, com eles, a multiplicidade e a particularidade de discursos que se elaboravam no seu interior: o saber econômico, o saber jurídico, o saber estético, o saber pedagógico, o saber político, etc. Agora, o discurso não mais funciona como malha, colcha de retalhos ou “saco de gatos”, como na ideologia burguesa, que lidava com temas contraditórios, fingia reconhecer a diversidade, reunia enunciados aparentemente díspares, precisando deslocar os seus enunciados para acompanhar as “mudanças” trazidas pelo movimento histórico. Sob o totalitarismo, o discurso endurece, não admite fissura e multiplicidade; o

¹⁹² LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 325.

¹⁹³ Uma das principais ações da ideologia totalitária está em manter a imanência do Estado à sociedade. Essa imanência é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade para a atuação da ideologia totalitária assim como o seu resultado. Diz Lefort: “antes de tudo, o discurso totalitário apaga a oposição entre o Estado e a sociedade civil; dedica-se a tornar manifesta a presença do Estado em toda extensão do espaço social, isto é, a veicular, através de uma série de representantes, o princípio do poder que informa a diversidade das atividades e as contém no modelo de uma submissão comum”. *Ibid.*, p. 326.

¹⁹⁴ LEFORT, C. “A questão da democracia”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p. 28.

discurso político é posto numa posição soberana, o que lhe permite absorver as outras modalidades do discurso social. A partir de então, tudo é uma questão de discurso político; todas as expressões do discurso social se reduzem a ele. Além de introduzir essa mudança na natureza do discurso social, reduzindo-o à discurso político, a ideologia totalitária passa a enunciar um saber geral e último, que não mais aceita a imagem da particularidade dos saberes.

A formação do totalitarismo só é inteligível quando se reconhece a ‘resposta’ dada ao problema da divisão entre o discurso ideológico e o processo de socialização da sociedade, ou o que de bom grado denominaríamos a historicidade do social. A ficção nasce de um discurso social que investiria nele, implicado como está na prática, um *saber geral* – esse saber sempre mantido pela ideologia burguesa *na dimensão da exterioridade* – e que distribuiria, em toda parte onde se exercer, os signos de sua unidade e, portanto, da homogeneidade do campo objetivo. Assim, apagam-se os limites dos setores anteriormente reconhecidos – econômico, político, jurídico, pedagógico, estético e mesmo científico. A afirmação da identidade do real em seu aparecer nutre a paixão da tautologia e, simultaneamente, a busca de uma totalização no explícito vem substituir o trabalho de ocultamento do discurso burguês, cuja prioridade singular era deixar a generalização latente¹⁹⁵.

Concentrado no polo do poder, o discurso totalitário não apenas exerce seu poder de discurso, mas se torna, plenamente, discurso do poder. Fascinado pela tentativa de amarrar todos os saberes pelo alto, pela supremacia de um discurso totalmente político, a ideologia totalitária atua para encurtar aquela distância e aquela exterioridade que se deixavam notar na ideologia burguesa: distância entre o real e as ideias, entre a regra e o fato, entre o enunciador da regra e aquele sobre quem ela se aplica. Para suprimir essas distâncias tradicionais e para acabar com a exterioridade que marcava a enunciação das ideias e das regras, a ideologia totalitária precisa engendrar um novo tipo de “saber”, no qual as fragilidades da ideologia burguesa sejam superadas. Em vista disso, a marca da ideologia totalitária é difundir um *saber geral* difundido nos diversos circuitos de socialização pelos quais os sujeitos passam, de modo que não mais se percebam as demarcações tradicionais e que se apaguem as figuras clássicas da autoridade que forneciam um suporte visível à ideologia burguesa. Doravante, os atores sociais por meio dos quais o discurso é veiculado não executam mais tarefas que exigem o recurso aos “representantes legítimos”, como eram o pai, o patrão, o professor, o adulto, etc. Na ideologia totalitária, o sujeito é falado num discurso geral que o ultrapassa, que o excede. O discurso totalitário se apossa dos atores “para inscrevê-los nestes sistemas, de tal sorte que

¹⁹⁵ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 326.

o discurso fala (quase) através deles e abole (quase) o espaço, certamente indeterminado, mas sempre preservado pela ideologia burguesa, entre a enunciação e o enunciado”¹⁹⁶.

Vimos no primeiro capítulo a centralidade da tarefa desempenhada pelo partido comunista no exercício de uma lógica da identificação que vinculava os sujeitos ao regime em que se situavam, de modo a encobrir as novas divisões da sociedade soviética. Nesse sentido, o argumento de Lefort se mostra em continuidade, sobretudo quando o pensador francês afirma que a ideologia totalitária tende a se tornar o discurso do partido. De fato, a ideologia totalitária, no seu projeto de consumir o ocultamento da instituição do social, precisa ser difundida nos detalhes da vida social e, por essa razão, precisa se infiltrar nos diversos processos de socialização, controlados por uma instância centralizadora. Ora, essa instância é o partido de massa, que, articulando e controlando os processos socializadores dos agentes, não pode deixar espaço para a dissidência, o contraditório, o diferente¹⁹⁷. Ao deter as regras, princípios, saberes e valores da construção da nova sociedade, do homem novo e, no limite, de uma nova história, o partido se impõe como a instituição central por meio da qual a ideologia se torna condição do agir e do pensar. Atendo-se aos detalhes da vida social, não apenas às decisões técnicas e burocráticas, o partido atua no sentido de instaurar as regras da convivência e do trabalho nas mais diversas instâncias da vida dos agentes, e colabora, assim, para apagar as linhas do público e do privado, do político e do não-político. É por essa razão que

[...] o partido de massa é o órgão por excelência do totalitarismo. Graças a ele, manifesta-se a consubstancialidade do Estado e da sociedade civil; encarna em todo lugar o princípio do poder; propaga a norma geral que fornece a segurança de uma espécie de reflexão da sociedade sobre si mesma e, simultaneamente, de sua polarização rumo a um alvo, liberando-se da surda ameaça da inércia do instituído, tornando sensível sua identidade sob o imperativo do ativismo¹⁹⁸.

No partido, a sua prática, a sua estrutura e o discurso que emana dele são indissociáveis. O partido, instância central e centralizadora, vem ocupar o lugar das diferentes figuras da representação e da autoridade que, ainda que dispersas, sustentavam a ideologia burguesa. Na ausência das figuras como o pai, o patrão e o professor, o partido toma as rédeas do processo de socialização a fim de romper com a dispersão e difundir um saber que se extrai da racionalidade do sistema, ou melhor, da

¹⁹⁶ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 327.

¹⁹⁷ Devido à fusão entre o lugar do poder, da lei e do saber, entre Estado e sociedade civil, “o discurso totalitário não tem jogo, não tolera a distância do sujeito ao discurso e requer sua identificação com o poder e com aqueles que o detêm no topo do Estado”. *Ibid.*, p. 331.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 327.

racionalidade das diversas *organizações* que perpassam a nova sociedade. Dessa maneira, a instituição partidária figura a unidade social, dissolvendo as divisões reais (entre dirigentes e executores, por exemplo) no discurso da funcionalidade, da organicidade e, mais profundamente, da construção da História¹⁹⁹. Todos cumprem, em pontos diferentes da hierarquia social, uma tarefa política eminente. Todos constroem, a seu modo, o socialismo vindouro. Eis, em linhas gerais, a maneira pela qual o imaginário recobre as divisões reais. Assim, diz Lefort, o partido

[...] ordena-se na prática justamente em função da exigência da representação; nas relações que se organizam em seu seio figura a unidade da qual ele se oferece como garantia diante do conjunto da sociedade; é em si mesmo o sistema dos signos que permite dar forma a uma hierarquia, produzir uma clivagem entre o aparelho e a base, os dirigentes e os executores, separar com tabiques da atividade, simulando uma transformação para si da instituição, uma reciprocidade das decisões, uma homogeneidade do corpo político²⁰⁰.

Não é acidental que, se quisermos indicar a nova figura paradigmática dessa ideologia, facilmente nos deparamos com a ascensão do *militante profissional*. Esse novo agente social é revelador da forma inédita que o saber adquire e a maneira pela qual se difunde. O militante é aquele, segundo Lefort, que traz encarnado em si o saber geral sobre o social, aquele que, por se vincular carnalmente ao o saber e ao poder oficiais e legítimos, se encontra em condições de se impor e controlar os demais sujeitos sociais (o operário, o camponês, o professor, o escritor, etc.). Ao proferir a regra em sua prática sempre engajada, sempre mobilizada e mobilizadora, o militante “concentra as virtudes do ativismo e encontra impressos em si mesmo o vocabulário e a sintaxe de seu discurso, de tal maneira que se constitui a si mesmo na operação da ideologia”²⁰¹. Se o exame da figura militante é digno de atenção é porque ele retém em si o saber geral e o ativismo, se faz representante do poder oficial em diferentes pontos do tecido social, reunindo todas as experiências a um só polo de verdade. Nesse mesmo movimento, o militante, enquanto subjetividade particular, se apaga diante desse saber, na medida em que ele não fala por si mesmo, mas em nome de uma ideia anônima, de uma regra e uma argumentação ligadas à autoridade.

¹⁹⁹ “Não cabe dúvida que, sob este aspecto, o totalitarismo ‘comunista’ consiga explorar mais eficazmente os mecanismos da ideologia, pois, não contente de rejeitar a determinação de classe, chega até a dar forma a relações sociais onde os traços da classe dominante se tornem cada vez menos decifráveis, até dissolver as linhas de clivagem entre dominantes e dominados na imagem de uma hierarquia puramente funcional, onde cada membro estaria ligado gradativamente ao núcleo central da socialização. Mas, quer se trate do fascismo quer do comunismo, assistimos à operação de uma lógica da identificação cuja mola é a anulação dos conflitos que se engendram em função das oposições próprias à sociedade burguesa”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 328.

²⁰⁰ Ibid., p. 327.

²⁰¹ Ibid., p. 328.

Todavia, a figura do militante não basta para soldar todas as fissuras da sociedade totalitária, por mais que sua ação seja de natureza capilar. Para buscar garantir o domínio das oposições, a ideia mestra que entra em cena é a de *organização*. A fé na organização é uma atitude central requerida para manter o funcionamento da ideologia totalitária. A ideia de organização, assim como seus efeitos concretos na sociedade, passam a ser a essência do social. Se a organização se dissemina em vários núcleos da vida social é porque ela está em harmonia com o imperativo de centralização que gere o social e que já estava implicado na própria condensação das esferas do poder, da lei e do saber. Em outras palavras, é da natureza desse regime político centralizar o poder, multiplicar suas instâncias sem destruí-lo, fazer com que penetre em todos os recônditos, desde que isso dê pela focalização de um centro que tudo organiza. Sendo assim, nada poderia lhe ser mais consubstancial do que a ideia de organização. Nas palavras de Lefort:

[...] ainda é preciso insistir nisto: a nova ideologia implica na focalização de um *centro* a partir do qual a vida social se organiza; centro que se reporta de um setor a outro da sociedade civil, mas que, no coração do aparelho de Estado, detém poder e saber. O discurso da organização, arrumado de tal forma que o saber anônimo comande o pensamento e a prática de seus agentes, não se sustenta, assim, senão por uma referência constante à autoridade em quem se encontra a decisão. É sob esta dupla condição que a contradição da ideologia burguesa é ‘ultrapassada’ no conceito de Estado total²⁰².

Outro artifício encontrado pela ideologia totalitária é a criação da figura do inimigo, tanto interno quanto externo. Quanto ao inimigo interno, ele é uma figura criada por antecipação, por meio do cálculo que o poder e o sistema de socialização fazem ao prever aqueles que “desviam da reta”; o inimigo interno é necessário porque a mera suspeita em torno da sua aparição mobiliza toda a sociedade, instaura um estado de autopolicamento e policiamento do próximo. Ao disseminar o perigo desse tipo de inimigo, a sociedade é tomada por uma atmosfera de vigilância e denúncia recíproca, necessária para manter a sua integridade política e ideológica a mais homogênea possível. O inimigo externo, por sua vez, se encontra inserido na mesma necessidade que visa manter a coesão da sociedade. No entanto, a sua articulação se destaca ao mover a desconfiança a tudo aquilo que se encontra *fora* da sociedade. Nesse sentido, o inimigo externo é aquilo que mais alimenta a identidade social de um regime totalitário, uma vez que todas as forças e ódios são canalizados em sua direção, tornando mais sensível e mais apaixonada a defesa da identidade e da unidade social. O que é instigante nesse mecanismo do imaginário totalitário é que ele deixa entrever o quanto esse regime

²⁰² LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 330.

busca romper, radicalmente, com toda referência externa, ou seja, com toda alteridade. A sociedade fecha-se sobre si mesma, não permitindo que qualquer figura que encarne a diferença venha perturbar a sua suposta harmonia.

A tentativa para assegurar o domínio do espaço social sustenta-se na figuração do inimigo: um inimigo que não poderia apresentar-se como oponente, mas cuja existência é uma afronta para a integridade do corpo social. De resto, o inimigo é muito mais do que a personificação da adversidade ou, como frequentemente se observa, é muito mais do que o bode expiatório. Em uma sociedade que não tolera a imagem da divisão social interna, que reivindica sua homogeneidade para além de todas as diferenças de fato, o outro como tal adquire os traços fantásticos do destruidor – o outro, seja qual for a maneira de defini-lo, seja qual for o grupo a que esteja atribuído, é o representante do *fora*²⁰³.

É inegável a radicalidade pela qual a ideologia totalitária busca realizar a sua obra de ocultamento do social. Os seus mecanismos, para isso, são os mais brutos e brutais. É nessa medida o regime totalitário se mostra como nenhum outro como regime que repõe a dimensão da sociedade sem história na sociedade histórica. Onde a tentativa se faz mais aguda, mais as brechas de percepção e de contestação se abrem. Não poderíamos ter uma medida precisa do que essa tentativa representa se não fôssemos capazes de compreender essa dinâmica em termos de negação da historicidade. É por isso que Lefort afirma que

[...] a ideologia totalitária se engendra na ‘sociedade histórica’, isto é, repitamos, numa sociedade que não pode ancorar-se numa representação dos seus limites, estando, por princípio, aberta à questão do seu advento, voltada à desmesura, à dissonância, à experiência de sofrer em cada um de seus lugares os efeitos da mudança ocorrida nos outros, enfim, numa sociedade cuja diferenciação interna, sujeitos desníveis entre práticas e entre representações caminham lado a lado com sua história. O fantasma burocrático é a abolição do histórico na história, a restauração da lógica da ‘sociedade sem história’, o desejo de igualar o instituinte e o instituído, negar o imprevisível, o incognoscível, a perda contínua do passado sob a ficção de uma ação social transparente para si mesma, capaz de controlar de antemão seus efeitos e de manter-e em continuidade com sua origem²⁰⁴.

Assim, por mais que a ideologia totalitária tente levar a cabo um projeto fascinado pela unidade e pela homogeneidade do social, ela não é capaz de se livrar das contradições que pesam sobre si. De um lado, a contradição da ideologia totalitária já está inscrita na própria posição do

²⁰³ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 333.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 332-333.

poder, o que é muito diferente da contradição da ideologia burguesa que se manifestava em termos da distância entre fato e representação. No que consiste, agora, a contradição? Ela se torna visível no fato de que o poder, diz Lefort, “se mascara duplamente, enquanto representante da sociedade sem divisão e enquanto agente da racionalidade da organização, ao mesmo tempo em que aparece, como em nenhuma outra sociedade, enquanto aparelho de coerção, como portador da violência nua”²⁰⁵. Assim, o poder totalitário fica vulnerável aos acontecimentos que possam escapar à previsão dos dirigentes e da racionalidade da organização. A norma e a organização, em contato com um acontecimento que a desmintam, podem aparecer como falíveis. De outro lado, o regime totalitário e a ideologia que o recobre fracassam ao buscar acabar com toda exterioridade. A exterioridade reaparece para cobrar a fatura, o acontecimento irrompe como algo imprevisível e incontrolável. A força de instituição resiste ao processo de nivelamento ao instituído. Assim, é verdade que

[...] o discurso totalitário apaga a exterioridade da ideia; o discurso sobre o social tende a se reabsorver no discurso social, apaga a exterioridade do poder; o Estado tende a operar sua fusão com a sociedade civil, apaga a exterioridade da regra; a organização tende a bastar-se só por veicular a racionalidade, apaga a exterioridade do outro; a divisão social é dissimulada, mas a exterioridade retorna, o discurso fica ameaçado de aparecer como mentira generalizada, como discurso do poder, simples máscara da oposição²⁰⁶.

Defrontando-se com essas contradições, a ideologia totalitária se esfacela na própria tentativa de levar o seu empreendimento ao extremo. Buscando, ao mesmo tempo, evitar os excessos da ideologia totalitária e reatar em alguma medida com a ideologia burguesa, a ideologia invisível é a nova forma do imaginário social que se engendra nas democracias ocidentais para dar sequência a essa obra interminável da ideologia no mundo moderno.

3.3.3. A ideologia invisível.

Em meados dos anos 1970, Lefort identifica a plena atuação de uma nova figura da ideologia, agora no seio das democracias ocidentais. O novo discurso volta a explorar a eficácia do sistema de representações da ideologia burguesa, ainda que seus mecanismos não ocupem mais o centro no

²⁰⁵ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 331.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 334.

novo imaginário. A hipótese que Lefort levanta é a inscrição da ideologia invisível em temas como a *organização*, o *grupo*, a *comunicação social*, os *meios de comunicação* e o *consumo*. Se a hipótese não é absolutamente original à sua época²⁰⁷, o que o pensador francês busca assinalar são as relações mantidas pela ideologia invisível com as ideologias burguesa e totalitária, isto é, como ela se articula nesse movimento de gênese e transformação ininterrupta desse fenômeno moderno do imaginário.

O projeto da ideologia invisível se delineia na atenuação dos aspectos principais da ideologia totalitária. Esta, como vimos, buscou empreender uma homogeneização e uma unificação do social de modo radical, mas ao fazê-lo, deixava essa tentativa *explícita*. O totalitarismo procurava também anular a distância entre o discurso sobre o social (ou seja, o discurso proferido do alto pela ideologia burguesa) e o discurso social (discurso instituinte), por meio de um discurso geral e político inscrito nos processos de socialização, controlados por uma instância central – o partido. Esse empreendimento iniciado pela ideologia totalitária (a anulação da distância, da exterioridade e da alteridade) vai ser repetido pela ideologia invisível, mas sem cometer o excesso de totalização da vida social que alimentava as pretensões do regime totalitário. Por isso, ela precisa reatar, de alguma forma, com a ideologia burguesa para dar a impressão de uma multiplicidade de discursos não controlados por um poder central e aglutinador, e para simular a recuperação da figura do sujeito e o seu direito à palavra, coisas que eram dissolvidas na ideologia anterior; em suma, é preciso também evitar a apreensão do poder de discurso da nova ideologia como discurso do poder. Essas tarefas estão na pauta da ideologia invisível, mas agora isso precisa ser executado de modo

[...] dissociado da afirmação da totalidade, reconduzido ao latente, e, neste sentido, rearticulado com o princípio da ideologia burguesa no qual o deslocamento das formações imaginárias era requerido, seu conflito, tolerado, seus compromissos, constantemente arranjados. Recobrir a distância entre a representação e o real, distância perigosa para a ideologia burguesa, renunciar ao cumprimento da representação sob a forma de totalização do real, totalização perigosa para a ideologia totalitária, tal é, aos nossos olhos, o duplo princípio que ordena uma nova lógica da dissimulação²⁰⁸.

Ou seja, ao mesmo tempo em que precisa encurtar a distância entre a representação e o real, para não ser apreendida como discurso exterior ao social, a ideologia invisível tem que negar a pretensão totalizante do saber geral da ideologia totalitária; em outras palavras, não pode operar pela

²⁰⁷ Lefort aponta autores como Marcuse, Whyte, Roszack e Baudrillard cuja contribuição sociológica é decisiva para colocar em evidência as novas funções da ideologia contemporânea, própria às sociedades democráticas ocidentais.

²⁰⁸ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 335.

generalização de um discurso político soberano, que recobriria a diversidade e a particularidade de cada instância social e de cada discurso em particular. É preciso negar a preponderância do discurso político como se, de direito, ele pudesse se sobrepor ao discurso econômico, jurídico, pedagógico, estético, etc.; assim, a ideologia invisível tem que conferir dignidade a outras expressões que não desfrutam do selo político²⁰⁹. No mesmo movimento, é necessário também retirar o peso da identificação do sujeito com o discurso do poder enquanto único discurso político legítimo, de modo a devolver ao sujeito a crença de que ele não está incluso ou dissolvido num discurso político que o ultrapassa. O discurso da ideologia não pode mais ser surpreendido, imediatamente, como discurso do poder. Na ideologia totalitária, lembremos, havia o risco de se exibir “não somente no topo do Estado, mas também através de seus múltiplos ‘representantes’, a instância separada da decisão e coerção e os traços do senhor. Uma nova estratégia é elaborada a fim de figurar uma sociedade ao abrigo desse perigo”²¹⁰.

Se, antes, o símbolo que reunia a diversidade social, mantendo-a unida por força da regra oficial detida pela *organização*, cumpre assinalar que um novo símbolo é delineado: o *grupo*. A fraqueza da ideia de organização é que, por mais que ela buscasse se apresentar como fundada na racionalidade e compondo uma hierarquia meramente funcional, ela deixava exposta, no seu interior, a divisão entre dirigentes e executores ou, em outros termos, entre o pequeno grupo que detinha o poder de decisão e a massa destituída desse poder. No grupo, tudo se passa diferentemente. No seu interior, esfumam-se as linhas divisórias de uma hierarquia que anteriormente eram muito marcadas. O grupo quebra o princípio da assimetria e dá a impressão de que todos são iguais; ou melhor, o grupo torna desnecessária a apreensão dos agentes em suas diferenças, seja de origem ou de autoridade²¹¹. É essa nova figura que vem se materializar nas relações sociais, sobretudo quando essas relações são construídas num meio altamente moldável pelos grandes veículos de comunicação de massa. Lefort avança nesse sentido:

²⁰⁹ “A eficácia do discurso, tal como o rádio e a televisão o veiculam, deve-se a que ele se explicita apenas parcialmente como discurso político – e é justamente por esse fato, que adquire uma significação política geral. São as coisas do cotidiano, as questões de ciência, as de cultura, que sustentam a representação de uma democracia consumada onde a palavra circularia sem obstáculos”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 337.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 335.

²¹¹ O que é interessante notar é que o símbolo do grupo vem quebrar a preponderância do significado político por toda parte reafirmado na ideologia precedente. A centralidade da organização enfatizava a prevalência de um sentido político que perpassava o todo social. A noção de grupo está na contramão dessa hipóstase do político. Junto à figura do grupo que é afirmada uma nova ideologia da comunicação social. A comunicação social e o símbolo ao qual ela se atém - o grupo – caminham juntos. Tornada ideologia da comunicação social, não mais de um partido ou de uma organização, compreende-se como essa ideologia pode atingir desde as “relações humanas na indústria, à expressão das técnicas de grupo nas mais diversas organizações, à prática dos seminários, conferências de informação, à difusão da psicossociologia nas empresas, escolas, hospitais”. *Ibid.*, p. 336.

Assim, vemos o grupo, erigido em entidade positiva, visado ao mesmo tempo como expressão e como fim da comunicação social, vir interpor-se na separação entre o aparelho de dominação e a massa dos sem-poder. A representação de uma estrutura de grupo, indiferente às condições que prescrevem seu estatuto para seus membros, tende a excluir de seu campo a questão da origem, da legitimidade, da racionalidade das oposições e das hierarquias instituídas em cada setor. Nela se investe uma nova fé: a de ‘domínio’ do social na própria experiência da socialização, *aqui e agora*, isto é, nas fronteiras sensíveis de cada instituição, em cada situação em que o homem se descobre inscrito em virtude da necessidade ‘natural’ da produção ou, mais geralmente, da atividade econômica e ainda da pedagogia e do lazer, e ainda da prática política, sindical ou religiosa²¹².

Lefort compreende a ideologia invisível, sobretudo, enquanto ideologia propagada pelos novos meios de comunicação. Interessa-lhe muito mais a questão da forma e da imagem que sustenta essa nova relação social construída pelos veículos de comunicação do que propriamente a diversidade de assuntos que são tratados ou exibidos por eles. No contexto dos anos 1970, Lefort só pôde medir os efeitos do rádio e da televisão, os grandes órgãos que estavam a serviço da ideologia invisível. Como se dá a propagação do saber por meio desses veículos? O pensador francês observa que o rádio e a televisão favorecem a divulgação do saber a partir de um meio cada vez mais restrito, ou seja, o meio circunscrito pelos meios de comunicação, para atingir um espaço cada vez mais indeterminado, isto é, o espaço público, ou se quisermos, o espaço de sua audiência. Assim fazendo, esse discurso obtém a “generalidade necessária à sua obra de homogeneização do campo social *no implícito*”²¹³. Ressaltar o caráter implícito do empreendimento é fundamental, pois ele marca sua diferença com a ideologia totalitária que operava uma tarefa semelhante, mas de maneira *explícita*.

A ideologia veiculada pelos meios de comunicação faz da *reciprocidade* a imagem da relação social²¹⁴. Diante do “saber” que é propagado por tais meios, tem-se a impressão de que os assuntos tratados são, de direito, acessíveis a todos e incluem a todos, sem hierarquizar os falantes e os receptores (demarcação que era mais acentuada na ideologia burguesa) e sem hierarquizar os temas discutidos. Os meios de comunicação criam um suposto espaço de comunhão e de inclusão, onde todos são convidados a ouvir e a falar dos assuntos mais diversos, que agora não mais se expõem segundo a hierarquia da dignidade dos objetos, tampouco aparecem vinculados àquilo que o poder

²¹² LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 336.

²¹³ *Ibid.*, p. 336, grifos nossos.

²¹⁴ “Com o arranjo incessante de debates oferecidos como espetáculo, abarcando todos os aspectos da vida econômica, política e cultural, carreando os assuntos do gênero mais trivial ao gênero mais nobre, impõe-se a imagem da reciprocidade como sendo a da própria relação social. Essa imagem é duplamente eficaz, pois, simultaneamente, a comunicação é exaltada, independentemente de seus agentes e conteúdos, e a *presença* das pessoas encontra-se simulada”. *Ibid.*, p. 336.

central autoriza. As linhas que demarcam o sujeito que, por dominar a regra, tem direito à palavra e o *outro*, desprovido dessa regra, se dissolvem: ficticiamente, todos parecem estar num meio homogêneo, onde, na prática, são iguais: ouvintes e falantes. A ideologia invisível pode, assim, dispensar as figuras da autoridade para se efetivar. E, nesse sentido, ela leva ainda mais ainda a redução que a presença física já havia sofrido na ideologia totalitária²¹⁵. Ou melhor, segundo a expressão de Lefort, a ideologia invisível tende a absorver o elemento pessoal no elemento impessoal.

Essa absorção da personalidade se torna apreensível no espaço criado pelos meios de comunicação, a saber, o espaço da encenação. Nesse espaço, tem-se uma falsa aparência de que a fala é viva, de que a sua distribuição é simétrica e neutra. Aos olhos de Lefort, esta é uma “das molas mais notáveis do imaginário”²¹⁶, qual seja:

absorver o elemento pessoal no discurso impessoal que figura a essência da relação social, dando crédito à ficção de uma fala viva, uma fala do sujeito, quando, na verdade, esta fala é dissolvida na cerimônia da comunicação. Ficção, pois os limites do debate são determinados fora de seu campo visível, a neutralidade do condutor do jogo dissimula o princípio de sua ordenação e, enfim, os detentores do poder estão presentes no mesmo plano em que aqueles cuja sorte decidem nos bastidores²¹⁷.

Mas ainda importa salientar mais um aspecto da perda de supremacia do discurso político, fenômeno que também pode ser lido como uma das consequências da desintração das esferas do poder, do saber e da lei – algo próprio às democracias. Destronado da posição de único discurso legítimo, o discurso político apaga-se enquanto tal para permitir a proliferação de discursos múltiplos, antes à margem ou subsumidos porque não se encerravam nos limites do discurso político.

²¹⁵ Queremos dizer que a ideologia totalitária – ainda que fosse objeto da organização e dependente da racionalidade inerente à organização – não podia se desvincular dos suportes carnis que embasavam a autoridade legítima. Lembremo-nos dessa passagem: “o discurso da organização, arrumado de tal forma que o saber anônimo comande o pensamento e a prática de seus agentes, não se sustenta, assim, senão por uma referência constante à autoridade em quem se concentra a decisão”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 330. Por sua vez, a ideologia invisível pode passar sem esse recurso, pois então ela se propaga num meio impessoal, criado pelos meios de comunicação. É verdade, entretanto, que essa suposta independência da ideologia invisível com relação às autoridades físicas é mais uma de suas dissimulações. Como veremos, a autoridade se deslocará para a figura do *especialista*, que, colocado em posição de destaque devido à posse de uma “ciência”, se coloca em condições de difundir uma regra de vida, no âmbito da educação, da sexualidade, da culinária, etc. A esse respeito, julgamos válida a comparação desse funcionamento ideológico com as análises de Bourdieu sobre a figura dos especialistas e sobre o engendramento de um novo modo de dominação, que se concentra na representação e no uso legítimo do *corpo*. Nesse ponto, as análises de Lefort e Bourdieu confluem, e com base nessa confluência, podemos inclusive encontrar mais elementos em Bourdieu capazes de lançar mais luzes nessa ideia que aqui é apenas esboçada por Lefort. Cf. nosso quinto capítulo.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 337.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 337.

Isso permite com que se tenha a percepção de que *tudo* pode ser falado, tudo pode se tornar objeto de discurso e tudo pode ser falado num ambiente que coloca os atores em pé de igualdade. Falando sobre tudo e incluindo a todos, a ideologia invisível recobre aquela distância que marcava os papéis muito bem definidos (e o direito à palavra) do patrão e do trabalhador, por exemplo. A regra não mais se enuncia cavando um fosso entre o emissor e o receptor, pois agora, como diz Lefort, o sujeito está inserido no meio de comunicação, sendo “convidado a *incorporar* os termos de toda oposição”²¹⁸. A ideologia invisível não fala do alto pela transcendência das ideias, mas insere o sujeito na própria trama, confere-lhe um suposto direito de integração no discurso, esvanece as linhas divisórias entre o emissor legítimo da palavra e o receptor passivo. Junto à suposta quebra das hierarquias, vem a percepção de uma multiplicidade incontrolável de temas, agora alçados à categoria do que é digno e permitido de ser dito, o que reforça e se coaduna com a representação de uma sociedade democrática, na qual a *palavra* circula de maneira multifacetada e se encontra ao alcance de todos. Sob a capa de dissimulação, a ideologia invisível busca oferecer os signos de uma realização da isegoria. Além disso, faz com que a palavra seja tomada por um amor narcisista de si mesma.

Em época alguma falou-se tanto: o discurso sobre o social, servido dos meios de difusão moderna, desabala; é tomado por um vertiginoso amor de si: do conflito de gerações ao trânsito, da sexualidade à música concreta, da exploração do espaço à educação, nada escapa dos colóquios, das entrevistas, dos debates televisionados. Ora, tal narcisismo não é o do discurso da ideologia burguesa, pois o novo discurso não fala do alto; economiza as maiúsculas, finge propagar a informação; não se abate sobre outrem à distância, mas inclui em si mesmo seu ‘representante’, afigura-se como diálogo incessante, apossa-se, assim, do distanciamento entre o *um* e o *outro* para dar-lhe um lugar em seu próprio recinto. Por esse procedimento, o sujeito encontra-se (quase) alojado no sistema de representação de uma maneira muito diferente daquela da ideologia totalitária, pois, no caso presente, está convidado a incorporar os termos de toda oposição²¹⁹.

Essa suposta liberdade e igualdade de palavra caminha junto com outro fenômeno, que reforça a distância da ideologia invisível em relação à totalitária, a saber, a liberdade que se oferece aos processos de socialização para que transcorram de maneira dispersa, à distância da regra. No regime totalitário, os processos de socialização do sujeito são totalmente controlados. Nada pode, de direito, escapar à norma geral, detida pelas instâncias supremas que controlam os processos socializadores, sendo o Partido a principal dentre elas. Nas democracias ocidentais, os processos

²¹⁸ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 337.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 337.

socializadores não são controlados, pelo menos declaradamente, por uma instituição central responsável pelo domínio total das regras de socialização. Nelas, os núcleos de socialização são dispersos e os sujeitos não estão, de antemão, presos a uma definição geral da regra. A dispersão não é um risco para a ideologia invisível como o era para totalitária²²⁰. Isso porque, para essa ideologia que age implicitamente, é mais eficiente assegurar um espaço de relação originária, espaço heterogêneo e diversificado, um espaço que Lefort designa *entre-nós* [*entre-nous*].

[a] dispersão deixa de ser um risco para a integridade da representação do social, tão logo o sujeito se encontre captado em toda parte por sua própria imagem no circuito de socialização. A tela da televisão nada mais faz do que materializar uma tela impalpável sobre a qual se projeta uma relação social que se basta a si mesma, enquanto condensa a dupla representação de uma relação em si e de uma relação entre pessoas. Que se meça, por exemplo, a eficácia do dispositivo que, das emissões de publicidade às emissões de política ou de cultura, fornece a ilusão repetida de um *entre-nós*²²¹.

O *entre-nós* é o espaço onde a fala do informante não se expressa como fala vinda do alto, e, nesse sentido, rompe com a distância a partir da qual era expresso o “saber” na ideologia burguesa. Desse modo, talvez pudéssemos acrescentar que a fala do informante deixa de se apresentar, imediatamente, como imposição para se disfarçar sob uma relação de comunicação. O *entre-nós* busca assegurar uma conjunção entre o informante e o ouvinte, disfarçando a distância que existe entre eles. Esse espaço engendrado pelos meios de comunicação visa dar ares de familiaridade à relação que está sendo constituída no seu interior, simulando uma relação originária entre aqueles que estão implicados nesse espaço.

A fala do informante está colocada sob o polo do anonimato e da neutralidade; é sob essa condição que difunde um conhecimento objetivo – seja qual for sua natureza – mas, simultaneamente, ela se faz singular, mina a palavra viva, adorna-se com os atributos da pessoa para assegurar sua conjunção com os destinatários que, a despeito de sua massa, de sua separação e de sua ignorância recíproca, encontram-se, cada um, atingidos em sua carne e surdamente reunidos pela graça de uma mesma proximidade com aquele que fala. Neste sentido, a emissão mais banal é um feitiço que faz ‘baixar’ a *familiaridade*, instala na sociedade de massa os limites do

²²⁰ Não apenas a dispersão vale a pena destacar. Que se meça, por exemplo, a relação mantida com o *inimigo* ou *contraditor* entre um imaginário e outro. A ideologia totalitária buscava representar o social de maneira totalizante, impedindo que o corpo político se afigurasse com falhas e não tolerando “que os sujeitos se prendam a signos que seriam uma afronta para a sua integridade”. Na contramão dessa orientação, a ideologia invisível, ao simular que todos têm o mesmo direito à palavra, prevê e aloca no seu interior a manifestação da discordância, isto é, ela simula “no seu próprio interior o lugar do contraditor”. LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 340.

²²¹ *Ibid.*, p. 338.

‘pequeno mundo’ onde tudo se passa como se cada um já estivesse de antemão voltado para o outro²²².

O peso exercido por esse espaço não deixa de causar espanto, pois ele atua vinculando as pessoas no mais inconsciente de suas relações sociais. A esse respeito, é curiosa a observação de Lefort sobre o rádio colado no ouvido, a televisão mantida ligada mesmo quando ninguém a assiste – e, nos nossos tempos, o imperativo de estar vinte e quatro horas conectado à internet por meio dos novos aparelhos de comunicação (notebook, tablet, smartphone, etc.) – pois tais fatos, mais do que anedotas da vida moderna, ilustram a “dimensão imaginária da comunicação”²²³, no sentido em que tal dimensão “fornece a segurança de um vínculo social à distância da experiência da sua realidade; fornece um fundo, um acompanhamento (...), e esse fundo é o fundamento, esse acompanhamento é o forro tecido incessantemente pelo fato intolerável da divisão social”²²⁴.

Espaço da encenação da fala, o *entre-nós* supõe que os sujeitos possuem uma relação de comunicação originária, de modo que suas oposições apareçam, no máximo, como oposições no interior de um discurso. A ênfase no discurso se revela, assim, um dos seus poderosos instrumentos de ocultamento. Cravado nos novos processos de socialização, em que o peso dos meios de comunicação é cada vez mais preponderante, o *entre-nós* gera a ilusão de que tudo poder ser dito, comunicável, inteligível, sob a forma do diálogo – forma supostamente destinada a aceitar as diferenças e as oposições. Assim, a ideologia invisível é tanto mais operante quanto mais faz da sociedade e dos discursos algo transparente, passível de se tornar dito e inteligível. Paradoxalmente, – e esse paradoxo é inteiramente previsível em sua anatomia – quanto mais a ideologia invisível afirma a transparência e eleva tudo à categoria do dizível, mais ela opera a dissimulação da divisão social.

Para além do campo estrito da comunicação social, cumpre observar também como a ideologia invisível estabelece uma nova relação de cumplicidade com a *ciência*, uma ciência agora inlocalizável e que atua no implícito, de modo a fazer a enunciação da regra passar despercebida. Quando tomamos, em particular, o campo da produção industrial, a mudança se mostra sensível. No taylorismo, o saber da racionalidade do trabalho, segundo Lefort, ao mesmo tempo se mostrava explicitamente e se reduzia ao controle e aos limites do aparelho dirigente. Posteriormente, com a

²²² LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 338.

²²³ *Ibid.*, p. 338.

²²⁴ *Ibid.*, p. 338.

ideologia invisível, o lugar da ciência na empresa é significativamente alterado. Aqui entra em cena uma nova ideia de organização, diferente daquela difundida pelo totalitarismo, que passa a recobrir os limites da instituição empresarial. A organização não é pura e simplesmente aplicação da ciência, um produto dela, mas sim algo que se mostra inscrito na realidade. Fazer da organização algo inerente da realidade, afastando dela a origem rigorosamente científica, contribui para que as regras da organização não pareçam uma imposição, mas que possam ser aplicadas no cotidiano como se fossem inerentes ao real, e não uma prerrogativa do dirigente. Essa manobra é decisiva porque mina uma dificuldade considerável no seio trabalhista, a saber, a divisão entre dirigentes e executores, por exemplo. Os vínculos de subordinação são atenuados, uma vez que todos estão convocados a *colaborar* para uma mesma obra.

A distância que marca as tarefas de direção e execução é recoberta pela lei da organização. Esta não se mostra mais como prerrogativa exclusiva do dirigente, mas está inscrita na realidade; o discurso da lei coincide com o discurso da organização e, como já não mais atada à figura do dirigente, numa esfera que se opõe nitidamente à esfera executora, então a lei da organização não é apreendida como algo exterior, que se abate sobre os sujeitos do alto, na figura de uma personagem apreensível como o *outro* de classe. Assim, sustenta Lefort, “esse subentendido da lei e do discurso só é possível porque os agentes encontram neles a forma de sua relação fixa, porque sua ação e cooperação são tidas como estando prefiguradas no modelo da organização”²²⁵. A organização, nesse sentido, passa a ser o órgão que exprime a racionalidade em si mesma do real, e, por essa razão, passa a informar os sujeitos que lhe estão vinculados sobre a natureza de sua identidade: a organização faz do sujeito um “homem da organização”²²⁶.

Deixando o horizonte da empresa, encontramos a atuação da ideologia invisível num terreno privilegiado, a saber, a *psicologia*. Em conexão com o universo empresarial, a psicologia se encarrega de criar o mito da *personalidade*, e se põe a aplicar testes, questionários, autoavaliações etc., a fim de dispor à organização um sujeito identificável ao modelo do “homem da organização”. Dessa maneira, a psicologia busca constituir o sujeito tornando-o legível a partir da ciência. Tal empreendimento resulta em “fixar a imagem de um ‘homem de organização’, fazê-lo aparecer a si mesmo sob o saber do outro e dissimular a figura dos detentores do poder, engendrando a ilusão de uma norma impessoal”²²⁷. O curioso, nesse processo, é que o psicólogo é a nova figura que desbanca

²²⁵ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 340.

²²⁶ *Ibid.*, p. 341.

²²⁷ *Ibid.*, p. 342.

o professor, o que significa também uma mudança na relação com a regra e no peso do veredito: com o psicólogo, o veredito é deslocado para uma autoridade que age como uma “potência neutra e anônima”²²⁸, isto é, uma potência propriamente científica.

Esse procedimento científico se multiplica em outros redutos da vida social. Fenômeno, aliás, que se torna possível graças ao impulso oferecido pelos meios de comunicação. No espaço do *entre-nós*, a ciência não apenas se vulgariza, mas se impõe sutilmente sobre a prática dos agentes, determinando os limites do certo e do errado, do legítimo e do ilegítimo. Nesse espaço assistimos à ascensão dos saberes dos especialistas que, “dia após dia, distribuem a verdade sobre a educação das crianças, sobre o casal, sobre a sexualidade, sobre os segredos do organismo ou os do espaço”²²⁹. Atuando sobre esse domínio que poderíamos, com Bourdieu, designar como o espaço dos estilos de vida, a ideologia invisível alia-se a uma suposta cientificidade para exercer, no implícito, a sua tarefa de homogeneização do social, mantendo assim, a despeito de toda variedade, os comportamentos domesticados. Pois agora seu poder está em pautar esses comportamentos, mesmo quando afirma o direito à emancipação dos comportamentos, mentalidades e estilos de vida. O que ela realmente precisa impedir é a emergência de algo *novo*, algo que se engendre *fora* do seu controle e dos seus limites, algo que, enquanto acontecimento, vem abrir uma fenda no instituído para colocá-lo em contato com o poder de instituição. Desde que as mudanças e as oposições de superfície se passem dentro dos seus limites, desde que sejam comunicáveis pelos atores especializados e legítimos, a ideologia invisível pode aceitar o diferente, o desviante, o contraditório e o contraditor. Mais uma vez, a distância com relação à ideologia totalitária é enorme:

Agora, a clausura do saber não é representada e não é necessário que o seja. Se tudo é dizível, o indefinido do dizer deve ser marcado e, portanto, marcada sua novidade perpétua. Ali onde o totalitarismo se assegura contra o risco da fratura do tempo pela afirmação brutal de uma verdade da história, a fazer dos progressos futuros o desenvolvimento do presente (de sorte que sempre há algumas coisas dizíveis, nas fronteiras da ordem estabelecida, ficando o desconhecido domesticado, circunscrito ao registro do conhecido) o novo discurso ideológico se apossa dos signos do novo, cultiva-os, para apagar a ameaça do histórico²³⁰.

Como se apreende, por detrás das diferentes roupagens que a ideologia pode assumir, encontra-se a continuidade de uma tarefa que nos permite reconhecê-la sem titubeios. A ideologia é

²²⁸ LEFORT, C. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: _____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, p. 343.

²²⁹ *Ibid.*, p. 343.

²³⁰ *Ibid.*, p. 343.

uma obra contra o histórico, contra a criatividade e a indeterminação que marcam todo movimento de instituição do social. Por mais que seus mecanismos, na sucessão dos tempos e dos regimes, se aperfeiçoem (o que se torna visível e angustiante na análise da ideologia invisível), a ideologia não é obra acabada, estática e muito menos fatal. A nosso ver, eis o grande mérito do pensamento lefortiano – e eis também o seu “aspecto trágico”²³¹. Nas diferentes análises sobre os fenômenos ideológicos, Lefort capta suas sutilezas, suas diversas tentativas para ocultar a divisão social e a força da instituição. Buscando deter esse movimento, a ideologia encontra, por assim dizer, uma resistência ontológica. O ser social resiste à unificação e à harmonia, posto que é definido pela divisão. Com isso, é dito algo mais: que a instituição está em excesso sobre o instituído, que a instituição, no limite, é indomesticável, tem um *quê* de selvagem. Essa afirmação, no entanto, em momento algum nos autoriza a pensar que a superação das ideologias e, em geral, dos diferentes processos de dominação esteja contido automaticamente no movimento da história ou seja obra revolucionária de uma classe social específica.

O que fica, substancialmente, das análises lefortianas é a sua ideia de que a história das ideologias é congênita ao advento da modernidade. Os processos de dominação e ocultamento da divisão social se deslocam e se reconfiguram, exigindo novas tarefas do pensamento e novas ações. Se aceitarmos essa concepção lefortiana sobre a política e a história, é preciso convir que a ideologia, nascida com a modernidade, se desloca e se rearticula continuamente, exprimindo a ambiguidade de uma sociedade que rompeu com a transcendência e se impôs como histórica, mas não desfez a necessidade de dissimular o social. A ideologia, somos forçados a reconhecer, é insuperável. Superá-la seria nos pormos fora da história moderna, marcada por ambiguidades latentes, e reatar com a tradição e a ilusão do bom regime. A modernidade nos abriu ao discurso político, e, com ele, à ideologia – essa ameaça que assombra, incessantemente, nossas práticas e representações.

²³¹ Expressão utilizada por Marilena Chauí para qualificar o pensamento de Lefort e com a qual estamos em pleno acordo.

Capítulo IV – Pierre Bourdieu e os modos de dominação

4.1. Da tradição à modernidade: a dominação como força intrínseca do mundo social.

Num pequeno artigo²³² surgido em 1976 na revista *Actes de la recherche scientifique en sciences sociales*, Bourdieu discorre, de maneira sucinta e precisa, sobre as características fundamentais que constituem dois modos específicos de dominação, e cuja contraposição é posta em cena para permitir uma melhor apreensão dos traços singulares e operantes da dominação nas formações sociais modernas. As oposições que o texto apresenta visam criar a imagem de dois polos, que configuram os limites entre os quais se situam outros modos possíveis do exercício da dominação nos universos sociais. Sumariamente, podemos designar esses polos como o modo de *dominação tradicional*, de um lado, e o *modo de dominação moderno*, de outro.

De imediato, algumas observações se fazem necessárias. É preciso pontuar que Bourdieu não chega a empregar exatamente essa nomenclatura, que pode dar a impressão de uma classificação rígida e abstrata. É nossa interpretação que, visando reconstruir os argumentos numa determinada direção, nomeia assim as modalidades de dominação para construir um percurso a partir da oposição entre tradição e modernidade. A nosso ver, esse procedimento é autorizado pelas características que os modos de dominação manifestam no interior de formações sociais tradicionais ou modernas, segundo o grau de objetivação dos recursos sociais em cada uma delas. Além disso, a afirmação de que a análise bourdieusiana visa tornar clara a especificidade da dominação simbólica nas sociedades modernas pode parecer, à primeira vista, equívoca, uma vez que o artigo ao qual nos referimos – “Les modes de domination” – se atém mais às análises das sociedades simples ou pouco diferenciadas (a sociedade cabila, notadamente) do que às formas modernas. No primeiro plano desse artigo, aparece com mais destaque o funcionamento da violência simbólica nas formações tradicionais, que desde já podemos designar como pré-modernas ou pré-capitalistas. É preciso, no entanto, ultrapassar a camada imediata do texto para alcançar o seu núcleo, perceber os detalhes da dominação simbólica elementar, para então compreender sob quais condições e aspectos a dominação simbólica (eufemizada), longe de ser banida das sociedades modernas com a crescente objetivação do capital, se rearticula sob formas ainda mais sutis e eficazes.

²³² BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, juin 1976, p. 122-132, juin. 1976.

Apontado esse horizonte, podemos concentrar a atenção na letra do sociólogo. Embora exposto de maneira esquemática, o artigo “Les modes de domination” abre uma perspectiva fundamental que organiza os elementos conceituais e torna compreensíveis os mecanismos gerais da dominação, em suas diferenças e especificidades. Quanto à estrutura da exposição, o artigo se constrói num movimento pendular que oscila entre a referência a análises empíricas de sociedades concretas (como é o caso das referências à sociedade cabila²³³) e a inclinação teórica que busca delinear conceitos mais abrangentes a fim de explicar fenômenos situados para além dos limites de contextos particulares. Sem se reduzir a uma mera tipologia formal, o artigo em questão estabelece balizas importantes capazes de guiar nosso percurso em direção ao entendimento da natureza da dominação moderna, considerando sua expressão enquanto violência simbólica²³⁴.

A contraposição fundamental que perpassa todo o artigo diz respeito às diferenças entre o modo de dominação tradicional e o modo de dominação moderno. O primeiro aponta, em geral, para

²³³ A sociedade cabila refere-se à população camponesa das regiões montanhosas do norte da Argélia. Bourdieu, tendo prestado serviço militar na Argélia nos anos 1950, debruçou-se sobre essa comunidade tradicional para compreender suas diferentes estratégias de reprodução, assim como os efeitos da colonização sobre o *modus vivendi* dessa comunidade. Durante sua estadia na Argélia, quando chegou a exercer o cargo de professor assistente na Faculdade de Argel, Bourdieu encontrou o terreno empírico propício onde tiveram origem suas concepções acerca do habitus e, de modo geral, sobre o estatuto das práticas.

²³⁴ O ponto de vista a partir do qual tomamos os escritos de Bourdieu é o da reflexão teórica e, por isso, interessamo-nos pela produção e pelo alcance dos conceitos que suas análises empíricas constroem. Mas, ao declarar o lugar do nosso discurso, não podemos deixar de mencionar o enraizamento empírico que origina e dá sentido aos conceitos mais fundamentais da teoria do mundo social concebida por Bourdieu, tais como a noção de *habitus*, *campo*, *capital cultural*, *violência simbólica*, etc. A análise sobre os modos de dominação se alicerçam, por um lado, num amplo conhecimento histórico das sociedades europeias modernas, em particular, do processo que, na França, levou à formação do Estado moderno e à constituição dos sistemas de ensino, assim como das lutas entre classes e frações de classe para impor o título escolar como princípio legítimo que credencia o acesso a posições importantes e ao exercício do poder. Em obras como *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps* e *Sur l'État* (livro baseado em um dos últimos cursos ministrados por Bourdieu no Collège de France) todo esse conhecimento histórico-sociológico é mobilizado para sustentar a investigação. Por outro lado, destacam-se, de maneira igualmente notável, os estudos sobre as comunidades do Béarn (região de origem do sociólogo) e sobre a sociedade cabila, empreendidos por Bourdieu durante sua estadia na Argélia, no final dos anos 1950 e começo da década de 60. Tanto num caso como no outro, ele se interessou por compreender o sentido das trocas matrimoniais e das tradições sucessórias nas formas sociais tradicionais, e como tais relações orientavam as estratégias dos agentes que visavam manter as posições sociais e as relações de dependência no interior daquelas sociedades. É nesse contexto, aliás, que Bourdieu começa a por em questão os princípios daquilo que se convencionou chamar estruturalismo, visão dominante na etnologia da época e cujo expoente é atribuído à obra de Claude Lévi-Strauss, da qual se destaca *Les structures élémentaires de la parenté*. Repensando a ação como *estratégia*, Bourdieu afasta-se criticamente do estruturalismo, abrindo uma nova perspectiva para compreender o estatuto das práticas sociais. Ainda que de uma maneira sucinta, é importante lembrar esse contexto porque a crítica que Bourdieu lhe endereça funda a perspectiva a partir da qual ele analisa os processos de dominação. Trata-se de uma perspectiva que não privilegia nem a supremacia das estruturas sobre os agentes, nem os atos individuais sobre as estruturas. Essa postura define a forma da interrogação que guia a análise sobre os modos de dominação, dissolvendo uma clássica dicotomia: “é preciso, em outros termos, recusar a questão de saber se os signos de submissão que os subordinados conferem continuamente aos seus superiores fazem e refazem sem cessar a relação de dominação ou se, ao contrário, a relação de dominação impõe os signos da submissão”. BOURDIEU, P. Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 105, p. 3, décembre 1994. Sobre os primeiros trabalhos de Bourdieu, desenvolvidos durante os anos vividos na Argélia e nos quais são gestados os principais conceitos de sua reflexão, destacamos os livros *Sociologie de l'Algérie*, *Travail et travailleurs en Algérie* e *Le Déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*.

os universos sociais em que as relações de poder e de dependência entre os homens são exercidas de maneira pessoal, direta e repetida; em outras palavras, ele é constitutivo de formações sociais que, para se conservar na existência, pautam sua organização, suas relações e sua reprodução em estratégias de dominação que requerem de seus membros um investimento pessoal, direto e reiterado em prol da tessitura e da manutenção das relações sociais. No que tange à segunda espécie de dominação, o aspecto pessoal e direto que caracteriza a primeira cede lugar aos mecanismos objetivos e institucionalizados, e a dominação não mais necessita do investimento pessoal dos agentes, uma vez implicada na posse dos meios objetivos (tais como as diferentes espécies de capital) pelos quais se reproduzem as posições e os privilégios, sem que os agentes tenham que empregar para isso ações de caráter voluntário ou intencional.

Se, num primeiro momento, a distinção entre os modos de dominação passa pela diferença que opõe o caráter *pessoal* ao caráter *objetivo*, também é possível tomá-la em outro registro: o do *tempo*. A existência das formações sociais no tempo é uma questão estruturante do pensamento de Bourdieu, e é possível sustentar que ela comanda, ora aberta, ora silenciosamente, a pesquisa dos mecanismos objetivos e subjetivos que atuam na reprodução da ordem social. Bourdieu não deixa dúvidas sobre a pertinência do aspecto temporal na análise sociológica, ao afirmar que “uma das questões mais fundamentais a propósito do mundo social é a questão de saber por que e como esse mundo *dura, persevera no ser, como se perpetua* a ordem social, ou seja, o conjunto de relações de ordem que o constituem”²³⁵.

Ao nos colocarmos sob a perspectiva do tempo, podemos acrescentar aos modos de dominação tradicional e moderno uma nova camada de definição. No primeiro, o tempo tem uma natureza descontínua e pontual, e atua como uma potência que lança o trabalho de dominação numa infinita reelaboração de si, de suas premissas e resultados. Neste mundo social frágil, em que nada dura e se conserva, o tempo é uma ameaça que pesa sobre a estabilidade das relações humanas, impelindo os homens a executar trabalhos de Sísifo para manter suas posições. É isto que faz com que as formações sociais em que vige o modo de dominação tradicional tenham que ser continuamente recriadas, e que seus membros se vejam impelidos a tomar, pessoalmente, o encargo das tarefas de dominação.

Em contrapartida, a modalidade moderna da dominação – atuante em formações sociais que se estruturam pela mediação de campos sociais relativamente autônomos, pela existência de

²³⁵ BOURDIEU, P. Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 105, décembre, p. 3, décembre 1994, grifos nossos.

diferentes espécies de capital em circulação e pelos meios objetivos de se apropriar de lucros institucionais – confere outro estatuto ao tempo social. O traço essencialmente destrutivo do tempo, enquanto potência que varre as obras humanas, é atenuado. A conservação das relações sociais ganha maior estabilidade e os mecanismos da dominação não mais necessitam, fundamentalmente, do trabalho reiterado, custoso e pessoal dos seus agentes. Eliminando os aspectos mais subjetivos da dominação (como a intenção, a vontade, a consciência, as qualidades e estratégias pessoais), o modo de dominação moderno se impõe ao triunfar sobre os efeitos do tempo, ou melhor, ao fazer do tempo um aliado no processo objetivo de conservação das estruturas sociais. Para isso, a nova dominação impõe uma transformação à sua substância: daqui em diante, é preciso fazer com que o tempo *dure*, que conserve ao invés de destruir e corromper, de modo que, pela neutralização do seu aspecto negativo e imprevisível, o tempo venha a se identificar com a *repetição*. É por isso que, diferentemente das sociedades tradicionais, as sociedades modernas

[...] têm a opacidade e a *permanência das coisas* e escapam às tomadas de consciência e do poder individuais. A objetivação garante a permanência e a acumulação das aquisições, tanto materiais quanto simbólicas, que podem assim subsistir nas instituições sem que os agentes tenham que recriá-las contínua e integralmente por uma ação expressa²³⁶.

Diante desses primeiros delineamentos, a pergunta que interessa pode, enfim, ser enunciada: o que marca, precisamente, as diferenças fundamentais de um modo de dominação e outro? O que está na raiz de tais diferenças? A resposta não é objeto de suspense e já aparece anunciada desde o princípio da exposição: é “no grau de objetivação do capital social acumulado que reside o fundamento de todas as diferenças pertinentes entre os modos de dominação”²³⁷. No entanto, a interrogação permanece inteira se não formos capazes de elucidar minimamente o que significa e o que está em jogo com a *objetivação dos mecanismos* pelos quais se sustentam os vínculos de dependência entre os homens. Afinal, quais são os traços indicativos de que uma ordem social se conserva por mediações objetivas?

O primeiro indício está “na existência de campos relativamente autônomos, que funcionam segundo mecanismos rigorosos e capazes de impor aos agentes sua necessidade”²³⁸. Como se sabe, a

²³⁶ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 122-123, juin 1976.

²³⁷ *Ibid.*, p. 122.

²³⁸ *Ibid.*, p. 122.

noção de *campo*²³⁹, em Bourdieu, remete a um espaço social constituído nas e pelas lutas entre classes e frações de classe que disputam, no embate entre forças oponentes, a imposição do modo legítimo de realizar, produzir, consumir ou classificar algo. A disputa acerca da definição legítima pode ter como objeto um conjunto de práticas, um objeto de arte, uma maneira de julgar, assim como pode se referir, num sentido mais amplo, ao sentido e às funções da cultura, da ciência ou de uma instituição como o sistema de ensino. Constituído por classes rivais em luta, em torno de um objeto ou de uma questão que o diferencia de outros campos e o torna relativamente autônomo, um campo retém e expressa as regras, as definições e os valores que lograram se tornar dominantes e passaram a constituir a norma inerente ao campo; em outras palavras, o processo no interior do campo tem a peculiaridade de, progressivamente, engendrar uma lógica que lhe é própria, e, por conseguinte, impor um funcionamento objetivo e quase automático à dinâmica das práticas, por meio de um ajustamento objetivo entre as ações sociais e as leis do campo.

Nesses termos, podemos apreender um campo como o resultado, sempre temporário e movente, das relações de força entre as classes para impor valores, princípios, visões e regras, cuja efetivação, com o passar do tempo, assume a forma do não-dito. Produto de uma história tensa que se arrasta ao longo do tempo, o campo é a condensação silenciosa dos princípios objetivos e das lutas ideológicas que o constituem. É um domínio onde se produzem representações e visões de mundo que passam a determinar, prévia e tacitamente, os cálculos e as estratégias que os agentes passarão a adotar no seu interior. Cumpre lembrar que não se trata de cálculos e estratégias no sentido em que os agentes seriam plenamente conscientes deles, pois aquilo que se oferece como um quadro de possibilidades não é algo transparente que se deixa apreender totalmente pela vontade ou intenção. O importante a notar é que as regras do campo caem no esquecimento, depositam-se sob a consciência dos agentes e assumem a forma de um senso prático que orienta suas ações. É com esse sentido de campo subjacente à análise que Bourdieu aponta, no artigo mencionado, para o processo de constituição de um mercado econômico autorregulado (o *self-regulating market*), de um sistema de ensino, de um aparelho jurídico e do Estado, pois essas instâncias coordenam campos sociais, culturais e políticos, no interior dos quais se opera a *objetivação* dos mecanismos de reprodução social e das relações de dependência.

Esse quadro fica mais claro quando atentamos às duas instâncias que retêm a atenção de Bourdieu: o mercado da produção econômica e o mercado dos bens culturais. Entram em cena, nesse

²³⁹ Para um comentário sobre a gênese e aplicação da noção de campo, referido à discussão sobre o campo da produção artística, cf. o capítulo 3 “La théorie des champs. Etudes de cas”, do livro de Louis Pinto, intitulado *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Paris : Éditions Albin Michel S.A., 2012, p. 85-118.

ponto da análise, não apenas as condições do processo de objetivação que vão atuar sobre o funcionamento da economia e da cultura. O que nos parece central nesse momento é a própria constituição da riqueza e da cultura enquanto *capitais*, ou seja, a maneira pela qual a riqueza e a cultura, no interior dos seus campos específicos, se constituem enquanto “energia social” objetivamente acumulada e “enquanto instrumento de apropriação do equipamento institucional”²⁴⁰, desigualmente distribuído. Energia social acumulada, instrumento desigualmente distribuído que permite uma apropriação desigual dos lucros institucionais – eis uma definição sucinta, mas norteadora que Bourdieu nos oferece da noção de *capital*²⁴¹.

Ao nos fazer voltar os olhos para a constituição de diferentes capitais, Bourdieu analisa esse processo sob dois ângulos privilegiados: a riqueza e a competência cultural. Numa determinada sociedade, para que a riqueza se torne capital, é preciso que ela esteja relacionada a um campo econômico, “cuja constituição é inseparável do desenvolvimento de um corpo de agentes especializados, dotados de interesses específicos”²⁴². Assim, trata-se de condicionar a formação do capital ao fortalecimento de uma classe particular de agentes, cuja existência se singulariza pelo exercício especializado de transações comerciais, num espaço objetivo e congruente com suas práticas, espaço que anuncia a formação do *mercado*. Os interesses dos agentes, no interior desse novo espaço, também mudam de forma e passam a se mostrar sem disfarces, como puros interesses econômicos movidos por cálculos racionais. Quando o campo econômico se encontra constituído nas formações sociais diferenciadas, o interesse propriamente econômico não precisa recorrer a disfarces eufemizados, fundados na moral da honra e da confiança, não precisa negar-se enquanto interesse, mas pode se apresentar em sua nudez como simples interesse econômico.

²⁴⁰ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 123, juin 1976.

²⁴¹ As diferenças que marcam os dois modos de dominação se definem e se articulam, num primeiro momento, pela oposição entre o caráter *pessoal* e o *objetivo/institucional* da dominação, e, num segundo momento, é focalizado o estatuto do tempo: um tempo pontual e descontínuo, de um lado, um tempo enquanto duração e repetição, de outro. No entanto, conforme nos aproximamos do núcleo da análise, apreendemos a oposição com outro alcance, a partir do critério estabelecido pelo advento do capitalismo enquanto forma de sociedade. A objetivação de que fala o sociólogo passa a significar a formação do capital em diferentes campos sociais. Sendo assim, a oposição se estabelece entre o exercício da dominação em sociedades pré-capitalistas, de um lado, e em sociedades capitalistas, de outro. Bourdieu traça esse quadro de maneira contundente: “As sociedades pré-capitalistas ou protocapitalistas se distinguem das sociedades capitalistas no fato de que o capital é naquelas muito menos objetivado (e codificado) do que nas sociedades capitalistas e muito menos inscrito em instituições capazes de assegurar sua própria perpetuação e de contribuir pelo seu funcionamento para a reprodução das relações de ordem que são constitutivas da ordem social. Segue-se que, nessas sociedades, o problema da perpetuação das relações sociais e, em especial, das relações sociais de dominação, coloca-se de maneira particularmente dramática: como é possível dominar alguém [tenir quelqu’un] duravelmente? Como é possível instaurar relações de trabalho, de troca, etc., e, em particular, relações dissimétricas de dominação que sejam capazes de se perpetuar duravelmente, para além dos limites da vida daqueles que essas relações engajam?”. BOURDIEU, P. Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 105, p.8-9, décembre 1994.

²⁴² BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v 2, n. 2-3, p. 123, juin 1976.

Como indicado, um vetor importante desse processo de objetivação é a ruptura do isolamento em vista da integração das instâncias de comercialização dispersas, de modo a criar uma instituição como o *mercado*, espaço próprio das práticas interessadas e dos cálculos racionais, que deve se erigir como a forma dominante das transações entre os homens. Espaço homogêneo e unificado, o mercado consegue impor sua homogeneização àqueles que se situam no seu domínio, por meio do estabelecimento de leis e padrões fixos para a produção, a compra e a venda dos produtos que nele circulam. O mercado assim constituído dispensa a moeda da confiança pessoal e passa a adotar critérios que se querem neutros e objetivos, tais como a lei da oferta e da procura, a forma jurídica do contrato que vincula a força de trabalho ao proprietário dos meios de produção, em suma, um conjunto de regras objetivamente formuladas que regula as relações e torna as mercadorias comparáveis e equivalentes, ou seja, destinadas à troca.

Em linhas gerais, essas são algumas das condições presentes no processo de objetivação que inaugura as sociedades modernas. Ora, é justamente o contrário que se passa nas economias antigas, tanto no mundo clássico quanto na cabila antiga, pois nenhuma delas chega a formar uma *instituição econômica*. Desprovidas de mecanismos objetivos, como essas economias funcionam? As análises empíricas que Bourdieu empreende mostram que as relações mercantis, numa formação social como a cabila antiga, são permeadas por estratégias de honra, e as transações comerciais são realizadas com base no crédito pessoal, na confiança que cada agente traz em si como uma insígnia. A moeda desse “mercado tradicional” não é, de maneira preponderante e generalizada, o frio equivalente geral de matéria metálica; nele é aceita a moeda das qualidades e virtudes mais singulares da pessoa. Sobre as transações comerciais dos homens da cabila, Bourdieu observa que:

A confiança da qual gozam, as relações que eles podem mobilizar, permite-lhes “ir ao mercado com o seu rosto, seu nome, sua honra como única moeda”, ou seja, as únicas coisas que podem, nesse universo, tomar o lugar da moeda, e mesmo de “apostar” [parier] (no sentido de empreender) que eles tenham ou não tenham. Leva-se em conta, ao menos tanto quanto a riqueza e o pagamento [solvabilité] as qualidades estritamente ligadas à pessoa, das quais se diz que ‘elas não podem ser nem emprestadas, nem tomadas de empréstimo’²⁴³.

No domínio das relações econômicas, a objetivação altera substancialmente a natureza das relações sociais e dos interesses dos homens, expulsa a confiança e a boa fé, dissolve a perenidade dos vínculos pessoais que existiam antes da transação econômica e subsistiam a ela. A objetivação

²⁴³ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v 2, n. 2-3, p. 123, juin 1976.

do campo econômico ou, se quisermos, o processo de formação do capital torna possíveis as “estratégias racionais do *self-regulating market*”²⁴⁴, nas quais se apagam os traços de personalidade, de modo que as relações entre os homens passam a ser mediadas pelas relações entre coisas (as mercadorias) e, sobretudo, a partir da mercadoria que se impõe como equivalente geral, isto é, o dinheiro²⁴⁵.

Uma transformação parecida ocorre no domínio das competências culturais, submetidas a um imperativo de natureza semelhante: impelidas, pelo processo de objetivação, a romper com a dispersão, a difusão, a heterogeneidade e a dependência pessoal, as competências culturais de uma formação social moderna passam por uma metamorfose que as torna *capital* cultural, compreendido como conjunto de conhecimentos objetivamente constituído e institucionalmente controlado.

Bourdieu nos apresenta duas maneiras decisivas pelas quais essa objetivação se processa: trata-se da *escrita* e da *formação de sistemas de ensino*. De um modo geral, o advento da escrita e da cultura letrada faz com que o patrimônio cultural de uma sociedade se desvincilhe daquelas figuras tradicionais nas quais ele se encontra depositado. A escrita se opõe, no caso mais nítido, às tradições orais geralmente vinculadas à pessoa do poeta, do ancião sábio ou da figura religiosa, responsáveis por difundir e manter vivos os preceitos tradicionais de uma comunidade. Seja como for, a conservação da cultura numa fase anterior à escrita repousa sobre sustentáculos frágeis, cuja duração, sempre vacilante, é dependente daqueles que são o seu suporte físico. Quando esse patrimônio se materializa na escrita, rompe-se sua ligação necessária à figura de uma pessoa em particular, adentra o tempo das coisas perenes, conquista o futuro e se faz objetivamente comunicável entre os homens.

Se o advento da cultura escrita é um fenômeno de relevância indiscutível, nada se compara à formação dos sistemas de ensino, pois a objetivação que tal sistema engendra é ainda mais completa e implacável²⁴⁶. Por seu intermédio, os conhecimentos são submetidos a uma classificação e a uma hierarquização, pois se trata de decidir o que é digno de ser transmitido às gerações futuras, para uma determinada formação social e num determinado tempo histórico. A partir de tais diretivas, os conhecimentos passam por um processo de organização e padronização para que sejam trabalhados e

²⁴⁴ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 124, juin 1976.

²⁴⁵ No que diz respeito à formação do campo econômico, Bourdieu segue à risca a referência das análises de Marx no *Capital*, Livro I, capítulo 2 e 3, quando o pensador alemão apresenta as condições objetivas que o capital supõe para se desenvolver e se generalizar, fundando o modo de produção de uma sociedade. *Principes d'une critique de l'économie politique*. In: *Oeuvres*. I. Paris: Gallimard, Pléiade, p. 210.

²⁴⁶ Sobre esse tema, vale a pena consultar a introdução “Os sistemas escolares” de Fernando de Azevedo à obra *Sociologia educacional: introdução ao estudo dos fenômenos educacionais e de suas relações com os outros fenômenos sociais*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 2ª ed., 1951, p. 179-184 e 217-21.

transmitidos metodicamente ao longo de séries e etapas, segundo correntes cronológicas, sistemas de pensamentos, etc. As tarefas de sistematização dos conhecimentos supõem, por sua vez, a formação de um corpo especializado e objetivamente selecionado – o corpo docente –, responsável, em larga medida, pela execução dos métodos de seleção e avaliação dos estudantes, e, ainda mais importante, pelo cultivo do reconhecimento do valor da cultura legítima. Com o avanço do processo de institucionalização da educação, o sistema de ensino se consolida como uma instância fundamental da produção e da reprodução da sociedade, exercendo influência direta sobre as suas diversas instâncias: o mercado de trabalho, o mercado cultural, a produção científica, as posições de direção no poder político, etc. Imensa máquina cognitiva produtora e unificadora do social, o sistema de ensino é um sistema de poder: poder de recrutar aqueles que, fora dele, reconhecem sua legitimidade autoevidente; poder de consagrar a cultura legítima da qual ele se torna mandatário; poder de incluir e excluir, poder de engendrar representações sobre o futuro que conduzem à aceitação do destino como *amor fati*; poder de certificar aqueles que, saídos dele com as credenciais necessárias, virão a ocupar determinadas posições no mundo do trabalho e na estrutura do poder.

Solicitado, de maneira conflituosa, por demandas técnicas e sociais, o sistema de ensino atende às exigências do campo da produção econômica e guarda, por um lado, uma relação direta com os diferentes postos no universo do trabalho: sua *função técnica* consiste em garantir, pelas sanções que detém o poder de aplicar, a formação de um número de sujeitos dotados dos conhecimentos e competências requeridas no exercício de suas atribuições profissionais. Ainda que necessário, esse aspecto não é o mais importante, pois, mais do que preencher as fileiras do mercado de trabalho, o sistema de ensino é convocado a desempenhar uma *função social* mais expressiva, que o define mais especificamente como um sistema de poder. É sua função social que autoriza o sistema de ensino a classificar e hierarquizar os bens culturais, a estipular, enaltecer e infundir nos sujeitos os traços, os limites e as disposições da cultura legítima, e, sobretudo, a transformar diferenças culturais de origem (o capital cultural herdado) em diferenças objetivas e mensuráveis, isto é, capital cultural institucionalizado (*título escolar*)²⁴⁷.

Essas mediações objetivas do universo escolar que apenas indicamos – a sistematização dos conhecimentos e a formação de um corpo especializado nas tarefas educacionais – representam por si mesmas uma transformação sem precedentes. Mas não resta dúvida de que o símbolo maior desse processo de objetivação está no papel que os títulos escolares passarão a desempenhar nas sociedades

²⁴⁷ Do ponto de vista da relação entre sistema de ensino e sistema de produção, indicar o artigo de Bourdieu que trata dessa questão: *Le titre et le poste: rapports entre le système de production et le système de reproduction. Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, (2), mars 1975.

modernas. Controlados e distribuídos pela instituição escolar, os títulos mudam, definitivamente, a feição das relações de dominação. Impondo-se como detentora dos títulos, a escola homogeneiza e unifica o mercado das capacidades culturais, regulariza e credencia os possuidores de títulos, tornando-os sujeitos homogêneos e substituíveis no interior do mercado cultural. Assim como o mercado econômico teve que ser unificado e objetivado para a riqueza circular livremente nele enquanto capital, o mercado das capacidades culturais também lida com o mesmo imperativo, ou seja, facilitar a circulação do capital cultural pela redução de obstáculos que poderiam travar seu desenvolvimento, como a dispersão no tempo e no espaço, a dependência pessoal e a heterogeneidade que caracterizam os saberes no período prévio à sua institucionalização. Assim:

O título escolar, como a moeda, tem um valor convencional, formal, juridicamente garantido, portanto livre das limitações locais (com a diferença do capital cultural não escolarmente certificado) e das flutuações temporais: o capital cultural que ele garante, de algum modo, de uma vez por todas não têm necessidade de ser continuamente provado²⁴⁸.

Como se observa, os efeitos da objetivação dos títulos escolares supõem, como condição de possibilidade, a ação fundadora do sistema escolar. Este deve criar as condições do mercado cultural para que os sujeitos possuidores de títulos semelhantes sejam intercambiáveis, e para que, em condições homogêneas, eles possam reconverter seu investimento de tempo e trabalho, materializado e certificado pelo título, em moedas de outra natureza. Assim como uma moeda, pura abstração de relações sociais complexas, o título escolar se metamorfoseia e dá acesso a outras fontes da energia social: posições sociais e políticas, bens econômicos e culturais, prestígio, reconhecimento e poder.

A partir de então, as relações de poder e de dependência não se estabelecem mais diretamente entre pessoas, elas se instauram, na objetividade mesma, entre instituições, ou seja, entre títulos socialmente garantidos e postos socialmente definidos²⁴⁹.

A autoridade, então, se descola dos atributos da pessoa (honra, graça, influência), que compunham um patrimônio personificado e intransferível, para se instalar na materialidade do título, credencial objetivamente definida e juridicamente garantida²⁵⁰ que legitima de maneira duradoura e incontestável a “posse” de conhecimentos, técnicas, competências e disposições. Num certo sentido,

²⁴⁸ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 125, juin 1976.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 125.

²⁵⁰ O direito consagra simbolicamente, “por um registro que eterniza e universaliza o estado da relação de forças entre os grupos e as classes que produz e garante praticamente o funcionamento desses mecanismos”. (*Ibid.*, p. 125).

podemos ler o controle dos títulos pelo sistema escolar como um *processo de desincorporação*: os princípios de dominação são desincorporados e não precisam mais se veicular pelo corpo dos indivíduos mortais, que são seus suportes biológicos, e passam a funcionar em relação ao corpo místico e perene da instituição. Corpo de natureza mais duradoura, que impõe sua legitimidade pela sua mera existência, a instituição escolar delimita e protege o espaço onde o saber legítimo se elabora, ato pelo qual a escola rebaixa, simultaneamente, outras formas de conhecimento convencionais que se fazem à distância dela.

É por isso que, dentre todas as transformações que o sistema escolar impulsiona, a mais decisiva é sua capacidade de desencadear o processo de *alquimia social*, pelo qual o sistema escolar desconsidera as diferenças do processo de aculturação e torna, pela atribuição de títulos, diferenças de fato em diferenças de direito, desigualdades em mérito. O título nada mais é, nesse sentido, que a abstração da história do processo de aculturação dos agentes, um certificado que traz consigo o esquecimento do passado e da diferença de trajetórias, com a vantagem de se colocar fora do alcance de contestação. O título tem o poder de certificar algo como incontestável, pois aquele que o adquiriu não precisa mais se submeter a provas reiteradas de sua validade. Recoberto pelos trajes de objetividade, o título se coloca como prova cabal da competência daquele que o detém; em síntese, ele é, em larga medida, um reconhecimento oficial de dons naturais e méritos individuais²⁵¹.

Se o título desempenha tamanho papel, é porque ele encontra respaldo numa instância superior de poder que garante o seu estatuto e sentido: trata-se do Estado moderno. Não está em nosso alcance reconstituir em detalhes o longo e complexo processo de formação histórica dessa instância, e, por isso, limitamo-nos a apontar que a emergência e a consolidação do Estado fornecem as condições e as garantias necessárias tanto para o funcionamento da riqueza como capital quanto para a transformação da competência cultural em capital cultural institucionalizado (título)²⁵². O

²⁵¹ Teremos ocasião, na sequência deste trabalho, de focalizar de maneira um pouco mais detida os bastidores da instituição escolar, detentora do monopólio do exercício da violência simbólica nas sociedades modernas. Por ora, nossos comentários sobre a escola anunciam mais e explicam menos do que deveriam. Conscientes disso, cabe-nos aqui informar ao leitor que no próximo item deste capítulo vamos privilegiar essa discussão.

²⁵² Sobre as relações do Estado moderno com a formação dos sistemas de ensino, remetemos ao livro de André Petitat. *Produção da escola/produção da sociedade: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente*. Trad. Eunice Gruman. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994. Conferir, em especial, o capítulo 5 “O surgimento dos sistemas escolares estatais: premissas e contradições”, pp. 141-149. A ideia principal que o autor nos apresenta sobre essa questão se resume no seguinte parágrafo: “a possante renovação do pensamento pedagógico na segunda metade do século XVIII está impregnada pela ideia de Estado. A estatização supõe uma certa centralização e uma abordagem global dos problemas educativos. Bom número dos planos de reforma formulam proposições de instrução pública abrangendo todos os graus de ensino. Esta abordagem globalizante se opõe às abordagens parciais do Antigo Regime que refletem a dispersão das instâncias educativas. As preocupações propriamente pedagógicas, culturais e religiosas sobre o futuro da nação, nas suas dimensões política, social e econômica. Ao Estado educador é confiado um papel regenerador, civilizador e moralizador”. (Ibid, p. 146).

Estado está no topo do processo que organiza, concentra e garante a estabilidade das regras que permitem a conversão das diferentes espécies de capital. Quando pensamos no que subjaz a essa nova orientação do Estado moderno, é inevitável atentarmos às linhas de forças que o gestaram: de um lado, o modo de reprodução fundado nos valores da linhagem e da nobreza de sangue representado pelos resquícios da “*maison du roi*”; de outro, as tendências crescentes do funcionalismo burocrático, que busca se afirmar pela imposição de um novo parâmetro legítimo de formação, que credencia o acesso às posições de poder não mais pela posse de títulos nobiliários, mas pela posse de títulos escolares. Assim, na base do advento do Estado moderno está não apenas a ruptura com os valores transcendentais e religiosos que, outrora, marcaram os Estados monárquicos sob o Antigo Regime, mas um gesto radical de desnaturalização dos seus fundamentos. É isso que Bourdieu nos dá a ver numa passagem lapidar:

A história das sociedades europeias é muito profundamente marcada pelo desenvolvimento progressivo, no centro do campo do poder, de um *modo de reprodução de componente escolar*, cujos efeitos vemos inicialmente no campo do poder com a passagem da lógica dinástica da “*maison du roi*”, fundada sobre um modo de reprodução familiar, para a lógica burocrática da razão de Estado, fundada sobre um modo de reprodução escolar. Um dos fatores dessa evolução é o conjunto de contradições e dos conflitos nascidos da coexistência, no seio do Estado dinástico, *de duas categorias de agente*, o rei e sua *maisonnée*, de um lado, os funcionários do rei, de outro, ou seja, de dois modos de reprodução e de dois poderes, um poder herdado e hereditariamente transmissível pelo sangue, portanto, fundado sobre a natureza (com o título nobiliário), e um poder adquirido e vitalício, fundado sobre o “dom” e o “mérito” e garantido pelo direito (título escolar). O processo de desfeudalização que conduz do Estado dinástico ao Estado burocrático pode ser descrito como um processo de desnaturalização, uma ruptura progressiva dos vínculos naturais, das lealdades primárias de base familiar. O Estado moderno é, em primeiro lugar, *antiphysis* e a lealdade para com o Estado supõe um corte de todas as fidelidades originárias²⁵³.

Como se apreende nas linhas acima, o Estado moderno lidou com uma oposição dilacerante entre dois modos de reprodução que aspiravam à legitimidade do seu poder: um fundado no privilégio do sangue e outro no mérito do talento e do esforço. É verdade que esse conflito não foi propriamente dirimido no interior do Estado moderno e é possível apontar a reconfiguração da lógica do privilégio na sociedade secularizada, que pôs abaixo o sistema de valores aristocráticos²⁵⁴. Mas a

²⁵³ BOURDIEU, P. Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 105, p.10, décembre 1994.

²⁵⁴ Sai de cena uma nobreza de sangue para se formar, doravante, uma “nobreza de Estado”, amplamente constituída, no caso da sociedade francesa, pelos estabelecimentos de ensino da elite intelectual, econômica e política, ou seja, as *Grandes Ecoles*. Daí toda a relevância da obra *La noblesse d'Etat: grandes écoles et esprit de corps*, na qual Bourdieu acompanha a metamorfose dos princípios aristocráticos no seio da sociedade burguesa, fundada pela Revolução de 1789.

representação que sai engrandecida desse processo é certamente aquela que faz dos títulos escolares um mecanismo mais conforme a critérios objetivos e controláveis, menos dependente dos valores da linhagem, em suma, menos natural. Se geralmente é dito que na modernidade nos encontramos no “domínio da objetividade”, não podemos ignorar o papel do *direito* enquanto instância que, além de deter o poder de aplicar sanções, acrescenta sua força simbólica aos mecanismos institucionais do mercado de produção (economia) e do mercado de reprodução (sistema de ensino), e cuja singularidade consiste em dispensar o uso declarado da força.

O direito não faz senão consagrar simbolicamente, por um registro que eterniza e universaliza, o estado da relação de forças entre os grupos e as classes que produz e garante praticamente o funcionamento desses mecanismos. Por exemplo, ele registra e legitima a distinção entre a função e a pessoa, entre o poder e o seu detentor, ao mesmo tempo em que a relação que se estabelece num dado momento do tempo entre os títulos e os postos (em função do bargaining power dos vendedores e dos compradores de força de trabalho qualificada, ou seja, escolarmente garantida) e que se materializa numa distribuição determinada de lucros materiais e simbólicos atribuídos aos detentores (ou não detentores) de títulos²⁵⁵.

Note-se bem: o direito não é o núcleo da ideologia, não é, como em Marx, listado como uma de suas principais expressões, desfrutando do poder de inverter o real, de fazê-lo aparecer diferente do que é. Se ele gera um efeito de legitimação da ordem estabelecida é porque, de um lado, ele impõe o *reconhecimento* dos mecanismos institucionais (no campo da produção e da reprodução), que operam tacitamente por meio de uma violência invisível, e, de outro, impõe significados e sentidos que conformam a percepção que os agentes têm do mundo social. É precisamente nisso que consiste a força simbólica do direito: não tanto no poder de aplicar punições, de impedir, de cercear, de limitar os homens, em suma, no seu aspecto negativo, mas no fato de *fazer reconhecer* a necessidade e a legitimidade das leis, normas, representações e valores que sustentam a ordem social.

Depois de pontuar os vetores do processo de objetivação (escrita, sistema de ensino, títulos escolares, Estado e direito), podemos voltar ao nosso paralelo original a fim de entender com maior alcance a razão da predominância da violência simbólica nas economias pré-capitalistas. Nos universos tradicionais, onde não se dispõem de mecanismos objetivos generalizados, isto é, de mediações institucionais que alicerçam a vida social, a dominação se exerce de forma elementar, de pessoa a pessoa, e para não desencadear um uso declarado e brutal da violência física, as relações de dependência nessas formações sociais vão exigir o recurso à violência simbólica. Num espaço em

²⁵⁵ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 125, juin 1976.

que a riqueza ainda não se constituiu enquanto capital e onde os interesses não encontraram condições de possibilidade para se efetivar enquanto interesses puramente econômicos, as relações econômicas precisam se dissimular como relações encantadas, pelas quais elas “se fazem desconhecer para se fazer reconhecer”²⁵⁶. É da própria natureza da economia tradicional que, em larga medida, advém a necessidade da violência simbólica.

Se a economia pré-capitalista é o lugar por excelência da violência simbólica, é porque as relações de dominação não podem ser instauradas nela, mantidas e restauradas senão com o preço de estratégias que, sendo expressamente orientadas para o estabelecimento de relações de dependência pessoal, devem, sob pena de se aniquilar traindo abertamente sua verdade, se travestir, se transfigurar, numa palavra, se eufemizar²⁵⁷.

Embora estruturante, a violência simbólica não opera exclusivamente nas sociedades tradicionais. Nestas, como nas sociedades modernas, a violência aberta e a violência velada coexistem sem contradição, como “meios substituíveis de cumprir a mesma função”²⁵⁸. O que determina o emprego mais preponderante de uma ou outra é o estado das relações de força, que pode fazer um uso mais intensivo de uma delas, caso as condições do exercício direto e brutal da violência se encontrem ou não socialmente constituídas e autorizadas.

Se é verdade que, nas sociedades tradicionais, as relações de força que remetem a interesses econômicos não deixam de existir (como, por exemplo, a relação da *dívida*), a peculiaridade da dominação tradicional elementar é apagar os traços que distinguem o material do simbólico, fundamentando a relação interessada na moralidade da virtude e da honra. Apesar da oposição aparente, tanto o *dom* quanto a *dívida* (na qual o aspecto material da submissão de uma pessoa a outra é mais evidente), recorrem a disfarces, dissimulando-se e simulando relações desinteressadas. É por isso que um e outro acabam confluindo na mesma direção, embora convivam lado a lado sob a aparência de dicotomia: tanto de um lado quanto de outro temos “o dom ou a dívida, as obrigações abertamente econômicas da dívida ou as obrigações ‘morais’ e ‘afetivas’ criadas e mantidas pela troca, em suma, a violência aberta (física ou econômica) ou a violência simbólica como violência censurada e eufemizada, ou seja, desconhecida e reconhecida”²⁵⁹.

²⁵⁶ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 127, juin 1976.

²⁵⁷ Ibid., p. 127.

²⁵⁸ Ibid., p. 128.

²⁵⁹ Ibid., p. 127.

Tendo em vista a dissimulação da violência, compreende-se por que nas formas sociais tradicionais são as relações de generosidade (relações envolvendo troca de dons ou o *potlatch*) as mais predispostas a atuar como violências simbólicas. Nessas relações, o fundamento da autoridade e da dependência que liga uma pessoa a outra é de natureza pessoal. Trata-se, à primeira vista, de uma dependência gratuita, pois uma pessoa se submete a outra sem que o saiba, sem conhecimento de causa e sem que esse vínculo lhe pareça uma violência. Ela se põe e é posta sob o domínio de outrem devido a qualidades totalmente pessoais que o outro apresenta, como a graça, o carisma e a honra. Qualidades que, vale enfatizar, são os atributos mais profundos da pessoa, raros e singulares, e, por isso, intransferíveis.

Se, como observa Bourdieu, o *potlatch* chama tanto a atenção dos antropólogos, é porque ele estabelece uma relação generosa, na qual o reino dos interesses puramente econômicos (e mesmo dos interesses *tout court*) é posto em suspenso. O *potlatch* faz da relação entre doador e receptor (o qual, no fundo, é também um doador) uma relação que encontra em si mesma sua razão de ser. A troca não aponta para uma finalidade fora de si: dá-se um dom para dá-lo, a satisfação é pura e não interessada em algo externo à própria troca. Sob outro aspecto, o que faz o valor do dom não é tanto o objeto dado, quanto a *maneira* pela qual ele é ofertado ao outro. A máxima cabida que Bourdieu capta não deixa dúvida: “a maneira de dar vale mais do que aquilo que se dá”²⁶⁰, e mais valorizado é o trabalho para dar uma forma ao dom do que o próprio dom. Ora, o que revela o primado da maneira sobre o objeto ou, se quisermos, da forma sobre o conteúdo? A pergunta de Bourdieu também poderia ser: qual o interesse do desinteresse²⁶¹? Trata-se, com efeito, de uma denegação prática pela qual é possível manter o outro submetido a si, numa relação assimétrica de poder. Apreendido desse ângulo, o dom é:

[...] o trabalho necessário para colocar formas [mettre des formes], para fazer da maneira de agir e das formas exteriores da ação a denegação prática do conteúdo da ação e assim transformar simbolicamente a troca interessada ou simples relação de força numa relação realizada “para a forma” [pour la forme] e “nas formas” [dans

²⁶⁰ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 130, juin 1976.

²⁶¹ Encaminhamos assim as interrogações porque, na sequência desse trabalho, veremos que uma das marcas mais fundamentais da violência simbólica no espaço dos estilos de vida das classes sociais consiste justamente em subordinar a *função* à *forma*. Como nos mostram as análises da *Distinction: critique sociale du jugement*, o primado da forma é o traço essencial que define, na sociedade francesa secular, a cultura dominante e as disposições culturais legítimas nas suas mais diversas expressões: arte, alimentação, vestuário, esporte, etc. Mais importante ainda é apontar que, na raiz do primado da forma (das maneiras distintas), nesse domínio da cultura que nos aparece como o mais “desinteressado”, está uma denegação prática da função, do objeto e do trabalho. Por aí entrevemos a brecha pela qual a violência simbólica, longe de se extinguir em sociedades altamente objetivadas/institucionalizadas, voltará a desempenhar um papel central na conservação das estruturas sociais e cognitivas.

les formes], ou seja, pelo respeito puro e desinteressado dos usos e das convenções que o grupo reconhece²⁶².

O caso empírico evocado por Bourdieu é esclarecedor. Analisando a máxima cabila “somos ricos para dar aos pobres”, o sociólogo se situa para além das representações que os sujeitos se dão, e reconhece em tal máxima mais um caso exemplar de denegação prática que colabora para manter a submissão de homem a homem:

Possuímos para dar. Somos “ricos para dar aos pobres”, como dizem os cabilas. Forma exemplar de denegação: porque possuímos também ao dar (um dom que não é restituído cria um vínculo durável, uma obrigação, limitando a liberdade do devedor que é condenada a uma atitude pacífica, cooperativa, prudente); porque, na ausência de toda garantia jurídica e de toda força de coerção externa, uma das únicas maneiras de dominar alguém [“tenir quelqu’un”] duravelmente consiste em fazer durar uma relação dissimétrica tal como a dívida; porque a única posse reconhecida, legítima, é aquela da qual nos asseguramos ao nos desapossar [déposséssant], ou seja, a obrigação, o reconhecimento, o prestígio ou a fidelidade pessoal²⁶³.

É verdade que o vínculo fundado numa dívida de gratidão ou de reconhecimento tem uma tessitura frágil e custosa; ele obriga aquele que se encontra numa posição superior a manter-se atado à moralidade do grupo que reverencia a honra, a manter-se íntegro e incorruptível, a dar bom exemplo, a ser generoso com o outro que contraiu uma dívida consigo²⁶⁴. Mas o que importa, nesse caso, é que, para além de todos os custos e da fragilidade da obra, a dominação encontrou

²⁶² BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 130, juin 1976.

²⁶³ *Ibid.*, p. 130.

²⁶⁴ Sobre os custos da violência simbólica na sociedade cabila, Bourdieu esclarece: “A dominação doce é muito mais custosa para aquele que a exerce – e não apenas economicamente. As tarefas tais como aquelas do tamen, ‘responsável’ ou ‘fiador’ que representava seu grupo (thakharrubth ou adhrum) nas reuniões da assembleia dos homens e em todas as circunstâncias solenes (recebendo, por exemplo, a parte de seu grupo durante a thimechret) não eram nem um pouco disputadas nem invejadas, e não era raro que as personagens mais influentes e mais importantes de seu grupo recusassem essa função ou pedissem, rapidamente, para serem substituídas: as tarefas de representação e de mediação que incumbiam ao tamen exigiam, com efeito, muito tempo e muito esforço. Aqueles que o grupo credita com o nome de ‘sábios’ ou de ‘grandes’ e que, na ausência mesma de todo mandato oficial, se encontram investidos de uma espécie de delegação tácita da autoridade do grupo, se devem [se doivent] (como se diz para exprimir a obrigação acerca de si mesmo que implica uma alta ideia de si mesmo) lembrar continuamente o grupo dos valores que ele reconhece oficialmente, tanto por sua conduta exemplar quanto por suas intervenções expressas: são eles que, quando veem duas mulheres de seu grupo prestes a discutir por querelas, devem separá-las e mesmo bater nelas (se se trata de viúvas ou se os homens que são responsáveis por elas são desprovidos de autoridade) ou lhes infringir uma multa; são eles que, no caso de conflito grave entre membros do seu clã devem lembrar uns e outros da sabedoria, o que nunca acontece sem dificuldade e, às vezes, perigo; são eles que, em todas as situações de natureza a levar um conflito entre os clãs (em caso de crime, por exemplo), se reúnem em assembleia, com o marabuto, para reconciliar os antagonistas; é a ele que incumbe a tarefa de proteger os interesses dos pobres e dos clientes, de lhes fazer dons na ocasião das coletas tradicionais (para a thimechret, por exemplo), de lhes enviar comida durante as festas, de dar ajuda às viúvas, de assegurar o casamento dos órfãos, etc. *Ibid.* p. 129.

justificação e legitimidade, construídas pela metamorfose da violência aberta em violência simbólica. Uma vez compreendido o seu modo de proceder, sua definição já não é mais segredo:

A violência simbólica, violência doce, invisível, desconhecida como tal, tanto escolhida quanto sofrida, aquela da confiança, da obrigação, da fidelidade pessoal, da hospitalidade, do dom, da dívida, do reconhecimento, da piedade, de todas as virtudes que, numa palavra, honra a moral da honra, se impõe como o modo de dominação mais econômico porque mais conforme à economia do sistema²⁶⁵.

Entretanto, a força da violência simbólica não vem apenas da conformidade que ela manifesta com a economia tradicional, ou melhor, ela não responde a uma necessidade apenas econômica. Se a violência simbólica é a dissimulação do econômico pelo simbólico, é porque aquela sociedade busca se representar, na totalidade das suas relações, como *legítima*, fundando suas relações de dependência e de poder no reconhecimento dos agentes. Como a força não engendra legitimidade, a violência simbólica não pode se contentar com a imposição de uma ordem social pelo medo ou pela violência crua²⁶⁶; ao contrário, ela busca se afirmar como uma *potência produtora de legitimação*, que visa apagar das relações sociais os seus traços de arbitrariedade e violência. Sendo assim, ela supõe um vínculo tácito de cumplicidade entre dominantes e dominados, que, a partir de suas posições e representações, são convocados a tomar parte de um processo social de alquimia.

A “alquimia social” é uma expressão cunhada por Bourdieu para designar o processo que impulsiona a passagem da força e da arbitrariedade à legitimidade e ao reconhecimento. O operador dessa passagem, no caso da sociedade cabila tradicional, é a dissimulação do capital econômico em capital simbólico, pois esse processo transforma “relações arbitrárias em relações legítimas, diferenças de fato em distinções oficialmente reconhecidas”²⁶⁷. Há que se enfatizar que esse processo somente funciona porque “como a magia, é um empreendimento coletivo”²⁶⁸, e, nesse sentido, somos impedidos de identificar enganadores e/ou enganados. Nesse universo, não há intenção declarada ou atitude consciente movendo os agentes, mas tão somente adesão a um jogo social complexo, no qual o que está em jogo (o *enjeu*) é a produção de consentimento, e, principalmente, de mais adesão ao jogo: a adesão tem que se alimentar de adesão sob a forma de valores e crenças que reforçam o

²⁶⁵ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 128, juin 1976.

²⁶⁶ Nas palavras de Bourdieu: “Nenhum poder pode se contentar de existir enquanto poder, isto é, enquanto força nua desprovida de toda justificação, numa palavra, arbitrária, e deve, portanto, se justificar a existir e existir como existe”. BOURDIEU, P. *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Éditions de Minuit, 1989, p. 377.

²⁶⁷ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 130-131, juin 1976.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 131.

sentido da própria adesão²⁶⁹. Nesse jogo, cada um encontra a representação que, em alguma medida, lhe satisfaz. Assim,

[...] o camponês que trata seu khames como um associado porque esse é o costume e porque assim o quer a honra, engana a si mesmo, porque ele não pode obedecer ao seu interesse senão pela forma eufemizada que a moral da honra lhe dá, assim como engana o seu khames; e este não solicita senão a entrar, com a cumplicidade de todo o grupo, na ficção interessada que uma representação honorável de sua condição lhe oferece²⁷⁰.

Ao se revestir sob a forma do jogo, o grande mérito da violência simbólica é não deixar traços de arbitrariedade, fornecer aos agentes uma representação adequada de si, ensejar uma percepção do mundo como evidência, de modo a se fazer esquecer enquanto violência. Nesse mundo social tradicional, em que as instituições não estão constituídas e o exercício da dominação se dá de pessoa a pessoa, o trabalho no nível das disposições dos agentes é a pedra angular da socialização que sustenta a ordem social. Sem poder se fiar no trabalho e na imposição quase automática das instituições, as sociedades tradicionais estão fadadas a uma reconstrução contínua das relações de dependência, ao cultivo incessante do reconhecimento dessas relações. Isso quer dizer que:

[...] os mecanismos que asseguram a reprodução dos *habitus* conformes fazem aqui parte integrante de um aparelho de produção que não poderia funcionar sem eles. Os agentes não se submetem duravelmente uns aos outros, não apenas pais e filhos, mas credor e devedor, senhor e khammes, senão pelas disposições que o grupo lhes inculca e reforça continuamente e que tornam impensáveis práticas que a economia desencantada do ‘interesse totalmente nu’ fará aparecer como legítimas ou como evidentes²⁷¹.

²⁶⁹ Levar a problemática da dissimulação para o registro do jogo tem muitas implicações. No que se refere ao aspecto metodológico, a mudança é nítida: “Falar do que está em jogo [parler d’enjeu] é abandonar a lógica mecanicista da estrutura pela lógica dinâmica e aberta do jogo e se obrigar a levar em conta, para compreender cada nova jogada, toda a série de jogadas anteriores”. BOURDIEU, P. *Stratégies de reproduction et modes de domination. Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 105, p. 5, décembre 1994. À parte a questão do método, podemos também destacar a tentativa de Bourdieu para atenuar os aspectos voluntários e conscientes que levam os agentes a agir de forma dissimulada. Com isso, não se coloca em primeiro plano a ingenuidade dos agentes, mas afirma-se, tão somente, que o mundo social não é algo transparente que se dá aos sujeitos e sobre o qual os sujeitos têm pleno controle. O jogo, por outro lado, retira da relação a “seriedade” dos cálculos, dando a ver que, nesse domínio, o que mais conta são as crenças e os sentidos que nos fazem querer o jogo e a permanecer nele. Enquanto jogo, o processo de dissimulação se mostra também fundado em princípios arbitrários que não possuem nenhuma necessidade em si, nenhum caráter definitivo, em suma, eles não apontam para nenhum processo social incontornável. Ao contrário, seus princípios são convenções e regras criadas e mantidas pelo consentimento tácito dos jogadores. É por isso que, embora não tenham pleno domínio sobre ele, os homens podem sair do jogo a qualquer momento ou reverter o jogo e instaurar novas regras, uma vez que ele não é um absoluto nem algo necessário em si. Nesses termos, não poderíamos ver na concepção de jogo brechas para o exercício da liberdade mais do que o primado da dissimulação?

²⁷⁰ BOURDIEU, P. *Les modes de domination. Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 131, juin 1976.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 131.

Sem garantias e suportes institucionais que favoreçam a objetivação da dominação, as sociedades tradicionais se veem confrontadas a produzir incessantemente os *habitus* necessários à sua duração enquanto sociedade, ou seja, esquemas de percepção, avaliação e ação que se encontram nos agentes sob uma forma incorporada, esquemas que exprimem, nas formas da subjetividade, as estruturas sociais que os originaram. Sem recurso a instituições que exerçam esse trabalho de maneira automática e velada, o pilar fundamental da sociedade tradicional é a *família*, cuja posição ocupada orienta o trabalho de formação de *habitus* e estratégias para a conservação das posições e privilégios. Enfim, na ausência de dispositivos institucionais,

[...] as disposições para a reprodução e as estratégias de reprodução que elas engendram não encontram outro apoio, na objetividade das estruturas sociais, que as estruturas familiares, instrumento maior se não exclusivo de reprodução, e deve, portanto, se organizar em torno de estratégias educativas e matrimoniais²⁷².

Diferente é o quadro com a progressiva objetivação da sociedade. Com o fortalecimento das instituições, a dominação se objetiva, se faz durável e é recoberta por uma autoridade de outra natureza: a autoridade institucional. Nesse processo, ocorre a delegação de autoridade, antes fincada no corpo dos agentes que ocupavam posições dominantes, para o corpo da instituição. São as classes dominantes de uma formação social que delegam, tacitamente, autoridade à instituição escolar para que ela venha a desempenhar o exercício legítimo da violência simbólica. Quando a dominação se institucionaliza, eliminam-se os aspectos pessoais da dominação e a necessidade de ações reiteradas: daqui em diante as instituições operam a dominação por uma espécie de *laisser aller* ou *laisser faire*. A dominação, de certo modo, se automatiza. É isso que faz com que o mundo social moderno seja dotado de uma espécie de *conatus*, isto é, de uma força interna de perseveração na existência.

Como o universo físico segundo Leibniz, ele [o mundo social] tem em si mesmo o princípio do seu dinamismo e da sua lógica. Essa *vis insita* que é também uma *Lex insita* está inscrita, ao mesmo tempo, nas estruturas objetivas (e os mecanismos que asseguram sua reprodução, como aqueles que favorecem a reprodução da distribuição do capital cultural) e nas estruturas do *habitus* ou, mais precisamente, na relação entre uns e outros²⁷³.

Se as formações sociais modernas são marcadas pela forte objetivação das diferentes espécies de capital, se elas contam com a ação objetivante e legitimadora de diversas instituições, o segredo

²⁷² BOURDIEU, P. Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 105, p. 8, décembre 1994.

²⁷³ *Ibid.*, p. 12.

da duração do mundo social moderno não se explica apenas em função das instituições. Sem ceder ao erro objetivista, a perspectiva bourdieusiana se singulariza por desvelar os mecanismos da violência simbólica pondo em cena o ajustamento entre as estruturas objetivas e as estruturas subjetivas (*habitus*). Por um lado, é verdade que “as formas simbólicas da dominação tenham progressivamente decaído à medida que se constituíam os mecanismos objetivos que, tornando inútil o trabalho de eufemização, tendiam a produzir as disposições ‘desencantadas’ que o seu desenvolvimento exigia”²⁷⁴. Por outro, permanece a questão de saber como se produzem as disposições que levam a aceitar como legítimas as estruturas sociais e as relações assimétricas de poder. É nesse sentido que não podemos descuidar da mútua determinação entre as estruturas objetivas e as estruturas subjetivas.

Todavia, ainda é preciso medir as consequências dessa transformação sem precedentes que é a formação dos sistemas de ensino nas sociedades modernas e, em particular, o seu papel específico na sociedade francesa que, entrando no mundo moderno pela Revolução de 1789, passa a se representar sob os valores da liberdade e da igualdade. É preciso focalizar o protagonismo do sistema escolar na produção desta sociedade e na justificação prática das novas divisões constituidoras do espaço social. Nosso olhar sobre a questão se faz desse ângulo: marcada a distância entre os modos de dominação tradicional e o moderno, como compreender a ação da instituição escolar no quadro geral da fundamentação e da legitimação do poder nas sociedades modernas, tomando como fio condutor a experiência da sociedade francesa na segunda metade do século XX, da qual Bourdieu realiza uma análise extensa e aguda? Seguindo as análises do sociólogo nesse domínio, calcadas na experiência francesa, buscaremos compreender o lugar e o alcance de sua reflexão, enquanto elaboração crítica atenta aos novos ardis da ideologia no interior das formações sociais modernas.

4.2. A escola e o monopólio da violência simbólica.

No interior da vasta produção científica que Pierre Bourdieu nos legou, as análises acerca da instituição escolar ocupam um lugar fundamental, digno de atenção contínua e de investigações reelaboradas ao longo de sua trajetória intelectual. Não é à toa que os trabalhos de Bourdieu nesse domínio costumam ser frequentemente inseridos no rol da *sociologia da educação*, designação que

²⁷⁴ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 131, juin 1976.

não lhe parece equívoca, contanto que não se perca de vista qual a densidade do lugar ocupado pela educação e, em particular, pela instituição escolar na economia do pensamento do sociólogo. Se, ao se dedicar a esse tema central, Bourdieu se afasta declaradamente da pedagogia, não é porque, segundo a hierarquização dominante, esta disciplina se define como ciência aplicada e não desfruta do estatuto superior das ciências especulativas que almejam atingir o universal pelo discurso. Antes, se o interesse do sociólogo elege a instituição escolar é porque busca investigar nela algo que está para além do funcionamento de uma instância meramente pedagógica, responsável pela conservação e transmissão *da* cultura pela sociedade para *toda* a sociedade. O que faz do sistema de ensino, enquanto invenção das sociedades modernas, um objeto de interesse para a pesquisa científica é a posição que ele ocupa na ordem dos “fundamentos da dominação e da legitimação da dominação”²⁷⁵. Com isso é anunciado que a instituição escolar está vinculada à emergência de um novo modo de dominação nas sociedades modernas, e que, ao se tornar objeto da sociologia, imprime uma mudança significativa na própria divisão tradicional dos saberes. Longe de se reduzir ao campo estrito da abordagem pedagógica, a sociologia da educação elaborada por Bourdieu “se situa no fundamento de uma antropologia geral do poder e da legitimidade”²⁷⁶, e enuncia como interrogação primeira por que as instâncias pedagógicas se revelam tão adequadas à fundamentação do exercício do poder nas sociedades de classe altamente diferenciadas. Romper com a aparência pedagógica da instituição escolar para inseri-la no campo do poder é a primeira tarefa que se impõe a esta sociologia da educação, tal como concebida por Bourdieu.

No entanto, é preciso ainda prevenir o excesso de objetivismo, recordando que Bourdieu não se detém apenas na força de imposição da instituição para explicar os mecanismos de dominação e a construção da legitimidade que os agentes consentem à ordem social. Levando às últimas consequências um preceito que em Durkheim aparecera apenas anunciado²⁷⁷, as análises de Bourdieu se singularizam por colocar no centro do problema da dominação social a interação entre as *estruturas sociais* (que se materializam, principalmente, pelas instituições) e as *estruturas cognitivas* dos agentes (que conformam suas disposições, visões de mundo, matrizes de percepção, ação e juízo, ou seja, seus *habitus*). Fugindo tanto das ciladas do objetivismo que alça a instituição a uma posição todo-poderosa quanto da perspectiva que faz residir nos sujeitos o princípio de uma “servidão voluntária”, Bourdieu demarca precisamente o lugar de suas análises, sustentando que a sociologia da educação conduz “ao princípio dos ‘mecanismos’ responsáveis pela reprodução das estruturas

²⁷⁵ BOURDIEU, P. *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Éditions de Minuit, 1989, p. 13.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁷⁷ WACQUANT, L. Durkheim e Bourdieu: a base comum e suas fissuras. *Novos Estudos* CEBRAP, n. 48, p. 29-38, julho 1997.

sociais e da reprodução das estruturas mentais que, por serem genética e estruturalmente ligadas a elas, favorecem o desconhecimento da verdade dessas estruturas objetivas e, por isso, o reconhecimento de sua legitimidade”²⁷⁸. Assim, compreender os novos modos de dominação requer, necessariamente, a articulação entre o *dentro* e o *fora*, o objetivo e o subjetivo, a instituição e o agente, a estrutura e a sua incorporação sob a forma de *habitus*. Eis um horizonte que marca, decisivamente, a abordagem bourdieusiana.

Se, de um lado, é preciso ter em mente que o processo de construção de legitimidade do qual a escola participa supõe a imbricação entre estruturas sociais e mentais, por outro, não podemos perder de vista a concepção de *espaço social* que subjaz à reflexão de Bourdieu e explica, sob outro ângulo, a função da qual a escola é socialmente investida. O espaço social, nas sociedades modernas e diferenciadas, é estruturado fundamentalmente por duas espécies de capital, que Bourdieu designa como *capital econômico* e *capital cultural*, ambos diferenciando e dividindo o espaço social e permitindo uma apropriação desigual dos lucros e vantagens acessíveis aos grupos e classes em luta contínua – luta movida não apenas para se apropriar dessas fontes da “energia social”, mas para impor qual delas é o princípio legítimo que deve regular a ordem social²⁷⁹. A isto é preciso somar, no contexto das sociedades europeias, o crescente processo que faz do recurso à escola a mediação necessária para reproduzir as posições sociais, legitimar as diferenças, fundamentar a conservação do poder e a partilha dos privilégios. Considerando, portanto, a estrutura do espaço social e a centralidade dessas espécies de capital, com destaque para a proeminência do novo capital na moderna sociedade de classes, a instituição escolar passou a desempenhar “um papel determinante na reprodução do capital cultural e, desse modo, na reprodução da estrutura do espaço social, e se tornou um desafio [enjeu] central das lutas pelo monopólio das posições dominantes”²⁸⁰.

Essa delimitação introdutória sobre o lugar e o significado geral das análises sobre a instituição escolar nos parece fundamental para orientar nossa perspectiva sobre a questão que nos ocupa, a saber, o entendimento do exercício da violência simbólica em redutos sociais expressivos, dentre os quais o sistema de ensino se sobressai pelas razões mencionadas. Mas antes de trazer à cena o núcleo do funcionamento dessa instituição, focalizando os meios pelos quais ela realiza a violência simbólica, propomos a reconstituição de um quadro geral para dar mais visibilidade à nossa problemática. Afinal, desde o seu nascimento, a escola moderna faz gravitar em torno de si

²⁷⁸ BOURDIEU, P. *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Éditions de Minuit, 1989, p. 13.

²⁷⁹ Cf. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Édition de Minuit, 1979, em especial a seção “Condition de classe et conditionnements sociaux”, p. 112- 127. Ver também *L'espace social et la gènesese des “classes”*. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 52-53, p. 3-14, juin 1984.

²⁸⁰ BOURDIEU, P. *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Édition de Minuit, 1989, p. 13.

representações sociais de várias ordens, as mais altas expectativas em torno da igualização de condições sociais, do aperfeiçoamento moral dos indivíduos, da ascensão social, e, entre os iluministas franceses, a expectativa em torno da construção da cidadania. Na contramão dessa corrente de raízes tão profundas – e mesmo colaborando para desconstruir o mito da *boa escola* – encontram-se os trabalhos de Bourdieu que condensam e exploram os “sintomas” de uma época que colocou, radicalmente, a instituição escolar sob *suspeita*²⁸¹.

Uma maneira elucidativa de reconstituir a atmosfera da época, na qual a instituição escolar se torna objeto de *suspeita* em meados do século XX, nos é sugerida pelo luminoso artigo de Bento Prado Júnior, intitulado “A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão”²⁸². Nesse artigo, o filósofo discorre sobre as rupturas ocasionadas pelos acontecimentos de Maio de 68, comparando algumas de suas repercussões tanto na França quanto no Brasil. Se as idas e vindas do texto (no tempo e no espaço) são importantes para mostrar as semelhanças e diferenças no modo de conceber a educação aqui e lá, o desenvolvimento da exposição não deixa dúvida sobre o núcleo da argumentação. Na base dos acontecimentos de 68, que tanto marcaram o século XX e reacenderam, para empregar uma expressão de Bento Prado, o “*ethos* da utopia”, está uma mudança radical da “nossa relação com a sociedade e com a cultura”, associada a “uma profunda alteração da nossa consciência do processo educativo”²⁸³. Em meio à grande sacudida que Maio de 68 representou e à emergência de fraturas sociais até então contidas pelo Estado de Bem-Estar Social, a interrogação sobre as funções da educação (suas relações com o poder e suas raízes institucionais, por exemplo) toma o centro das discussões e, nesse cenário, “fatalmente a imagem da escola não poderia permanecer intacta”²⁸⁴.

Apoiando-se em fontes diversas (literárias, históricas, filosóficas), Bento Prado retraça os grandes pilares das concepções tradicionais que permeavam o debate sobre a educação e a própria ideia de escola antes de 68. Nesse sentido, ele recorda que a utopia educacional forjada na Revolução Francesa e efetiva até pouco depois da Primeira Guerra Mundial, era compartilhada, em uníssono, por liberais, socialistas e anarquistas – na França e também entre nós –, que davam as mãos quando

²⁸¹ Vale a pena aqui mencionar o artigo central de Tomás Tadeu da Silva, em que o autor discorre sobre as críticas mais paradigmáticas que pesam sobre a escola no século XX. O autor retoma o solo de germinação das “teorias reprodutivistas” e dos “aparelhos ideológicos do Estado” (Baudelot e Establet, Bowles e Gintis, Althusser) para compor um testemunho da época, e, principalmente, para circunscrever o lugar dos escritos de Bourdieu e Passeron. SILVA, Tomaz Tadeu da. Em favor da teoria da reprodução. In: *O que produz e o que reproduz em educação: ensaios de sociologia da educação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992, p. 29-58.

²⁸² PRADO JR, B. A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão. In: _____. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 87-108.

²⁸³ *Ibid.*, p. 87.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 87.

se tratava da certeza intocável de que a *boa* sociedade seria uma realização da *boa* escola²⁸⁵. Se o século XVIII nos fornecera as ideologias do progresso que compunham a imagem de um homem perfectível graças ao saber, o século XIX acalentou essa ilusão e a levou ainda mais longe ao sustentar, consoante ao espírito geral da época, que a universalização da instrução – mais do que as mudanças estruturais no nível estrito da política e da economia – era a condição maior que redimiria os males sociais mais agudos. Em suas grandes linhas, tal era o pensamento até esse importante evento. As agitações de Maio trazem à primeira cena da experiência histórica não apenas uma mudança nas fronteiras do debate teórico (até então polarizado entre ensino leigo e ensino confessional), mas assinala que algo de fundamental se deslocou no amplo universo das lutas ideológicas e políticas.

[...] depois de 1968, importa menos a questão do conteúdo do ensino (na linguagem de antigamente, a oposição entre uma moral leiga e republicana e uma moral teológica, suspeita de duvidosa fidelidade à democracia) do que a questão, bem mais complexa, do lugar social da escola, ou do *possível sentido moderno da educação*. A pergunta insidiosa, que começou a ser formulada, das mais diversas perspectivas, depois de 1968 é, se não nos equivocamos, a seguinte: nós que herdamos, de maneira torta e através de múltiplas mediações (principalmente a da filosofia das luzes), a crença na educação como meio de redenção moral e política, poderemos mantê-la, hoje, quando a educação foi quase totalmente identificada com *escolarização*? A escola, instituição contingente e de nascimento tão recente, poderia suportar o peso desse compromisso firmado há tantos séculos²⁸⁶?

Como se depreende das palavras de Bento Prado, a radicalidade da crítica à educação, que Maio de 68 desencadeia, consiste, primeiramente, em questionar a quase completa identificação entre educação e escolarização e, em seguida, em questionar o próprio *lugar social* da escola, independente de sua orientação (republicana ou religiosa, liberal ou conservadora). O que importa denunciar, a partir de então, são os vínculos da escola com a estrutura de poder da sociedade francesa moderna e o seu compromisso tácito com a reprodução da estrutura social capitalista-burguesa. Assim, a *escola mesma*, ou melhor, o lugar por ela ocupado na sociedade moderna de classes,

²⁸⁵ Comentando esse acordo profundo para além das disputas de superfície, Bento Prado observa: “antes de 68, *grosso modo*, filósofos e pedagogos discutiam o estilo da escola e as estratégias da educação, sem jamais pôr em questão o lugar social da escola e, sobretudo, a *eficácia da escola enquanto tal*, como forma de educação. De um lado e de outro, direita e esquerda, bem como entre pensadores e educadores, a querela limitava-se à definição da *boa* escola e, qualquer que fosse a posição adotada, pressupunha-se que ela seria meio e instrumento da instauração da *boa* sociedade”. PRADO JR, B. A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão. In: _____. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 90.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 89.

reacende antigas desconfianças²⁸⁷. Ao enunciar o problema dessa forma, os trabalhos críticos da sociologia francesa, dentre os quais se destaca a contribuição de Bourdieu e Passeron, dão um passo decisivo rumo ao aprofundamento da interrogação sobre a escola.

No Brasil como na França (menos cá do que lá), a crítica deixa de visar, como já dissemos, o conteúdo “ideológico” do ensino, para visar, de maneira mais fina, a própria estrutura da escola, qualquer que ela seja, *se não a própria escola*. O progresso da análise, se ele existe, é o da passagem da consideração do conteúdo, ou da matéria da educação escolar, para a consideração da “forma” que a determina. Tão importante quanto a eventual “ideologia” ou “visão de mundo”, veiculada pelas instituições pedagógicas, ou, mais importante ainda, passa a ser a instituição em si mesma, com a relação de autoridade que traz embutida em sua anatomia²⁸⁸.

Numa linguagem em que sobressai o acento filosófico, Bento Prado alude à proeminência da “forma” que determina a escola e que se revela mais importante do que a “matéria” difundida por essa instituição. Realocando essa discussão no vocabulário sociológico, basta substituímos o termo *forma* por *posição* para nos encontramos em pleno domínio da linguagem bourdieusiana. Ao considerarmos essa nuance, logo apreendemos que não se trata, para Bourdieu, de esmiuçar o conteúdo expresso das mensagens professorais para deslindar nelas a operação da ideologia identificada à ordem do discurso; ao contrário, apreendida a posição ocupada pela instituição escolar, é preciso trazer à tona os *mecanismos institucionais*, que se furtam a uma apreensão consciente e

²⁸⁷ Bento Prado lembra que as desconfianças com relação à emergência e ao fortalecimento das escolas (leia-se, aqui, as Universidades) já aparecem bem formuladas em textos combativos de filósofos como Condillac e Diderot, que, descrentes do poder de efetivação do modelo universitário, depositavam sua crença em estabelecimentos de outra natureza, como as Academias Científicas e a Enciclopédia. Também Renan, em suas *Questões Contemporâneas* de 1868 (data que marca, ao mesmo tempo, uma aguda manifestação crítica com relação à escola e o início do longo período de arrefecimento da crítica, ou seja, os cem anos de ilusão que se estenderam até Maio de 1968), fazia a crítica contundente de toda a “teatralização” mobilizada no espaço da aula que sustentava, num só golpe, a performance linguística do professor e o fingimento de compreensão por parte dos alunos. Assim, Renan já se mostrava sensível ao procedimento da escola que, adiantando os termos de Bourdieu, enaltece a função social em detrimento da função técnica dos ensinamentos, procedimento que traz à luz o paradoxo presente no cerne da instituição escolar, a saber, a negação da racionalidade e da técnica de ensino, pelo empreendimento da “magia” coletiva e valorização dos talentos inatos. Nietzsche é outra voz importante que se ergue para denunciar, nas suas considerações extemporâneas de juventude (em especial, *Schopenhauer educador*), a “colonização” que o Estado exerce sobre a filosofia, empurrada na Alemanha do século XIX para dentro dos muros da Universidade. Não se pode esquecer a posição negativa de Marx, esquadrihada em sua *Crítica ao Programa de Gota*, sobre a expansão da “escola burguesa”. Na cena contemporânea do século XX, Bento Prado destaca autores como Philippe Ariès, Michel Foucault, Antonio Gramsci e o polêmico Ivan Illitch, como aqueles que reataram, em alguma medida, com as suspeitas levantadas pela primeira vez cem anos atrás, em meados do século XIX. Mas, certamente, são os trabalhos de Bourdieu e Passeron, em especial, os *Herdeiros* e *A reprodução* que, para Bento Prado, exprimem da maneira mais fecunda a desconstrução do mito da *boa escola*. Essa posição fica nítida quando Bento Prado elogia *A reprodução* “não apenas porque foi o ponto de partida de todo um processo de ‘desconstrução’ da representação vulgar das instituições pedagógicas (que não conflita com a visão que delas tem a pedagogia), mas sobretudo porque dá pistas, talvez nem sempre conscientes na mente dos autores, da gênese da ilusão que ajudam a dissolver”. PRADO JR, B. A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão. In: _____. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 98.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 91-92.

visível, pelos quais a escola exclui, consagra, certifica e reproduz, sob a capa de legitimidade, as divisões constitutivas da sociedade burguesa: divisões entre ricos e pobres, cultos e incultos, competentes e incompetentes, dirigentes e executores, enfim, a hierarquização dos postos econômicos, culturais e políticos no interior da estrutura social. Colocar no centro da problemática os mecanismos próprios da instituição escolar desencadeia uma mudança altamente significativa na compreensão dos fenômenos culturais e do ocultamento das divisões sociais, problemas que remetem, diretamente, ao debate sobre a ideologia nas sociedades modernas e à pertinência dos instrumentos conceituais clássicos mobilizados para o enfrentamento dessa questão. Para explicitar o alcance dos deslocamentos que essa perspectiva traz, cedemos mais uma vez a palavra a Bento Prado:

[...] uma certa esquerda é obrigada a reconhecer, contra a vontade, a pobreza das categorias com que estava acostumada a pensar o fenômeno da ideologia ou a realidade da cultura. Então – perguntam no temor e no tremor –, a ideologia seria algo de mais complicado do que uma mentira interessada, do que um efeito perverso da astúcia dos donos do poder e da economia? Mesmo nossa melhor vontade igualitária pode ser envolvida nas malhas da ideologia e desviada do seu bom impulso originário?²⁸⁹

A resposta de Bourdieu e Passeron é afirmativa nos dois casos: a ideologia é algo mais complexo do que a verbalização de uma concepção de mundo particular elevada à posição universal; e é tanto mais eficiente quanto mais ancorada está no princípio da igualdade formal. Os trabalhos de Bourdieu e Passeron, na cena francesa das décadas de 1960 e 1970, têm o mérito de renovar e alargar a noção de ideologia, mostrando que, ainda que toda prática se inscreva numa linguagem, a ideologia presente no universo escolar está para além do discurso explícito, da inculcação que requer o verbo e o suporte físico daquele que a enuncia. Nessa chave, já podemos entrever algo da ação específica da ideologia que, aos poucos, vai se anunciando: mais do que mensagem, explícita ou velada, a operação ideológica é uma *justificação prática* das divisões sociais, persuasiva e evidente o bastante porque supõe o reconhecimento e a *incorporação* dos princípios professados e das visões de mundo consagradas pela instituição escolar.

Reencontramos, assim, a letra de Bourdieu com um novo alcance. Já sabemos que a diferença fundamental entre os modos de dominação tradicional e moderno consiste no grau de objetivação do capital social presente numa determinada forma de sociedade, o que implica na maior ou menor

²⁸⁹ PRADO JR, B. A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão. In: _____. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 97.

durabilidade de uma forma social e no emprego mais ou menos intensivo da violência aberta e das relações pessoais para manter as relações assimétricas de poder. Se o grande feito das sociedades modernas foi ter inscrito no funcionamento objetivo das instituições (de produção econômica e de reprodução cultural) as leis intrínsecas de sua conservação no tempo, podemos, então, compreender a centralidade dos mecanismos institucionais na dinâmica das relações de força entre as classes e frações de classe na sociedade moderna. As lutas entre as classes parecem ser, em larga medida, deslocadas para o âmbito das instituições, onde as relações de força são transmutadas em relações de sentido, e onde a autoridade pessoal, exposta à acusação de arbitrariedade e particularidade, é recoberta e protegida pela autoridade institucional, legítima pela sua própria definição e existência. Sendo assim, voltar o olhar para o funcionamento das instituições se mostra uma tarefa incontornável, uma vez que “toda análise das ideologias, no sentido restrito de discurso de legitimação, que não comporte uma análise dos mecanismos institucionais correspondentes, se expõe a ser apenas uma contribuição suplementar à eficácia dessas ideologias”²⁹⁰.

Cientes disso, propomos uma incursão, que não se quer exaustiva, pelas obras que tematizaram o funcionamento dos mecanismos institucionais no âmbito escolar, focalizando os aspectos que podem contribuir para o entendimento dessa tese fundamental do pensamento bourdieusiano, a saber, que a instituição escolar detém, nas sociedades modernas de classe, o monopólio do exercício legítimo da violência simbólica²⁹¹.

Três obras, em especial, constroem esse entendimento: *Os herdeiros: os estudantes e a cultura* (1964), *A reprodução: elementos de uma teoria do sistema de ensino* (1971) e *A nobreza de Estado: grandes escolas e espírito de corpo* (1989)²⁹². *Os herdeiros* irrompe na cena intelectual

²⁹⁰ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, p. 125, juin 1976.

²⁹¹ Bourdieu reitera, diversas vezes, a centralidade da instituição escolar nas sociedades modernas, que se caracterizam, *grosso modo*, pela recusa em fundamentar o *poder* seja em instâncias transcendentais (o poder divino como fonte do poder político), seja em instâncias naturais (pelo sangue da linhagem e pelas relações de sucessão e parentesco no interior do Estado). A grande marca dessa mudança na ordem da história e da representação do poder é fornecida pela Revolução Francesa, acontecimento que põe como exigência primordial que o poder seja fundamentado segundo uma lógica social imanente, e que as diferenças sociais sejam fundadas sobre critérios legítimos e racionais, num universo social que faz do trabalho, do esforço e dos méritos individuais os grandes pilares de uma nova e legítima representação do mundo. É nessa direção que deve ser entendida a seguinte afirmação de Bourdieu: “na verdade, dentre as soluções historicamente conhecidas quanto ao problema da transmissão do poder e dos privilégios, sem dúvida a mais dissimulada e por isso mesmo a mais adequada a sociedades tendentes a recusar as formas mais patentes de transmissão hereditária do poder e dos privilégios, é aquela veiculada pelo sistema de ensino ao contribuir para a reprodução da estrutura das relações de classe dissimulando, sob as aparências de neutralidade, o cumprimento desta função”. BOURDIEU, Pierre. Reprodução cultural e reprodução social. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 296.

²⁹² Não pretendemos aqui fazer um comentário minucioso dessas três obras, que serão evocadas de acordo com as necessidades surgidas pelo movimento da nossa argumentação. No entanto, um comentário geral sobre a nossa apreensão dessas obras não nos parece totalmente desprovido de relevância. Escritas em momentos e, por vezes, contra adversários diferentes, essas obras apresentam linhas de continuidade que não redundam na repetição ou no simples refinamento dos

francesa com grande impacto, adiantando, sob muitos aspectos, o tom das reivindicações e críticas levantadas em Maio de 68 contra as funções e o sentido da Universidade francesa²⁹³. A análise sociológica que Bourdieu opera acerca dos dados estatísticos sobre o acesso das diferentes classes sociais ao ensino superior francês descortina, para além daquilo que os dados imediatamente revelam, os mecanismos mais escondidos e mais sutis pelos quais o sistema escolar seleciona, hierarquiza ou exclui determinadas camadas da população escolar. Centrando a análise na *origem social* dos estudantes, fazendo vir à tona o peso da trajetória social na determinação dos rumos da vida social futura, Bourdieu se coloca na trilha daquilo que, em obras subsequentes, aparecerá mais desenvolvido: as noções de *capital cultural* e de *habitus* como pilares da explicação das diferenças culturais e da perpetuação das estruturas sociais vigentes. O que está em jogo, já nesse primeiro momento, é a desconstrução dos pilares da representação tradicional da escola libertadora (em especial, das expectativas concentradas no ensino superior), representação que se impõe ao imaginário social fazendo da escola um instrumento privilegiado de ascensão social, de redução das desigualdades e da construção de uma sociedade democrática.

temas, mas reforçam a pertinência de conceitos que, embora estruturantes, não se colocam ao abrigo das transformações históricas e das mudanças no equilíbrio de força entre as classes. É interessante, por um lado, notar a persistência de noções apesar das suas diferenças de emprego. Temas como a origem social dos estudantes, a constituição de um patrimônio cultural familiar e pré-reflexivo enquanto *habitus* de classe, o capital cultural, os mecanismos objetivos e subjetivos pelos quais a escola exclui, seleciona e hierarquiza, os condicionamentos sociais que atuam sobre a representação do destino – todos esses temas estão presentes nessas diferentes obras. Mas, por outro lado, as diferenças também são sensíveis. *Os Herdeiros* nos parecem o livro que está mais próximo de uma experiência social que é tanto vivida quanto inominável, experiência tão intuitiva quanto indiscernível. Trata-se, aqui, de partir das estatísticas mais “evidentes” referentes à relação entre a origem social e o acesso ao ensino superior francês para, aos poucos, fazer vir à tona os mecanismos invisíveis e sutis que a relação imediata dos dados oculta. Já *A reprodução*, embora também centrada na experiência francesa, acena com mais nitidez para um alcance teórico de caráter mais geral que pode se depreender das análises empíricas de Bourdieu; antecedida por uma seção escrita à maneira geométrica de Espinosa, Bourdieu insere sua reflexão sobre a instituição escolar num debate amplo envolvendo as teorias clássicas sobre os fundamentos do poder. *A Reprodução*, como bem notou Gérard Mauger, “se abre por uma verdadeira teoria da violência simbólica”, e enquanto nela “a definição da violência simbólica é polarizada sobre aqueles que a exercem, na *Nobreza de Estado* ela é focalizada sobre aqueles que a sofrem”. MAUGER, G. Sur la violence symbolique. MÜLLER, H-P.; SINTOMER, Y. In : _____. *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*. La Découverte « Recherches », 2006, p. 85-86. Por sua vez, a *Nobreza de Estado* é considerada a obra mais acabada e complexa de Bourdieu a respeito do sistema de ensino e suas relações com o poder e a construção da legitimidade; se o acento da argumentação, na *Reprodução*, pode lhe render a fama de “mecanicista” e “determinista”, pela ênfase posta nos mecanismos institucionais, a *Nobreza de Estado* diminui a margem para essa acusação, pois ali a investigação se tece como uma rede complexa, na qual a reflexão sobre os mecanismos objetivos não ofusca o lugar das representações que os sujeitos se fazem. É assim que entra em cena o papel das crenças, a produção da *illusio* como jogo que pressupõe investimento libidinal daqueles que estão engajados nele, a cumplicidade que o dominante confere à sua própria dominação como cerne da violência simbólica, etc. Para uma análise ao mesmo tempo precisa e sucinta da *Nobreza de Estado*, vale consultar o artigo de Loïc Wacquant “Lendo o ‘capital’ de Bourdieu”. *Educação & Linguagem*, ano 10, n. 16, p. 37-62, jul.-dez. 2007. Conscientes dessas variações, nossa argumentação não as ignora; no entanto, apoiamos-nos com mais frequência no livro *A reprodução*, pois encontramos nele subsídios que se coadunam mais facilmente com os princípios e propósitos teóricos a partir dos quais nos voltamos para a obra de Bourdieu.

²⁹³ Cf. BOURDIEU, P. *Les héritiers: les étudiants et la culture*. Paris: Éditions de Minuit, 1964.

Ao deslocar a atenção para a questão da origem social, Bourdieu abre caminho para focalizar o processo de aculturação, diferentemente experimentado pelos estudantes de acordo com o pertencimento a uma classe social constituída segundo determinadas condições de vida. O processo de aculturação – vivenciado do ponto de vista das relações familiares afetivas e da transmissão de um conjunto de saberes, práticas, estilos de vida, em suma, um conjunto pré-reflexivo de maneiras de se relacionar com a cultura – é decisivo para compreender a formação de hábitos e as representações futuras que se atualizarão nos agentes, guiando suas ações nos mais diversos pontos de sua trajetória de vida. Este recuo para uma instância não controlada pela instituição escolar, mas pressuposta por ela, ou seja, o processo de aculturação que ocorre no núcleo familiar, é o que nos ajuda a compreender aquilo que está no cerne da investigação de Bourdieu, a saber, os *mecanismos invisíveis* pelos quais a Escola seleciona, exclui ou consagra. Aos poucos vai se revelando que a homologia estrutural entre a cultura legada pela família e a cultura institucionalizada e consagrada pela instituição escolar é a condição mais decisiva que determina, em larga medida, o êxito ou o fracasso, a representação favorável ou desfavorável que os estudantes se fazem acerca de seu destino escolar, e o cálculo objetivo que cada sujeito inconscientemente realiza sobre suas chances de sobreviver a processos de seleção escolares capazes de determinar suas posições sociais futuras, seus estilos de vida, suas relações com a cultura, com a linguagem, com a política, com o pensamento, com o trabalho, etc.

Se, por um lado, *A reprodução* segue o caminho aberto pelos *Herdeiros*, por outro, ela esmiúça e sistematiza os dados da análise, denunciando, para empregar o termo de Bourdieu, a “*sociodiceia*” que a instituição escolar fornece às classes sociais dominantes, nas formações sociais burguesas. Nessa obra, Bourdieu se dedica a estabelecer os fundamentos de uma teoria geral do sistema de ensino, sinalizando desde as primeiras páginas que o funcionamento da instituição escolar desempenha um papel decisivo nas novas formas de organização e de distribuição do *poder* nas sociedades modernas.

O axioma que abre *A reprodução* não deixa dúvida sobre o entrelaçamento fundamental entre a instituição escolar e o exercício do poder concebido enquanto violência simbólica. Se, como vimos, a dominação simbólica no mundo tradicional se atava às características pessoais do dominante, que se fazia o suporte carnal da transmutação da violência aberta em violência eufemizada, nas sociedades modernas, nas quais, de maneira mais predominante, as relações de dominação se inscrevem na objetividade, a violência simbólica passa a ser prerrogativa das instituições socialmente delegadas para exercer tal poder. Sem pretender forjar falsas continuidades, é possível, no entanto,

indicar a persistência de alguns traços fundamentais da dominação simbólica, como sua capacidade em transformar a violência declarada em violência tácita, a força em sentido, o desconhecimento em reconhecimento. É justamente essa operação que está contida na apresentação do primeiro fundamento da teoria geral do ensino, a saber, que “todo poder de violência simbólica, i.e., todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas dissimulando as relações de força que estão no fundamento de sua força, acrescenta sua força própria, isto é, propriamente simbólica, a essas relações de força”²⁹⁴.

Ao estabelecer essa primeira baliza, Bourdieu circunscreve também o lugar de sua reflexão frente às teorias clássicas sobre os fundamentos do poder, elaboradas por autores como Durkheim, Weber e Marx. Não nos compete aqui passar em revista cada uma dessas concepções clássicas, mas vale a pena resgatar a maneira pela qual Bourdieu situa sua abordagem perante elas. Digamos, de passagem, que Bourdieu procura se afastar, de um lado, das ideias de consenso e de coerção social indivisa, que fundamentam a perspectiva durkheimiana, e, de outro, afasta-se também de Weber, pois, ainda que este sociólogo tenha refletido sobre a contribuição específica das representações de legitimidade para a própria legitimidade, Bourdieu o censura por não ter colocado a pergunta sobre a *função* que elas desempenham tendo em vista as relações sociais que as sustentam. Por último, Bourdieu afasta-se também de Marx, uma vez que o pensador alemão, obstinado em “discernir, sob as ideologias da legitimidade, as relações de violência que as fundam, tende a minimizar, na sua análise dos efeitos da ideologia dominante, a eficácia real do esforço simbólico das relações de força implicada no reconhecimento pelos dominados da legitimidade da dominação”²⁹⁵. Isso significa, de um lado, que Bourdieu se lança à tarefa de compreender a violência simbólica exercida pela instituição escolar buscando a especificidade do reforço simbólico que ela atribui às relações de força entre as classes, sem reduzir o simbólico às determinações de ordem econômico-material. De outro, Bourdieu também se recusa a fazer do sistema de ensino um mero instrumento da classe dominante, ainda que não cesse de interrogar a *função social* da escola, as relações que ela nutre com o seu exterior, isto é, com a estrutura social das relações entre as classes e frações de classe.

Indicada a articulação entre a instituição escolar e a natureza do poder que ela exerce, faz-se necessário trazer à luz os demais fundamentos que sustentam o funcionamento desta instituição. Em primeiro lugar, é preciso ter claro que a ação da escola é um tipo específico de ação pedagógica que se torna dominante e se exerce por meio de uma relação de comunicação. A ação pedagógica

²⁹⁴ BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 18.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 19.

dominante é aquela que, dentre várias espécies difusas de ação pedagógica que circulam no meio social, é posta numa posição dominante pelas classes e grupos que travam entre si relações de força. Em outras palavras, são as relações de força na base da formação social que condicionam a instauração de uma ação pedagógica dominante, que veicula e transmite a cultura legítima por meio de uma relação de comunicação²⁹⁶.

No entanto, é preciso notar que, embora esteja contida na definição geral de ação pedagógica, a ação pedagógica escolar não é apenas uma relação de comunicação; mais do que isso ela é “objetivamente uma violência simbólica, enquanto imposição, por um poder arbitrário, de um arbitrário cultural”²⁹⁷. A noção de arbitrário²⁹⁸, em ambas as formas de aparição – substantivada e adjetivada –, guarda um sentido comum. A ação pedagógica, em geral, e a ação escolar, em particular, são uma violência e uma arbitrariedade primeiramente porque elas pressupõem a seleção de um conjunto de significações e saberes originariamente vinculado a certas classes e/ou frações de classe, que se impõe sobre outras expressões culturais e passa a definir as fronteiras do legítimo e do ilegítimo para o todo da sociedade. Sob outra perspectiva, a noção de arbitrário aponta para o fato de que a cultura dominante não é algo da ordem do necessário, tampouco deduzida de um princípio universal, ou seja, ela não decorre da natureza intrínseca das coisas ou dos saberes, tampouco de uma necessidade derivada de uma suposta natureza humana. A cultura dominante é arbitrária também no sentido em que não é absoluta, mas pode ser comparada, seja com outras expressões, presentes e passadas, seja com o universo das culturas possíveis. Dizer que uma ação pedagógica transmite uma cultura arbitrária por meio de um poder arbitrário é destituir essa ação e o seu conteúdo de

²⁹⁶ Poderíamos aqui sustentar, explorando o não dito do texto, que o enquadramento social pressuposto por Bourdieu é o da sociedade moderna de classes, cuja organização é pautada pelo modo de produção capitalista, dentro dos marcos de uma compreensão que remete às análises econômicas e sociais de Marx. Não seria equívoco indicar que o ponto de partida tácito da análise de Bourdieu-Passeron é o da estrutura de funcionamento das sociedades capitalistas, que se funda pela oposição fundamental capital-trabalho. Dado esse pano de fundo, o que lhe interessa são as formas modernas de legitimação de que se valem as sociedades capitalistas para ocultar o fundamento de suas divisões. Se o ponto de partida é a sociedade de classes e a predominância da lógica do capital, Bourdieu preocupa-se com a expansão dessa lógica para o âmbito da cultura, sem, no entanto, reduzir os bens simbólicos a um núcleo de determinação unívoco, como a esfera econômica. Além disso, dadas as desigualdades sociais primeiras, ligadas à posse de diferentes espécies de capital e às diferentes posições no espaço social, interessa-lhe, sobretudo, os seus modos de legitimação. Em concordância com a interpretação de Tomaz Tadeu da Silva, pensamos que “o importante a reter é que a teoria de Bourdieu-Passeron diz respeito essencialmente à transmissão, entre gerações de bens simbólicos. Isto é, bens simbólicos são aqui, o objeto principal do processo de reprodução. A reprodução das desigualdades econômicas em si não ocupa um lugar central nessa teoria. Não temos aqui uma teoria de como essas desigualdades são estabelecidas, originalmente, mas apenas de como são legitimadas uma vez estabelecidas”. SILVA, Tomaz Tadeu da. Em favor da teoria da reprodução. In: _____. *O que produz e o que reproduz em educação: ensaios de sociologia da educação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992, p. 32.

²⁹⁷ BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 20.

²⁹⁸ Sobre essa discussão, cf. BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*, em especial, p. 11 da Introdução e o escólio da proposição 1.2.2.

necessidade, imutabilidade e inelutabilidade; o arbitrário, enfim, reforça a ideia de que a cultura dominante, embora tenha se tornado a medida naturalizada e universalizada das demais culturas, não é senão o produto temporário e instável de uma história social completamente aberta.

A ação pedagógica é, assim, a mais adequada a atuar como violência simbólica porque ela se disfarça sob a aparência de ação meramente pedagógica, que, por definição, se opõe à imposição pela força. Dissimulando a força e o arbitrário pela definição própria à pedagogia, a ação pedagógica somente pode produzir seu efeito específico se exercida numa relação de comunicação, que, enquanto tal, supõe reconhecimento e legitimidade daqueles que ela envolve e a quem se dirige. Como podemos notar, o aspecto que concerne à violência e ao arbitrário é ocultado na própria definição da ação pedagógica, e é por isso que uma das primeiras descobertas da análise sociológica consiste em trazer à tona a “contradição entre a verdade objetiva da ação pedagógica e a representação necessária (inevitável) dessa ação arbitrária como necessária (natural)”²⁹⁹. Consequentemente, ao trazer em si essa contradição interna, a ação pedagógica tem que se amparar numa *autoridade pedagógica* e numa *autonomia relativa* da instituição encarregada de exercer tal autoridade. Já podemos aqui apreender um aspecto fundamental subjacente à imposição e ao reconhecimento da legitimidade da ação pedagógica, a saber, que o seu reconhecimento se baseia no desconhecimento de sua verdade objetiva³⁰⁰.

A autoridade que sustenta a ação pedagógica confere-lhe outro estatuto e explica por que, diferentemente de outras relações de comunicação, a ação pedagógica pressupõe uma autoridade prévia e permanente, de modo a dispensar o trabalho reiterado para se justificar e (re)conquistar o reconhecimento social ou individual. A autoridade sobre a qual a ação pedagógica se assenta define, de antemão, o valor social da ação pedagógica, independentemente do valor intrínseco da ação pedagógica ou das qualidades técnicas ou carismáticas do seu emissor. A posição e o reconhecimento da legitimidade do emissor e do conteúdo da emissão são garantidos pela autoridade pedagógica subjacente a eles. Essa autoridade, cumpre notar, não provém do indivíduo carnal que fala e age, mas do processo social que, em última instância, circunscreve e legitima a posição do emissor, ao mesmo tempo em que torna os receptores da ação pedagógica dispostos a receber e a reconhecer o valor de tal ação. Desvinculada dos indivíduos nominais, a autoridade que sustenta a ação pedagógica provém de um processo de delegação social, pelo qual as classes e grupos sociais autorizam as instituições a

²⁹⁹ *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 27.

³⁰⁰ É o que se expressa na proposição 2.1. da *Reprodução*: “Enquanto poder arbitrário de imposição que, do único fato que ele é desconhecido como tal, se encontra objetivamente reconhecido como autoridade legítima, a autoridade pedagógica, poder de violência simbólica que se manifesta sob a forma de um direito de imposição legítima, reforça o poder arbitrário que o funda e que ela dissimula”. *Ibid.*, p. 28.

agirem num determinado sentido. É por isso que “toda instância (agente ou instituição) que exerce uma ação pedagógica não dispõe da autoridade pedagógica senão a título de mandatário dos grupos ou classes das quais ela impõe o arbitrário cultural segundo um modo de imposição definido por esse arbitrário, i.e., a título de detentor *por delegação* do direito de violência simbólica”³⁰¹.

É preciso evitar o equívoco de considerar esse processo guiado de maneira consciente e deliberada por sujeitos que se relacionam com o mundo social como se esse mundo fosse algo transparente e inteiramente controlável. A delegação de autoridade pelos grupos sociais às instituições não é pautada por relações do tipo contratual, explicitamente codificadas. Se lembrarmos que a atenuação dos aspectos voluntários e conscientes é um traço definidor das sociedades modernas, compreenderemos que a delegação de autoridade ocorre sob a forma de um processo social decorrente da lógica das posições e disposições das classes e frações de classe, e das relações de homologia estrutural entre as posições das classes e a posição das instituições. Na verdade, o que está na base das “afinidades eletivas” entre as classes dominantes e as instituições se situa, por assim dizer, *aquém* do nível dos compromissos explicitamente firmados e verbalmente enunciados. A delegação por afinidade ocorre no *âmbito das predisposições* e dos valores tacitamente compartilhados entre as classes e as instituições, o que, de fato, corrobora a afirmação que as ações simbólicas só podem se exercer na medida em que encontram e reforçam *predisposições*³⁰².

Ao alcançarmos o domínio das predisposições sobre as quais a ação pedagógica atua e, por conseguinte, onde incide a operação da violência simbólica, somos levados a considerar o papel da *família*, concebida enquanto instituição fundamental que se alia à instituição escolar no trabalho de reprodução da estrutura das relações de classe. Com efeito, o lugar primordial onde se concentra o trabalho de reprodução das formas de relação com a cultura dominante é a própria família³⁰³. É nesse

³⁰¹ BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 38-39.

³⁰² Cf. *Ibid.*, p. 40-41.

³⁰³ Estamos nos referindo à família de um ponto de vista abstrato, mas aqui temos em mente as famílias que fazem parte das frações dominantes da sociedade, tanto em capital econômico (condição para o estabelecimento do *valor simbólico* das práticas e dos bens culturais), quanto em capital cultural, nos seus diferentes estados. Com isso queremos analisar, em destaque, o processo e a lógica de transmissão específica desses bens, e, posteriormente, como serão pressupostos e consagrados pela instituição escolar. A unidade do nome – a família – não corresponde a nenhuma realidade empírica, e, ainda que permaneçamos no âmbito teórico, seria preciso discriminar os diferentes trabalhos familiares de aculturação e as diferentes representações que as famílias dão a si mesmas sobre a instituição escolar e sobre o seu futuro a partir dessa instituição. Na realidade, as atitudes das famílias com relação à escola variam em função da posição que ocupam na estrutura social e das representações que se formam a partir dessa posição. São essas posições de base e a estrutura do patrimônio familiar que determinam as aspirações e os cálculos subjetivos em torno da escola. Assim, por exemplo, numa família cujo patrimônio é mais fortemente composto pelo capital cultural e mais dependente de estratégias escolares para manter ou aumentar seu patrimônio no fluxo das gerações, tende-se a observar um amplo recurso à instituição escolar. Há classes sociais, notadamente as frações da média burguesia, que dependem mais diretamente da instituição escolar para se reproduzir e ascender socialmente. Noutra direção, há famílias que não precisam recorrer à

núcleo primário que se tem a transmissão tácita e profundamente afetiva de determinadas maneiras, visões de mundo, conhecimentos, formas de linguagem, valores e juízos, numa palavra, a transmissão de todo um patrimônio sob a forma de capital cultural. Nessa primeira esfera de socialização, ocorre a transmissão do capital cultural, sobretudo em seu *estado incorporado*, isto é, como sistema de afetos, percepções, comportamentos e condutas que se inscrevem nos *corpos* dos membros da família. Isso significa, no sentido forte do termo, que determinados princípios, esquemas de pensamento, formas de sensibilidade e disposições são assimilado no e pelo corpo. Como afirma Bourdieu, o capital cultural é um *ter* que se tornou *ser*, um patrimônio depositado no corpo:

A maior parte das propriedades do capital cultural pode inferir-se do fato de que, em seu estado fundamental, está *ligado ao corpo e pressupõe sua incorporação*. A acumulação de capital cultural exige uma *incorporação* que, enquanto pressupõe um trabalho de inculcação e de assimilação, *custa tempo* e deve ser investido *pessoalmente* pelo investidor³⁰⁴.

Essencialmente afetivo, tácito, corpóreo e ligado à pessoa, esse estado do capital cultural vincula-se a outro conceito central na reflexão de Bourdieu, o *habitus*. O *habitus* é uma noção que remete a um sistema de disposições duráveis, como esquemas de percepção, ação e juízo formados em diferentes esferas socializadoras, por camadas, das quais as mais fortes, duradouras e profundas remetem à infância dos sujeitos. Trata-se de um conjunto de princípios adquiridos na prática e para a prática, de uma espécie de matriz de todas as escolhas, o princípio não-escolhido das práticas, que se forma “interiorização da exterioridade e [pela] exteriorização da interioridade”³⁰⁵. Sendo assim, o essencial da transmissão familiar dos privilégios culturais não consiste, fundamentalmente, nos bens materiais (ainda que o capital cultural no seu estado objetivado seja importante: apropriação de escritos, livros, objetos de arte, pinturas, monumentos, etc.), mas na produção de disposições *cultivadas* e *duráveis* que orientem e unifiquem, nas diversas situações da vida, as escolhas, as ações e os padrões de gosto que, em última instância, exprimem a *distinção* da sua posição social

escola para perpetuar a estrutura do seu patrimônio e garantir a transmissão dos seus bens e privilégios, pois a lógica da transmissão pode se dar no próprio núcleo familiar, como é o caso frequente da transmissão de capital econômico. Por fim, há famílias para as quais a escola sequer chega a representar uma possibilidade de conservação ou ascensão; tal é o caso das famílias ou dos estudantes que, interiorizando um cálculo de suas chances objetivas de sobreviver no meio escolar, manifestam um certo repúdio à cultura encarnada pela escola. Em suma, é preciso deixar indicada a multiplicidade de representações e atitudes com relação ao sistema escolar, quando se leva em conta o universo das posições, disposições e representações sociais.

³⁰⁴ BOURDIEU, P. Os três estados do capital cultural. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes. 1998, p. 74.

³⁰⁵ BOURDIEU, P. *Sociologia* (org. Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983, p. 47.

originária. Trabalhando no registro de um vocabulário que se refere centralmente ao *corpo*, Bourdieu afirma que:

As famílias são corpos (*corporate bodies*) animados por uma espécie de *conatus*, no sentido de Spinoza, isto é, uma tendência a perpetuar seu ser social, com todos seus poderes e privilégios, que é a base das *estratégias de reprodução*, estratégias de fecundidade, estratégias matrimoniais, estratégias de herança, estratégias econômicas e, por fim, estratégias educativas³⁰⁶.

Corpo formador de maneiras, *savoir-faire* e experiências incorporadas, a família se configura como o núcleo fundamental desse processo de transmissão cultural tácito, de modo que o segredo da dinâmica de transmissão dos poderes e privilégios se encontra na *forma* dessa transmissão. Na medida em que a incorporação/ familiarização dos aprendizados se dá sob o nível da consciência e por vínculos afetivos, a forma da transmissão resulta justamente na *aparência* de uma naturalidade e espontaneidade ligadas à pessoa, como dom natural e individual e não como herança socialmente determinada. A família fornece uma espécie de código, uma linguagem cifrada, uma cultura tornada corpo, que serão pressupostos e consagrados pela escola na decifração da cultura que ela transmite e reforça³⁰⁷. Quanto a este aspecto, é importante ressaltar que a chave da articulação entre escola e família está numa certa *isomorfia* entre a ação pedagógica da família e a lógica específica da instituição escolar³⁰⁸. Na escola, o pressuposto silencioso é que o êxito nessa instituição encontre seus signos de interpretação e apropriação noutra lugar. É nessa medida, por exemplo, que Bourdieu se refere à escola como uma instituição que se nega ser escolar e que pratica uma pedagogia da omissão. Assim, podemos compreender a afirmação de Bourdieu:

Pela prática de uma pedagogia implícita que exige a familiaridade prévia com a cultura dominante e que procede pela técnica de familiarização insensível, um sistema de ensino propõe um tipo de informação e de formação acessíveis exclusivamente àqueles sujeitos dotados do sistema de disposições que constitui a

³⁰⁶ BOURDIEU, Pierre. O novo capital. In: _____. *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papyrus, 1996, p. 35-36.

³⁰⁷ Nas palavras do sociólogo: “O sucesso de toda educação escolar e, mais geralmente de todo trabalho pedagógico secundário, depende fundamentalmente da educação primária que a precedeu, mesmo e sobretudo quando a Escola recusa essa prioridade na sua ideologia e na sua prática fazendo da história escolar uma história sem pré-história: sabe-se que através do conjunto de aprendizados ligados à conduta cotidiana da vida e, em particular, através da aquisição da língua materna ou da manipulação dos termos e das relações de parentesco, são disposições lógicas que são dominadas em estado prático, essas disposições mais ou menos complexas e mais ou menos elaboradas simbolicamente, segundo os grupos ou as classes, predispondo, de maneira desigual, ao domínio simbólico das operações implicadas por uma demonstração matemática quanto pela decifração de uma obra de arte”. BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 58-59.

³⁰⁸ Como, aliás, já destacou Tomaz Tadeu Silva: “é o fato de a cultura escolar ser isomorfa à cultura dominante que está no âmago do processo de reprodução via educação”. SILVA, Tomaz Tadeu da. Em favor da teoria da reprodução. In: *O que produz e o que reproduz em educação: ensaios de sociologia da educação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992, p. 36.

condição do êxito da transmissão e da inculcação da cultura. Eximindo-se de oferecer a todos explicitamente o que exige de todos implicitamente, quer exigir de todos uniformemente que tenham o que não lhes foi dado, a saber, sobretudo a competência linguística e cultural e a relação de intimidade com a cultura e com a linguagem, instrumentos que somente a educação familiar pode produzir quando transmite a cultura dominante³⁰⁹.

Sem recuar ao trabalho que as famílias realizam segundo um senso prático, não poderíamos compreender a homologia entre as predisposições constituídas na experiência familiar das camadas dominantes e o arbitrário cultural consagrado pela instituição escolar, segundo uma autoridade socialmente delegada para certificar os *habitus* das classes dominantes. Nesse sentido, o trabalho pedagógico é um instrumento fundamental para inscrever na ordem da conservação e da validação objetivas o trabalho de aculturação familiar, realizado segundo laços e experiências afetivas num estado prático, inconsciente e difuso. Estendendo-se no tempo, o trabalho pedagógico atua sobre as disposições do *habitus* primário para produzir e reforçar *habitus secundários* que se formam pela “interiorização dos princípios de um arbitrário cultural capaz de se perpetuar após a cessação da ação pedagógica e, por isso, de perpetuar nas práticas os princípios do arbitrário interiorizado”³¹⁰. Devido a essa capacidade extensiva e reprodutiva dos *habitus* engendrados no tempo-espço escolar, o trabalho pedagógico se revela na base da reprodução da estrutura das classes sociais, porque ele “tende a reproduzir as condições sociais de produção desse arbitrário cultural, isto é, as estruturas objetivas das quais ele é o produto, pela mediação do *habitus* como princípio gerador de práticas reprodutivas das estruturas objetivas”³¹¹. O trabalho pedagógico, atuando sobre o patrimônio cultural que os agentes trazem incorporado, origina *habitus* que se caracterizam pela sua durabilidade, seu caráter transponível e exaustivo. Princípio unificador das práticas, a noção de *habitus* vem significar a matriz a qual as práticas podem ser remetidas para ganhar inteligibilidade, rompendo, assim, com o estado de dispersão aparente em que as práticas se encontram. A eficácia do trabalho pedagógico consiste em, ao ocultar os fundamentos da sua violência e arbitrariedade, formar *habitus* que, pela sua própria definição, articulam e ajustam o interior e o exterior, engendram visões de mundo e práticas conformes às estruturas sociais que estão em sua origem. Assim, a noção de *habitus* se revela central para Bourdieu, na medida em que ela se coloca no extremo oposto da coerção física e aponta para uma forma de obtenção da legitimidade à ordem estabelecida que se faz sem recurso à

³⁰⁹ BOURDIEU, Pierre. Reprodução cultural e reprodução social. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 306-307.

³¹⁰ BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 46-47.

³¹¹ *Ibid.*, p. 48.

violência aberta, mas pela incorporação do arbitrário cultural e pelo desconhecimento da verdade objetiva que o funda.

Resumidamente, são três as características principais do trabalho pedagógico que o predispõem a atuar em favor da manutenção da ordem social. Em primeiro lugar, na medida em que o trabalho pedagógico se realiza, ele conduz a uma *naturalização* do arbitrário cultural que veicula, pois está incluso não apenas na sua definição, mas na sua realização o cultivo do desconhecimento do arbitrário cultural enquanto arbitrário, ou seja, ele cria, junto aos sujeitos, a representação da necessidade do conteúdo e da ação pela qual se expressa o arbitrário cultural. Em segundo lugar, o trabalho pedagógico engendra um efeito de *universalização*, pois ele atinge um êxito expressivo ao impor a legitimidade da cultura dominante não apenas aos destinatários legítimos dotados dos códigos culturais dominantes herdados na socialização familiar, mas ao fazer reconhecer a legitimidade dessa cultura junto aos membros dos grupos ou classes dominadas; trata-se, aqui, de promover a “ideologia dominante da cultura legítima como única cultura autêntica, i.e., como cultura universal”³¹². Por fim, no ápice desse processo, está a tendência em fazer com que a legitimidade da cultura dominante seja *interiorizada*, tanto pela inculcação quanto pela (auto)exclusão que atinge os membros dos grupos ou classes dominadas; é nesse sentido que o trabalho pedagógico produz a legitimidade da exclusão dos grupos dominados, ou os relega a ensinamentos e cursos socialmente inferiores³¹³. Consequentemente, o *habitus* cultivado na escola se torna operante fora dela, dando origem a um conservadorismo com repercussões políticas e sociais, pois “através da submissão às disciplinas escolares e à adesão às hierarquias culturais, [é inculcada] uma disposição transponível e generalizada a respeito das disciplinas e das hierarquias sociais”³¹⁴.

Esses efeitos do trabalho pedagógico – naturalização, universalização e interiorização – são maximizados quando ele se torna prerrogativa de um *sistema de ensino*, que articula, direciona, hierarquiza as ações do trabalho pedagógico. Neste ponto, somos conduzidos a perguntar: quais as condições e os efeitos de uma ação pedagógica exercida por uma instituição específica? O que significa esse acontecimento extraordinário, a saber, o surgimento da escola moderna? Ou ainda, o que significa tornar a escola a sede por excelência da educação? São essas questões que Bourdieu

³¹² BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 56.

³¹³ É justamente isso que é analisado nos *Herdeiros* onde Bourdieu capta, por exemplo, a maneira sutil pela qual as jovens oriundas de classes desfavorecidas eram “encaminhadas” aos cursos de Letras de faculdades menos prestigiadas do ensino superior francês, por volta dos anos 1960. Cf. BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *Les héritiers: les étudiants et la culture*. Paris: Les éditions de Minuit, 1964, p. 17-19.

³¹⁴ BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 57.

tem em seu horizonte quando se debruça sobre as condições da formação de um sistema de ensino, tomando uma via diferente da de Durkheim, que havia privilegiado, em suas análises, as condições históricas do surgimento do sistema de ensino³¹⁵. O lugar que Bourdieu confere ao sistema de ensino se circunscreve no interior de uma teoria geral do ensino, na qual o sistema de ensino se impõe como instituição capaz de regulamentar sua própria reprodução interna. Ao se deter na sua reprodução interna – segundo processos de seleção do corpo docente e de formação e avaliação do corpo discente – a escola realiza, de maneira imperceptível e eficaz, suas funções externas, reproduzindo o arbitrário cultural do qual tem mandato para inculcar sob o abrigo da legitimidade própria e inquestionável de que a escola, enquanto instituição, desfruta.

Portanto, o foco do interesse de Bourdieu recai sobre as condições que possibilitaram a instauração de um trabalho pedagógico institucionalizado. Esse acontecimento, assinala Bourdieu, é sustentado por condições sociais gerais tais como “a concentração urbana, os progressos da divisão do trabalho que implicam a autonomização das instâncias ou das práticas intelectuais, a constituição de um mercado de bens simbólicos”³¹⁶. Se os processos sociais fornecem o estofo sobre o qual a instituição se assenta, é preciso, sobretudo, olhar para as transformações que se processam com a consolidação da instituição. Não se pode perder de vista que o sistema de ensino, ao cumprir sua função de inculcação, tem que produzir as suas condições internas referentes à manutenção de sua existência. É por isso que, acima de tudo, a institucionalização do ensino supõe, para além da homogeneização da organização escolar, do diploma enquanto controle jurídico e social, da padronização dos métodos, currículos e avaliações, a formação de um “corpo permanente de agentes especializados”³¹⁷ – *o corpo docente* – cuja formação e recrutamento obedecem a processos altamente homogêneos e padronizados. É este corpo de sujeitos carnis a base efetiva do corpo da instituição escolar. Essa nova categoria profissional, à semelhança da burocracia, é solicitada a desempenhar tarefas rotineiras, segundo regras e padrões fixos, acessíveis a um pequeno número de iniciados e controlados por eles. Definido pela partilha de um “espírito” comum, o corpo docente é encarregado de exercer práticas homogêneas e ortodoxas, compatíveis “com a função de reprodução da integração intelectual e moral dos destinatários legítimos”³¹⁸. É por isso que o compromisso primeiro que os agentes da escola possuem diz respeito à reprodução das suas condições institucionais, de modo que se encontra no âmago do sistema de ensino uma forte tendência à inércia:

³¹⁵ DURKHEIM, E. *Evolução pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

³¹⁶ BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 71.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 72-73.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

Dado que ele deve reproduzir no tempo as condições institucionais do exercício do trabalho escolar, isto é, que ele deve reproduzir como instituição (autorreprodução) para reproduzir o arbitrário cultural que ele tem mandato de reproduzir (reprodução cultural e social), todo o sistema de ensino detém necessariamente o monopólio da produção dos agentes encarregados de reproduzi-lo, isto é, agentes dotados da formação durável que lhes permite exercer um trabalho escolar que tende a reproduzir essa mesma formação nos novos reprodutores, [o que] fecha, desse modo, uma tendência à autorreprodução perfeita (inércia) que se exerce nos limites de sua autonomia relativa³¹⁹.

Essa tendência inerente à autorreprodução se realiza tanto melhor quando a pedagogia que orienta a prática desse corpo docente é uma pedagogia oculta, cujos preceitos não chegam a uma explicitação, mas permanecem em estado prático, como domínio e relação com a cultura que se constituíram pela frequência e pela familiaridade com o universo cultural dominante e legítimo, razão pela qual essas qualidades parecem nada dever ao trabalho e à técnica, mas aparecem como dom natural e qualidade profundamente pessoal. Ainda que conserve o lugar do culto à autoridade pessoal e às qualidades vinculadas ao indivíduo enquanto dom ou carisma, a instituição escolar opera um deslocamento fundamental. Por seu intermédio, passamos da autoridade pedagógica a uma autoridade propriamente escolar, enquanto forma institucionalizada da primeira. A instituição escolar delega autoridade aos seus profissionais, de modo que estes se veem livres de fundar a autoridade em si mesmos e a partir de si mesmos. Livre para infundir o arbitrário cultural segundo as disposições de seu *habitus* de classe e fazer crer na destinação natural à excelência, o corpo docente é recoberto por uma autoridade propriamente escolar, por uma legitimidade própria à instituição, fato que dispensa tal classe “de conquistar e confirmar continuamente sua autoridade pedagógica”³²⁰.

Isentar os indivíduos de fundar sua própria autoridade não é a única transformação importante que a institucionalização do ensino põe em marcha. É também fundamental nessa dinâmica que, ao consolidar sua existência, o sistema de ensino apaga a questão sobre a sua legitimidade, ou melhor, sua legitimidade aparece como autoevidente, na medida em que tal sistema se coloca como uma instituição propriamente pedagógica, asilo do saber e da razão, cuja destinação e obra se apresentam envoltos num caráter pedagógico. Ao deitar raízes na vida social, o sistema de ensino oculta a apreensão de si enquanto órgão que exerce o monopólio da violência simbólica, fazendo reconhecer, ao contrário, que sua legitimidade deriva do fato de ser uma instituição tão somente pedagógica, preocupada com a preservação e a transmissão da cultura, sem relações expressas e declaradas com o

³¹⁹ BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 76.

³²⁰ *Ibid.*, p. 79.

seu exterior, isto é, com as relações de força e dominação entre as classes numa determinada estrutura social.

Assim, quanto mais o sistema escolar afirma sua independência com relação ao jogo de forças sociais e políticas fora dele, quanto mais afirma sua neutralidade e imparcialidade, quanto mais reitera seu caráter eminentemente pedagógico, quanto mais se volta para as condições de sua reprodução interna, quanto mais consagra e enaltece o dom, o mérito e o brilho como justificativa dos diferentes desempenhos escolares, tanto mais colabora, sem que o saiba e à sua revelia, para o cumprimento das suas funções externas e mais sutilmente trabalha em prol da reprodução cultural das divisões sociais; em outras palavras, o sistema de ensino metamorfoseia diferenças sociais em diferenças escolares para então fornecer uma contribuição simbólica eficaz ao discurso social que justifica diferenças sociais pelas diferenças de êxito escolar. Trata-se, certamente, de um paradoxo presente no seio da ação ideológica escolar e que se torna manifesto quando a escola é capturada nas teias de sua aspiração à autonomia. Eis, portanto, onde culmina a afirmação de neutralidade da instituição escolar, a saber, na inversão em seu contrário, ou, nos termos de Bourdieu, na “dependência pela independência”:

Todas as representações ideológicas da *independência do trabalho pedagógico* a respeito das relações de força constitutivas da formação social em que ele se exerce tomam uma forma e uma força específicas quando, com a delegação em dois níveis, a instituição, ao se interpor, impede a apreensão das relações de força que fundam em última análise a autoridade dos agentes encarregados de exercer o trabalho escolar: a autoridade escolar está no princípio da *ilusão* – que acrescenta sua força de imposição às relações de força que ela exprime – que a violência simbólica exercida por um sistema de ensino não mantém nenhuma relação com as relações de força entre os grupos ou as classes (e.g. a ideologia jacobina da ‘neutralidade’ da Escola nos conflitos de classe ou as ideologias humboldtianas e neo-humboldtianas da Universidade como asilo da ciência, ou ainda a ideologia da *Freischwebende Intelligenz*, ou, enfim, no limite, a utopia de uma ‘Universidade crítica’, capaz de submeter perante o tribunal da legitimidade pedagógica os princípios do arbitrário cultural do qual ela procede, utopia menos distante porque não parece ilusão, própria a certos etnólogos, segundo a qual o ensino institucionalizado constituiria, à diferença da educação tradicional, um “mecanismo de mudança” capaz de determinar as “descontinuidades” e de “criar um novo mundo” – M. Mead)³²¹.

O trabalho detido no âmbito dos princípios de funcionamento da instituição escolar, acompanhado de um exame dos fundamentos da ação pedagógica, do arbitrário cultural enquanto modo de imposição e conteúdo imposto, e o exame das condições do advento e consolidação do

³²¹ BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 81-82.

sistema de ensino levam Bourdieu e Passeron a trazer à luz um mecanismo que se oculta na própria existência e na ação contínua da instituição escolar. Voltando-se para si, ou seja, para as condições de reprodução do seu interior, e afirmando sua natureza pedagógica, a escola realiza da maneira mais eficiente suas relações externas e desempenha com mais legitimidade as funções de instituição mandatária incumbida de consagrar, transmitir, avaliar e controlar o arbitrário cultural de uma sociedade de classes, na qual o capital cultural é reconhecido como componente legítimo do espaço social e via de acesso legítima aos cargos de poder e direção. É mais uma vez nesse sentido que as análises de Bourdieu nos encaminham: a autonomia relativa que o sistema de ensino reivindica se mostra, assim, a base de seu trabalho ideológico de conservação da ordem social. Reitera Bourdieu:

É graças à sua autonomia relativa que o sistema de ensino tradicional pode conferir uma *contribuição específica* à reprodução da estrutura das relações de classe, uma vez que lhe basta obedecer às suas regras próprias para obedecer, ao mesmo tempo e como que por acréscimo, aos imperativos externos que definem sua função de legitimação da ordem estabelecida, ou seja, para cumprir simultaneamente sua função social de reprodução das relações de classe, assegurando a transmissão hereditária do capital cultural, e sua função ideológica de dissimulação dessa função, dando crédito à ilusão de sua autonomia absoluta³²².

A distância que a escola busca tomar das tensões sociais e das lutas entre as classes, ao afirmar sua autonomia pedagógica, e a operação que ela realiza ao escamotear relações sociais em relações escolares, reforçam a disposição dessa instituição a atuar ideologicamente, por meio de uma série de ocultamentos que ela põe em prática e faz reconhecer. Por exemplo, o sistema escolar dissimula, como vimos, as relações de força presentes na estrutura social de onde tira sua força e obtém sua autoridade, graças a um processo de delegação social; apresentando-se como instância pedagógica devotada ao saber, a instituição escolar dificulta a apreensão de seus vínculos com as relações de poder estruturantes do espaço social em que se insere. Podemos ainda evocar outro aspecto: a relação de comunicação que se estabelece por meio da ação pedagógica dissimula a violência simbólica que funda o ato linguístico, uma vez que a relação de comunicação que se estabelece entre professor e alunos supõe a divisão tácita e dissimétrica entre a autoridade e a legitimidade do discurso professoral e o reconhecimento, pelos alunos, do valor intrínseco de tal discurso³²³. Distante e superior, marcada pelas condições sociais de sua origem de classe, a fala do

³²² BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 237.

³²³ Bourdieu é bastante atento às relações entre linguagem e violência simbólica. Uma relação de comunicação na qual está implicado o uso da linguagem formal, expressa por meio de alguma "autoridade" (professor, artista, etc.) supõe o reconhecimento de um padrão formal da língua como correspondente à cultura legítima; entra em ação uma linguagem que deprecia, ao mesmo tempo, outras manifestações e usos da língua, etc. Sobre essa relação em que a linguagem

professor desfruta, de antemão, de uma autoridade que a põe a salvo do questionamento. Sua legitimidade se impõe como evidente e natural, podendo tanto se endereçar aos destinatários legítimos enquanto confirmação de um *ethos* de classe, quanto se impor como violência simbólica perante aqueles cujas formas linguísticas não foram constituídas nas mesmas condições de origem e existência das classes socialmente dominantes.

Poderíamos aqui multiplicar as operações de dissimulação empreendidas pela instituição escolar. Sem almejar inventariar todos os casos e esgotar a análise, podemos nos deter num exemplo paradigmático. A respeito da alquimia que caracteriza a prática da instituição escolar, é oportuno mencionar a tábua das categorias do juízo professoral, a fim de mostrar que o sistema de classificação empregado pelos agentes de ensino evoca, de maneira indireta e escamoteada, a hierarquização social entre diferentes modos de aculturação, determinados por diferentes condições em que se dá o trabalho de aquisição de competências culturais.

A relação entre os juízos dos professores, a origem social dos alunos, a classificação escolar de que são objeto e a defesa implícita de um arbitrário cultural próprio às classes dominantes forma o escopo do artigo de Bourdieu intitulado “As categorias do juízo professoral”. Trabalhando sobre um material empírico composto por fichas que avaliam o desempenho escolar de 154 alunas no primeiro ano das *khâgnes* parisienses³²⁴, Bourdieu organiza as apreciações escritas que se juntam à atribuição de notas sobre diferentes trabalhos das estudantes, cruzando os comentários dos professores com coordenadas relativas à origem social, à profissão do pai, à residência e à composição do patrimônio familiar do público estudantil, para mostrar o processo de transformação de diferenças sociais em diferenças escolares, operado pelo sistema escolar.

Em função da origem social e da composição do capital familiar, são apresentadas três divisões de classes sociais: as *classes médias*, de um lado, e, de outro, as *classes dominantes* que, por sua vez, se subdividem em 1) *classes menos ricas em capital cultural* e 2) *classes mais ricas em capital cultural*. A luta empreendida entre classes médias e classes superiores não deixa dúvida: em se tratando de acesso às escolas de elite do ensino superior francês, as classes populares sequer chegam a ser recenseadas, uma vez que seu número não atinge expressão suficiente para entrar na

legítima se dá como imposição e reconhecimento tácito, cf. o artigo de Bourdieu intitulado “Le langage autorisé – note sur les conditions sociales de l’efficacité du discours rituel”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 5-6, p. 183-191, novembro de 1975. E também do mesmo autor *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil, 2001.

³²⁴ As *khâgnes* são os cursos preparatórios para o exame de ingresso nas *Grandes Écoles* francesas, instituições que, diferentemente das universidades públicas, controlam o acesso da população estudantil por meio de provas de alto rigor. As *Grandes Écoles*, sistema paralelo às universidades públicas, são as instituições que formam as elites econômicas, culturais, políticas e administrativas na França.

estatística sociológica. Os adjetivos que são empregados para classificar os trabalhos das estudantes (exercícios, redações, exposições orais, etc.), orientam-se por uma linha divisória tácita que opera pelas oposições entre *distinto* e *vulgar*, *rico* e *pobre*, *natural* e *laborioso*, *brilhante* e *sério*, *espontâneo* e *servil*, enfim, oposições que, segundo Bourdieu, seguem o lastro material da divisão social do trabalho numa sociedade de classes. Versão eufemizada da linguagem social, a linguagem escolar estrutura a percepção e o juízo escolar seguindo três grandes divisões da hierarquia social: *as qualidades inferiores ou populares*, nas quais são alocados adjetivos como “servilismo, vulgaridade, peso (lourdeur), lentidão, pobreza”³²⁵; *as qualidades médias ou pequeno-burguesas*, das quais a “pequenez, estreiteza, mediocridade, correção, seriedade” são expressões exemplares; e, por fim, *as qualidades superiores* como a “sinceridade, amplidão, riqueza, naturalidade, savoir-faire, fineza, engenhosidade, sutileza, inteligência, cultura, etc.”³²⁶.

Lançando mão dessa hierarquia de adjetivos em suas avaliações cotidianas, o corpo docente não se limita a desempenhar tarefas lógicas, nas quais prevaleceria um ato intelectual capaz de julgar a dimensão técnica do conhecimento assimilado. Antes, a palavra professoral se dirige com o peso de um veredito à *pessoa* do aluno, almejando, de maneira vaga e confusa, apreender e expressar uma avaliação global sobre as qualidades intelectuais e morais da pessoa. É desse modo que o juízo professoral perde toda sua referência objetiva à obra do aluno (ao seu esforço e ao seu trabalho passível de aperfeiçoamento) para se ater a um conjunto de características implícitas que funcionam como marcadores (a um só tempo, reconhecidos e desconhecidos) da origem social, ou, para empregar a expressão de Bourdieu, para se ater a *hexis corporal* dos estudantes. O sociólogo explica:

O julgamento professoral apoia-se de fato sobre todo um conjunto de critérios difusos, jamais explicitados, padronizados ou sistematizados, que lhe são oferecidos pelos trabalhos e exercícios escolares ou pela pessoa física de seu autor. A *escrita* às vezes explicitamente mencionada, quando chama a atenção pela sua “feitura” ou “puerilidade”, é percebida por referência a uma taxonomia prática das escritas que está longe de ser neutra socialmente e que se organiza em torno de oposições tais como “distinta” e “intelectual” ou “pueril” e “vulgar”. A *apresentação*, que só excepcionalmente é mencionada, é também apreendida através de uma grade socialmente marcada: a desenvoltura excessiva e o cuidado meticuloso (o sublinhamento escolar e seus lápis de cor do primário) aí são igualmente condenados. O *estilo* e a “*cultural geral*” são explicitamente tomados em conta, mas em graus diferentes e com critérios variados segundo as disciplinas (por exemplo, em filosofia e em francês)³²⁷.

³²⁵ BOURDIEU, P. As categorias do juízo professoral. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 195.

³²⁶ *Ibid.*, p. 195.

³²⁷ *Ibid.*, p. 192.

A análise prossegue mostrando, dessa vez, que o enaltecimento das marcas sociais incorporadas e inconscientes ocorre ao mesmo tempo em que se desvaloriza o domínio técnico do conhecimento:

Vê-se que a cultura específica, no caso particular o conhecimento de autores filosóficos, o domínio do vocabulário técnico da filosofia, a aptidão para construir um problema e conduzir uma demonstração rigorosa etc., de fato só respondem por uma pequena parte da apreciação. Os critérios “externos”, mais frequentemente implícitos e mesmo recusados pela instituição, têm um peso ainda mais importante na apreciação das manifestações orais, posto que, aos critérios já mencionados, se junta tudo o que se relaciona com a palavra e, mais precisamente, o sotaque, a elocução e a dicção que são as marcas mais seguras, por serem as mais indeléveis, da origem social e geográfica, o *estilo da linguagem falada*, que pode diferir profundamente do estilo escrito, e enfim e principalmente o *hexis corporal*, as maneiras e a conduta, que são frequentemente designados muito diretamente nas apreciações³²⁸.

Ao se reportar sutilmente àquilo que está mais cravado nos corpos dos agentes devido às experiências que constituem os seus *habitus* de classe, para consagrá-los ou corrigi-los, os juízos professorais nada mais são do que a imposição de uma classificação que deve sua existência e funcionamento a condições de produção e utilização gestadas no seio das frações dominantes das classes superiores. Nesse processo de transformação da linguagem social em linguagem escolar, a eficácia dos juízos professorais não é desprezível, e seus efeitos diretos sobre as ações dos agentes podem ser detectados. No âmbito escolar, os participantes do jogo (professores e alunos) estão implicados nas teias da linguagem escolar e impelidos, sem que o saibam, a adotar a sua lógica. Supondo a participação ativa dos agentes – o que não quer dizer participação consciente ou voluntária – a linguagem escolar põe em marcha um extraordinário processo de denegação coletiva, pelo qual o professor, de um lado, se autoriza a condenar o trabalho laborioso do aluno como “produto meramente escolar sem brilho”, e, de outro, o aluno aceita a percepção que se tem dele, acatando a imagem que o professor lhe projeta, por meio da qual transforma a sua falta de “vocaçãõ” às tarefas especulativas numa escolha determinada, por exemplo, a decisão de se enveredar por uma carreira de natureza técnica ou profissionalizante. Rede de palavras e imagens pelas quais os sujeitos apreendem a si mesmos e desenham os contornos do seu destino social, os juízos professorais delinham o espaço no qual se pode discernir o funcionamento efetivo da ideologia enquanto véu que recobre e justifica diferenças sociais pela produção de diferenças escolares.

³²⁸ BOURDIEU, P. As categorias do juízo professoral. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 192-193.

Ideologia em estado prático, produzindo efeitos lógicos que são inseparavelmente efeitos políticos, a taxinomia escolar encerra uma definição implícita de excelência que, *constituindo* como excelentes as qualidades apropriadas por aqueles que são socialmente dominantes, consagra sua maneira de ser e seu estado. A homologia entre as estruturas do sistema de ensino (hierarquia das disciplinas, das seções, etc.) e as estruturas mentais dos agentes (taxinomias professorais) está no princípio da função de consagração da ordem social que o sistema de ensino preenche sob a aparência de neutralidade³²⁹.

Assim, a linguagem escolar é desvendada em sua verdade objetiva, a saber, como expressão de uma violência simbólica que se exerce como imposição de uma determinada maneira de se relacionar com a cultura legítima. Imposição, importa frisar, que se disfarça enquanto tal e se apresenta sob as vestes de uma linguagem neutra, que nada deve a condicionantes sociais e que insiste em não reconhecer o lastro social que a determina. Dando expressão às estruturas mentais produzidas sob condições sociais determinadas, a linguagem escolar mantém um vínculo estreito com as estruturas sociais que a produzem. Levada para o registro escolar pela ação classificatória do sistema de ensino e, em particular, do corpo docente, a linguagem escolar procura tomar distância da linguagem social, mas, ao final dos anos escolares, a cumplicidade que as unia desde o princípio sobrevém de maneira triunfante. De que modo isso se revela?

O ponto de partida de tal processo é a classificação de entrada dos alunos: eles chegam ao universo escolar já classificados socialmente em função de sua origem social e da composição do seu capital econômico e cultural. Cabe ao sistema de ensino ao longo da vida escolar dos estudantes recobrir a classificação social por uma classificação escolar e, finalmente, devolvê-los ao mundo social restituídos como produtos sociais hierarquicamente classificados, então marcados pelo valor diferencial de seus títulos. A linha de continuidade que se mantém, malgrado os disfarces que lhe são atribuídos ao longo do *cursus* escolar, não deixa dúvida de que as classificações geradas pelo sistema escolar são corroboradas no mundo social quando se ultrapassa a porta da escola para adentrar outros domínios da vida social (mundo do trabalho, produção cultural, etc.). É porque existem afinidades eletivas entre a linguagem social e a escolar que as taxinomias escolares se prestam a uma função ideológica, na medida em que “são postas em prática com o sentimento de evidência que caracteriza a experiência dóxica do mundo social”³³⁰, ou seja, a linguagem escolar, assentada numa autoridade incontestável, colabora para estabelecer os limites do pensável e do impensável, do aceitável e do

³²⁹ BOURDIEU, P. As categorias do juízo professoral. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 196.

³³⁰ *Ibid.*, p. 198.

inaceitável, do legítimo e do ilegítimo, do mérito e do demérito, de sorte a proporcionar aos agentes uma experiência cujos limites e chances de êxito já foram previamente determinados e internalizados.

Até aqui analisamos brevemente alguns aspectos que caracterizam a dimensão ideológica da instituição escolar tomando o ponto de vista das suas relações internas, dando um destaque especial à forma que a linguagem escolar assume e as funções de violência simbólica que desempenha. Se é verdade que, ao se voltar para o seu interior, o sistema de ensino contribui para reproduzir diferenças sociais sob a capa de diferenças culturais, não podemos perder de vista que a escola não realiza sua função de legitimação da ordem social apenas quando se ocupa das suas condições internas de sua existência. A divisão entre o dentro e o fora, o pedagógico e o social, o objetivo e o subjetivo é meramente artificial e corresponde às necessidades de uma análise que procura decompor os elementos que constituem a ação ideológica da instituição escolar. Movida pela superação das dicotomias clássicas e das maneiras dicotômicas de pensar, nada poderia ser mais avesso à obra bourdieusiana do que acreditar na separação dessas instâncias.

É por isso que, se quisermos caracterizar a violência simbólica em que se funda a ação escolar, precisamos ultrapassar a dimensão objetiva do trabalho que a escola executa sobre si, como instituição atenta às necessidades de autorreprodução. Suas tarefas não obteriam tanto êxito se essa instituição não atuasse num ponto intermediário, na dobra entre as estruturas objetivas e as estruturas subjetivas, confirmando e reforçando *habitus*, selecionando, hierarquizando ou excluindo aqueles que não se encontram entre os destinatários legítimos do arbitrário cultural que ela veicula. A força da instituição escolar não está apenas em suas prerrogativas jurídicas e sociais, no controle institucional do conhecimento por meio do estabelecimento de programas e currículos, no controle e atribuição de títulos, no controle do acesso a níveis superiores de ensino, na delimitação de barreiras e cancelas por meio da aplicação de avaliações – ainda que todas essas prerrogativas sejam indiscutivelmente fundamentais. Mas se permanecêssemos nesse registro, não veríamos outro aspecto que não a objetividade da instituição. Se a análise de Bourdieu se singulariza é porque ela mostra que a força da instituição escolar vem, sobretudo, da capacidade de gerar disposições e representações que os sujeitos se fazem acerca de seu destino social, fazendo crer que a salvação social é possível apenas aos eleitos pré-destinados, dotados de capacidades e dons naturais. Agindo segundo o princípio do *laisser-faire* pedagógico, que nada mais é senão uma pedagogia da omissão, baseada na valorização da função social em detrimento da função técnica do ensino, a escola alimenta o ciclo do eterno retorno: os aculturados que percorreram com êxito a via escolar ocupam

os postos mais altos, reconhecidos, prestigiados e bem remunerados, e, noutra direção, os excluídos do sistema escolar ou mesmo os excluídos do seu interior³³¹ são relegados a postos, carreiras e tarefas de segunda ordem, marcadas pela precariedade das condições e pelas formas eufemizadas (ou explícitas) de exclusão política, social e cultural. É por isso que:

[...] numa sociedade dividida em classes em que a Escola compartilha com as famílias desigualmente dotadas de capital cultural e da disposição a fazê-lo frutificar a tarefa de reproduzir esse produto da história que constitui, num dado momento do tempo, o modelo legítimo da *disposição cultivada*, nada serve melhor o interesse pedagógico das classes dominantes do que o “laisser-faire” pedagógico que é característico do ensino tradicional, uma vez que essa ação por falta imediatamente eficaz e, por definição, inapreensível, parece predestinada a servir à função de legitimação da ordem social³³².

A escola somente atua na construção da legitimidade da ordem social porque, em primeiro lugar, sua existência enquanto instituição se faz legítima e reconhecida, de modo que sua existência e o valor atribuído a ela não sejam postos em questão. O reconhecimento de que desfruta repousa, por sua vez, sobre o desconhecimento das condições sociais que determinam, de um lado, a delegação de autoridade que funda sua legitimidade institucional e, de outro, as condições sociais que determinam uma harmonia preestabelecida entre as estruturas objetivas e os habitus de classe. Como aos poucos se apreende, na base do reconhecimento que a Escola a um só tempo constrói e exige dos agentes encontra-se o desconhecimento. Reconhecimento e desconhecimento: par inseparável que constitui o núcleo de funcionamento da violência simbólica, e cuja força consiste em solicitar tacitamente a participação dos agentes no processo de dominação que os envolve. Isso não significa dizer que os sujeitos assintam à dominação de maneira consciente e voluntária; diferentemente da visão de La Boétie, que descobre na vontade dos cidadãos o desejo de servidão, Bourdieu mostra que a dominação, como num jogo, supõe a produção de uma *illusio*³³³ coletivamente alimentada pelas partes que depositam nesse jogo diversas crenças e encontram nele alguma forma de satisfação. Ainda que a dominação esteja ligada a um processo de reconhecimento cuja base é o desconhecimento das condições efetivas, a natureza da dominação não se reduz a um problema

³³¹ Cf. BOURDIEU, P.; CHMAPAGNE, P. Os excluídos do interior. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 219-237.

³³² BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 247.

³³³ A noção de *illusio* tem a ver com a noção de investimento, num sentido que vai além do econômico. “Significa dizer que o termo de investimento, por exemplo, deve ser entendido no duplo sentido de investimento econômico – o que ele é sempre objetivamente, apesar de ser desconhecido enquanto tal – e no sentido de investimento afetivo que lhe dá a psicanálise, ou melhor, no sentido de *illusio*, crença, *envolvimento*, engajamento no jogo, que é o produto do jogo e o que produz o jogo”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 94.

intelectual passível de superação por via exclusivamente racional. Se é possível encontrar em Bourdieu traços do grande lema da modernidade – o *Sapere aude* tão bem expresso por Kant –, o sociólogo, todavia, não cessa de nos lembrar que a especificidade da violência moderna, de caráter simbólico, consiste em se tornar *corpo*: participamos da dominação na medida em que os processos de socialização depositam em nossos corpos, sob a forma de *habitus*, um conjunto de esquemas de classificação e ação, princípios, valores e ideias, que nos faz interpretar o mundo social, assim como as suas relações e divisões, como naturais, evidentes e legítimos.

Reavaliando nossa questão desse ângulo, a eficácia da instituição escolar não se esgota no seu poder de consagrar e certificar a cultura legítima, aplicando várias sanções e expressando diferentes vereditos, embora seus mecanismos objetivos como os exames e as seleções tenham um papel decisivo na reprodução das desigualdades, atestando a concretude da violência simbólica. A força dessa instituição vem da capacidade em levar os dominados a interiorizar a dominação sob a forma de representações e visões de mundo que lhes oferecem uma justificativa sobre sua sorte. Isso fica claro quando Bourdieu nos apresenta a maneira pela qual as condições objetivas dos estudantes estão na base de um cálculo inconsciente que eles fazem acerca do seu destino escolar e social, em função das suas condições sociais de origem e existência.

No célebre artigo “A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura”³³⁴, Bourdieu traz à luz a relação entre chances objetivas e esperanças subjetivas. A análise que nos oferece, amparada nos dados estatísticos sobre o *cursus* escolar e as chances de acesso aos níveis superiores de ensino, em diferentes classes sociais, mostra que a instituição escolar atribui esperanças (ou desesperanças) de vida escolar dimensionadas pela posição social prévia e pelo cálculo intuitivo das possibilidades de êxito por intermédio da escola. Afinal, como explicar a atitude de famílias e estudantes, provenientes de meios desfavorecidos, que “desistiam” de prosseguir os estudos e “se recusavam” a enviar os filhos ao ensino secundário? Seria por uma questão de gosto ou (falta) de vocação? A isto Bourdieu responde afirmando que:

De maneira geral, as crianças e sua família se orientam sempre em referência às forças que as determinam. Até mesmo quando suas escolhas lhes parecem obedecer à inspiração irreduzível do gosto ou da vocação, elas traem a ação transfigurada das condições objetivas. Em outros termos, a estrutura das oportunidades objetivas de ascensão social e, mais precisamente, das oportunidades de ascensão pela escola condicionam as atitudes frente à escola e à ascensão pela escola – atitudes que contribuem, por uma parte determinante, para definir as oportunidades de se chegar

³³⁴ BOURDIEU, Pierre. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 41-64.

à escola, de aderir a seus valores ou a suas normas e de nela ter êxito; de realizar, portanto, uma ascensão social – e isso por intermédio de esperanças subjetivas [...], que não são senão as oportunidades objetivas intuitivamente apreendidas e progressivamente interiorizadas³³⁵.

É por isso que, em coerência com o cálculo intuitivo que cada agente faz levando em conta as chances objetivas de ascensão ou fracasso pela escola, os filhos de operários franceses na década de 1960 não alimentavam desejos que pudessem ser repreendidos como “desmedidos”, “não razoáveis” ou “inadequados” à sua condição de classe, e é por isso que eles regulavam inconscientemente seu comportamento a partir da estrutura de chances disponível à sua categoria social. As crianças saídas de meios desfavorecidos não ousavam ter desejos ou a manifestar vontades para além do possível, de modo a interromperem os estudos na passagem para ensino secundário, ou ainda, a se dirigem a cursos, estabelecimentos e seções menos prestigiados. Mas nada disso se equiparava às atitudes-limite que tais estudantes expressavam diante do universo escolar, que Bourdieu desvendou na brutalidade do processo que levava à autoeliminação ou ensejava uma atitude antiescolar³³⁶. Já entre os filhos da pequena burguesia encontramos maior adesão aos valores escolares, na medida em que a escola representa a essa classe o meio de ascensão social por excelência. Para os estudantes da classe média, a ascensão social tende a se confundir com a ascensão escolar, e por essa razão eles são levados a expressar tanta boa vontade com essa instituição, o que beira a uma espécie de ascetismo escolar. Isto porque, reforça Bourdieu, “as crianças das classes médias devem à sua família não só os encorajamentos e exortações ao esforço escolar, mas também um *ethos* de ascensão social e de aspiração ao êxito na escola e pela escola, que lhes permite compensar a privação cultural com a aspiração fervorosa à aquisição de cultura”³³⁷. Por fim, os alunos oriundos das classes superiores, tendo recebido desde o nascimento a herança cultural sob a forma de linguagem e *habitus* incorporados, pela frequência constante das formas e objetos da cultura dominante, constituem os

³³⁵ BOURDIEU, Pierre. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 49.

³³⁶ Nesse sentido, é interessante mencionar as “fugas” ou “recusas” constitutivas da contra-cultura adolescente. Não é só o posto de trabalho que explica o desacordo e constitui o epicentro do problema. Mais substantivamente, é a identidade social dos agentes, as imagens que têm de si que estão postas em questão. “Profundamente postos em questão, na sua identidade social, na sua imagem de si mesmos, por um sistema escolar que lhes pagaram em moeda falsa [monnaie de singe], eles não podem restaurar sua integridade pessoal e social a não ser opondo a esses vereditos uma recusa global”. Pierre Bourdieu. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 161. O resultado não poderia ser outro que este: o sistema de ensino reenvia os agentes do “terreno da crise e das críticas sociais ao terreno da crítica e da crise pessoais”. *Ibid.*, p. 176.

³³⁷ BOURDIEU, Pierre. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 48.

destinatários legítimos dessa cultura, e recebem da instituição escolar a confirmação e a consagração dos seus *habitus* de classe, gerados originariamente no seio familiar.

Eis o fundamental a reter: o sistema de ensino age no mais profundo das estruturas cognitivas dos agentes não apenas porque supostamente disseminaria “conteúdos ideológicos”, presentes de maneira cifrada no discurso do professor, mas porque trabalha na constituição nas visões e representações pela quais os agentes entram em relação com o mundo social e definem os limites do seu destino, construindo (ou não) a ideia sobre o direito a ocupar determinadas posições. A cada classe de agentes, a escola se apresenta segundo uma certa representação, a cada uma delas oferece um lugar, encaminha numa direção: para as classes dominadas, a escola se afigura como uma barreira, uma instituição sempre à distância, e que, permanecendo à distância, manifesta o poder de persuadi-las de sua indignidade cultural e da legitimidade da sua exclusão; para as classes médias, a escola é a principal via de ascensão e afirmação social, motivo pelo qual essas classes demonstram pela escola tamanha crença, boa vontade e dedicação; por fim, para as classes superiores, a escola é a instituição republicana no seio da qual é possível repor o princípio aristocrático, agora dissimulado em excelência cultural. Apagando os traços do privilégio e da herança cultural, a escola oferece para uns e para outros aquilo que supostamente lhe é de direito, para então operar uma transformação extraordinária: a naturalização do suposto direito. Para além desse processo que culmina na naturalização de posições, a lógica vigente na instituição escolar oferece a forma e a matriz da experiência social como *amor fati*: o fundamental, por fim, é amar aquilo que se *é*, amar aquilo que se *pode* ou se *deve ser*³³⁸.

Para cada classe social, a experiência que envolve o amor pelo destino é vivida com traços singulares: entre as classes populares, o *amor fati* significa não amar e não querer nada mais do que aquilo que se *é* e que se *pode* ter: o amor se degrada em conformismo ou resignação. Entre as classes médias, o amor pelo destino é um amor inquieto e frustrado, ameaçado pelo baixo e humilhado pelo alto: o amor é inseparável da ansiedade e da insegurança. Enfim, entre as classes superiores, o *amor fati* é amor por aquilo que se *é*, consciente e seguro de si, amor por aquilo que não poderia ser diferente do que *é*, amor por um destino de excelência: para os *herdeiros*, a definição do seu *ser* coincide plenamente com o seu *dever ser*, coincidência determinante de uma experiência afetiva em que o amor deixa de ser signo de falta para se tornar signo de plenitude.

³³⁸ Bourdieu comenta, nos seguintes termos, o invólucro afetivo no qual a violência simbólica envolve as relações de força: “Um dos efeitos da violência simbólica é a transfiguração das relações de dominação e de submissão em relações afetivas, a transformação do poder em carisma ou em charme próprio a suscitar um encantamento afetivo”. BOURDIEU, P. *Raisons pratiques: sur la théorie de l’action*. Paris: Seuil, 1994, p. 189.

Diante desse processo, no qual a escola não apenas naturaliza as posições sociais, como vincula os agentes às suas posições pelo afeto, pelo desconhecimento e pela cumplicidade na dominação, Bourdieu se interroga:

[o sistema de ensino] não contribui para convencer cada sujeito social a permanecer no lugar que lhe incumbe *por natureza*, a se manter e a conservá-lo [de s'y tenir et d'y tenir], *ta heautou prattein*, como dizia Platão? Não podendo invocar o direito do sangue – que sua classe historicamente recusou à aristocracia – nem os direitos da Natureza – arma outrora dirigida contra as distinções nobiliárias que correriam o risco de se voltar contra a ‘distinção’ burguesa – nem as virtudes ascéticas que permitiam aos empreendedores de primeira geração justificar seu sucesso pelo seu mérito, o herdeiro dos privilégios burgueses deve chamá-lo hoje à certificação escolar que atesta, ao mesmo tempo, seus dons e seus méritos. A ideia contra a natureza de uma cultura de nascimento supõe e produz a cegueira às funções da instituição escolar, que assegura a rentabilidade do capital cultural e legitima a sua transmissão ao dissimular que ela cumpre essa função³³⁹.

A escola se mostra, assim, uma instituição moderna atravessada por contradições. Ora, em que sentido compreender sua *modernidade*? Pensamos aqui numa modernidade que não se reduz a um período histórico factual (localizado num tempo e num espaço estritos), mas capaz de significar a inauguração de uma nova relação com a história e com a noção de uma realidade meramente humana e social. Desse ponto de vista, talvez possamos caracterizar a modernidade como um movimento histórico de amplo alcance que se institui pela recusa de uma explicação do mundo e das relações humanas pela referência a uma ordem transcendente, seja metafísica (a Natureza), seja religiosa (Deus); tal recusa significa, em contrapartida, atribuir primazia aos princípios racionais e objetivos como únicos pilares de uma explicação do mundo social que se queira crível. Se é dito que a modernidade é aberta pela Revolução Francesa é porque esse acontecimento significou a contestação das *prerrogativas naturais*, da transmissão de bens e privilégios segundo a nobreza de sangue, e impôs, como critério legítimo, a ideia de que todos os homens nascem iguais e se diferenciam por suas habilidades, talentos e resultados de seu trabalho. É notável que esteja em jogo a própria elaboração da noção de *legitimidade*, sempre referida ao seu oposto – o arbitrário –, pois se antes as diferenças eram justificadas pelo aspecto natural da linhagem, a modernidade impõe que o natural ceda lugar ao social, que o privilégio de sangue ceda lugar ao mérito, enfim, que as diferenças se fundem não mais no arbitrário do antigo sistema de classificação, mas que se mostrem legítimas e racionais.

³³⁹ BOURDIEU, P.; PASSERON J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 252-253.

Apresentando-se e representando-se a partir do princípio da igualização das condições e sob os valores universais da Igualdade, da Liberdade e da Fraternidade, a modernidade, no entanto, se funda numa divisão inédita entre dominantes e dominados, que adquire nova figura com o advento e consolidação do modo de produção capitalista. Sucintamente, podemos afirmar que – na passagem de uma forma social de fundamentos transcendentais, cuja estrutura funcionava por meio da transmissão de privilégios pelo sangue e pela força, a uma sociedade que possui uma representação de si enquanto democrática, igualitária e móvel – será preciso reinventar os mecanismos que garantam as divisões sociais por outros meios: meios mais legítimos, racionais, neutros e fundados na realidade. O sistema de ensino é o produto dessa reinvenção. A conclusão a qual a análise de Bourdieu nos encaminha é que a instituição escolar, no mundo moderno, passa a ocupar um lugar central, enquanto instituição responsável pelo mascaramento do mecanismo de transmissão dos bens culturais, a partir de então os bens mais importantes na dinâmica da transmissão da herança, posto que legitimam de modo peculiar as desigualdades das posições sociais que estão em sua base.

[...] numa sociedade onde a obtenção dos privilégios sociais depende, cada vez mais estreitamente, da posse de títulos escolares, a Escola não tem somente por função assegurar a sucessão discreta a direitos da burguesia que não poderiam mais se transmitir de uma maneira direta e declarada. Instrumento privilegiado da sociodiceia burguesa que confere aos privilegiados o privilégio supremo de não aparecer como privilegiados, ela consegue tanto mais facilmente convencer os deserdados que eles devem seu destino escolar e social à sua falta de dons ou méritos quanto, em matéria de cultura, a desapossessão absoluta exclui a consciência da desapossessão³⁴⁰.

Sociodiceia burguesa, a instituição escolar entra no mundo moderno para recobrir suas desigualdades com a narrativa do mérito, do dom e do esforço, oferecendo assim uma justificação ao mesmo tempo prática e objetiva a essas mesmas desigualdades. No conjunto das instituições que a modernidade engendra (ou que engendram a modernidade), como o mercado econômico e o mercado cultural, a instituição escolar se destaca ao se colocar à frente da produção e reprodução das formações sociais modernas, criando um imaginário que nos envolve até hoje. Acontecimento extraordinário, a formação dos sistemas de ensino ultrapassa as tarefas explícitas, muitas vezes designadas em planos oficiais. Quem poderia medir a eficácia espantosa de uma instituição junto à formação de *esquemas corporais* e *cognitivos*? O crescente processo de objetivação do capital, como nos mostrara Bourdieu, levou ao advento de instituições capazes de conservar uma tendência à inércia. Adquirindo uma força

³⁴⁰ BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971, p. 253.

de conservação interna, o mundo social eleva as relações de dominação a outro patamar: os agentes não precisam mais tecer continuamente as relações de dependência para assegurar suas vantagens e privilégios, pois então o acesso às fontes da energia social está concentrado nas mãos impessoais das instituições. A dominação perde figura, torna-se sem rosto, e passa a estar implicada na posse das diferentes espécies de capital. Doravante, o mecanismo é outro, se faz pelo ajuste quase automático e imperceptível entre estruturas objetivas e estruturas cognitivas. Ciclo quase perfeito, a dominação simbólica é desvendada enquanto essa forma peculiar de dominação que não cessa de solicitar a participação e o reconhecimento dos agentes. Não reduzida à ação da instituição escolar, ainda que o monopólio de exercício lhe pertença, a violência simbólica não adentra o mundo moderno apenas pelas portas da escola. O campo da produção artística e dos estilos de vida são lugares igualmente privilegiados nos quais podemos captar mais um domínio de atuação dessa violência, cujo enigma consiste na capacidade de se depositar nos corpos, de se fazer *corpo*. A pergunta é instigante: como é possível *incorporar* a dominação?

Capítulo V – Cultura e dominação na perspectiva de Bourdieu

5.1. Pelas portas da cultura: a entrada da violência simbólica no mundo moderno.

Nas análises de Bourdieu consagradas aos diversos processos de dominação social, sobressai uma postura investigativa constante, que se apreende no esforço em diferenciar e caracterizar o que é próprio da dominação moderna frente a outras configurações possíveis de relações sociais dissimétricas, tecidas em prol da manutenção da dependência ou da exploração entre os homens. No pano de fundo de suas investigações está a ruptura entre dois universos sociais opostos, que costuma ser designada como propulsora da modernidade política e social: trata-se da transição das sociedades pré-capitalistas para as sociedades capitalistas. Se é verdade que a referência à base empírica das análises sociológicas jamais é abandonada, não se pode negar que os escritos de Bourdieu engendram instrumentos conceituais cuja abrangência se expande para além dos contornos históricos e particulares das sociedades empiricamente analisadas. Em outras palavras, o movimento pendular que vai do empírico ao teórico permite a elaboração de um discurso que ultrapassa a referência a esta ou àquela sociedade em particular (a sociedade cabila tradicional ou a sociedade francesa moderna) e se mostra capaz de apreender os traços gerais e definidores de determinadas *formações sociais*. Ao se colocar no registro de formações sociais opostas – cujas diferenças fundamentais são determinadas pelo grau de objetivação do capital –, as análises de Bourdieu abrem a possibilidade de que pensamos, num registro mais amplo, os diferentes modos de exercício da dominação em universos sociais diferentemente constituídos. É nesse registro, aliás, que nossa análise se instala ao privilegiar conceitos mais elásticos e gerais, o que se explicita no manuseio que fazemos das noções bourdieusianas como *formações sociais* e *modos de dominação*.

Esse traço da postura investigativa de Bourdieu se mostra com mais nitidez quando retornamos ao horizonte no qual o artigo “Os modos de dominação” havia nos situado e recuperamos as linhas de força presentes na reflexão que nele se efetua. Como vimos, esse artigo trabalha com a oposição entre uma *formação social de tipo tradicional* ou *pré-capitalista* (cuja referência histórica particular é a sociedade cabila) e uma *formação social de tipo moderna* (cujo referente é a sociedade moderna francesa), que também pode ser designada como formação social altamente diferenciada, objetivada, complexa, ou, simplesmente, como formação social *capitalista*. A problemática da dominação é desenvolvida levando-se em conta fatores como o crescente processo de objetivação

social, cujos indícios se apreendem desde a *escrita* à constituição de uma ordenação jurídica (sob a forma do *direito*), incluindo também a consolidação de espaços sociais onde prevalecem regras objetivas e a nudez dos interesses (leia-se a constituição dos *mercados* econômico e cultural), além do advento de uma instância política como o *Estado* e de *instituições* a ele vinculadas capazes de mudar a natureza da dominação. O processo implacável de objetivação que se põe na base das formações sociais modernas opera um deslocamento fundamental: as relações de dependência deixam de ser exercidas de pessoa a pessoa e indefinidamente reconstruídas pelo investimento direto dos agentes envolvidos numa relação temporal efêmera e descontínua para se instalar na objetividade e na impessoalidade das ações institucionais (dentre as quais se destaca o papel do sistema de ensino), a partir de então encarregadas da operação e do controle dos mecanismos objetivos pelos quais os lucros sociais são desigualmente acessados ou distribuídos.

O fundamental das oposições que Bourdieu traça entre a dominação pessoal, obra de caráter frágil ameaçada pelo tempo e que solicita uma reposição contínua, de um lado, e a dominação exercida institucionalmente de modo duradouro e objetivo, de outro, não consiste apenas em mostrar que as formações sociais modernas passam a ter uma espécie de força intrínseca de conservação, responsável por instalar no cerne dessas formações uma tendência à inércia e engendrar um processo de reprodução social que independe da consciência e dos atos deliberados dos agentes, na medida em que se encontra fundado numa espécie de harmonia pré-estabelecida entre estruturas objetivas e estruturas subjetivas (*habitus*). Ainda que esse aspecto seja um dos desvendamentos mais notáveis que a análise traz à luz, interessa-nos por ora lembrar como os diferentes modos de violência são exercidos nessas formações sociais opostas, e o que, em cada caso, a alquimia social posta em marcha pela violência simbólica visa transmutar. Esboçado sucintamente esse quadro, poderemos então nos deter na seguinte questão: se o lugar privilegiado de funcionamento da violência simbólica são as sociedades de economia pré-capitalista, nas quais o fundamento econômico do poder é dissimulado por relações de honra e de virtude, como se explica a permanência, ou melhor, a *reconfiguração* da violência simbólica no seio das sociedades modernas, cuja especificidade, por oposição às sociedades tradicionais, reside no alto grau de objetivação das diferentes espécies de capital, na formação de mercados e instituições de natureza econômica e cultural, cuja lógica de funcionamento engendra relações de dominação duráveis e reconhecidas como *legítimas*? Em outros termos, qual o lugar e a especificidade da violência simbólica nas sociedades de classes diferenciadas, cujo processo de objetivação do capital transformou radicalmente a feição das relações

de dependência e fez com que a ordem estabelecida encontrasse em si mesma seu princípio de perpetuação?

Quando nos voltamos para o funcionamento da economia na sociedade cabila tradicional, podemos apreender o exercício da violência simbólica como condição para a manutenção das relações dissimétricas, tomando como exemplo as relações de trabalho presentes no cultivo da terra, as quais pressupunham a vinculação entre o senhor e o seu khammes (espécie de servo no sistema cabila). Seguindo a análise de Bourdieu, observa-se que duas maneiras poderiam ser empregadas para manter a relação de dominação: de um lado, a *dívida*, pela qual o khammes se mantém vinculado ao senhor até que outro senhor seja capaz de quitá-la; de outro, a *violência aberta e brutal* pela qual o senhor poderia se apropriar completamente de uma colheita, sem conceder parte alguma àquele que elaborou a terra. No entanto, nenhuma dessas opções se mostrava plausível naquele universo social, o que dá a entender que as relações de dominação não se reduziam apenas aos seus proveitos materiais, extraídos de uma maneira cruamente econômica. Se um senhor mantinha um khammes vinculado a si não era porque o trabalho se lhe afigurava uma atividade indigna ou penosa, ou porque seus recursos econômicos garantiam-lhe a distância a essa necessidade, mas porque havia um grande *prestígio* socialmente conferido ao fato de possuir uma *clientela*. Prestígio que, na verdade, pesava sobre a figura do dominante e o condenava a uma severa vigilância de si no interior do grupo social em que se inseria. O senhor tinha que fazer jus à sua condição, demonstrar qualidades à altura da posição ocupada, pois disso dependia a continuidade da relação de subordinação. Como observa Bourdieu:

[...] aquele que quer ser tratado como “senhor” deve manifestar as virtudes que convêm à sua posição, a começar pela generosidade e a dignidade nas suas relações com os seus “clientes”. O pacto que une o senhor a seu khammes é um acordo de homem a homem que dispensa toda garantia que não a “fidelidade” exigida pela honra. Nada de disciplina abstrata, de contrato rigoroso, de sanções precisas. No entanto, espera-se dos “grandes” que eles se mostrem dignos de sua posição, “protegendo” material e simbolicamente aqueles que se situam sob sua dependência³⁴¹.

Sendo assim, as “relações encantadas” revestem as relações econômicas e tornam o trabalho de dominação, sob certo aspecto, menos arriscado do que o uso da violência econômica aberta, tal como o recurso à privação do outro, pois, ao se escolher essa via, a própria relação seria aniquilada:

³⁴¹ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, juin 1976, p. 127, juin. 1976.

privar o outro dos seus meios mais básicos de sobrevivência, cujo extremo seria provocar sua morte, é um ato que se coloca na contramão da permanência da relação assimétrica. No entanto, é inegável que esse trabalho se torna oneroso, sobretudo quando se atenta que a moeda de pagamento para garantir a continuidade da relação é a própria pessoa. Ou seja, a figura dominante da relação torna-se refém da moralidade do grupo ao qual sua identidade se encontra atada, vínculo que acaba por desencorajar ações classificadas como indignas ou contraditórias com os valores que o grupo reconhece. No interior dessa estrutura social, em que se acham ausentes os mecanismos objetivos que vinculam segundo contratos ou regras explícitas as tarefas e obrigações do contratante e do contratado, em que o trabalho não é medido ou recompensado pelo salário (visto que o dinheiro é recurso escasso nessa sociedade), não há outra alternativa senão a tessitura incessante de relações pessoais. É nesse sentido que podemos compreender a seguinte afirmação:

[...] o senhor não pode mais bem servir aos seus interesses do que tecer no dia-a-dia vínculos éticos e afetivos tanto quanto vínculos econômicos que o unem duravelmente a seu khammes: é frequentemente ele [o senhor] que, para vinculá-lo a si, faz o casamento de seu khammes (ou de seu filho) e que o instala, com sua família, na sua própria casa: as crianças, criadas em comum na comunidade de bens (rebanho, campos, etc.) só aprendem sua condição tardiamente. (...). Em suma, o senhor não pode obter de seu khammes que ele se dedique duravelmente a seus interesses senão na medida em que ele o associa completamente a seus interesses, ao ponto de mascarar, negando simbolicamente em todos os seus comportamentos, a dissimetria da relação que o une a si³⁴².

Como mostra a descrição acima, a exploração na sociedade tradicional só pode se exercer com recurso ao cultivo de relações encantadas, o que significa também, sob outro ângulo, a negação do caráter político da relação, ou seja, a dissimulação da relação política e econômica pela relação de tipo familiar e pessoal, de modo que a violência do sistema social se apresenta transfigurada em violência particular. O emprego da violência simbólica, autorizado pelo estado das relações de força entre os grupos, ocorre dessa maneira seja porque a violência econômica nua se lhes mostra mais dispendiosa, seja porque a brutalidade dessa espécie de violência é negativamente sancionada pelos membros da comunidade. Preso a uma rede de relações morais e afetivas, o senhor é impelido a dissimular seu trabalho de dominação na cena social vestindo a máscara da personagem moral, representando o papel daquele que defende a moralidade da honra e das virtudes. Nesse jogo social, em que os agentes representam para si e para os outros, apagam-se os traços mais nítidos da violência, tanto para o senhor quanto para o khammes e para aqueles que se situam em seu entorno.

³⁴² BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, juin 1976, p. 127, juin. 1976.

Todo um sistema de dominação se encontra, desse modo, alicerçado em valores morais e em qualidades pessoais, e é nesse sentido que podemos compreender o papel da violência simbólica que se impõe e se sobrepõe à violência física e aberta. Condizente à natureza da economia pré-capitalista, a violência simbólica –“violência doce, invisível, desconhecida como tal, escolhida tanto quanto sofrida, aquela da confiança, da obrigação, da fidelidade pessoal, da hospitalidade, do dom, da dívida, do reconhecimento, da piedade, de todas as virtudes que, numa palavra, honra a moral da honra”³⁴³ – põe em marcha uma alquimia social pela qual o fato bruto da exploração econômica que permeia todo o sistema social se apresenta escamoteado por relações *particulares* e *pessoais*, mantidas em nome da honra, do respeito e da gratidão.

No capítulo precedente, descrevemos de maneira mais detida o processo de objetivação que conduziu a uma transformação substancial no arranjo das relações de dominação, centrando nossa análise no protagonismo da instituição escolar. Não se faz necessário retrair em detalhe todo o plano de uma argumentação já elaborada. Basta-nos recordar que, com o advento de instituições que tornam o processo de reprodução inerente aos mecanismos sociais, a violência simbólica atuante nas formações modernas tem seu eixo deslocado. Deslocamento que já podemos anunciar como o da passagem da referência à *moral* do grupo, do cultivo de valores tradicionais amplamente consagrados, para uma referência à *cultura*, tomada aqui numa acepção larga. Isso significa dizer que a violência simbólica será exercida, no mundo moderno, num reduto diferente daquele que se podia apreender como um *campo de experiência moral*, cujo funcionamento, ainda que respaldado num sistema coletivo, solicitava a todo o momento interações pessoais. Enquanto na sociedade tradicional a operação da violência simbólica se inscreve numa *prática* das virtudes, o lócus de atuação privilegiado da violência simbólica na passagem ao mundo moderno será outro. Antes referida a um crédito vinculado ao (re)nome da linhagem que o sujeito carregava como uma insígnia e que o impelia a manter-se fiel às normas do grupo, nas sociedades modernas, a violência simbólica terá um novo foco para realizar sua operação fundamental, a saber, a transubstanciação do material em simbólico, processo pelo qual as diferenças materiais entre as classes são eufemizadas e apresentam-se como diferenças de *sentidos*, *valores* ou *estilos de vida*. Reatualizando a lógica do desinteresse para melhor recobrir as relações de força entre as classes, o amplo universo da cultura é apontado por Bourdieu como o novo lugar privilegiado do exercício dessa forma tácita de violência. Com esse horizonte em vista, o sociólogo adverte:

³⁴³ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, juin 1976, p. 128, juin. 1976.

[...] é preciso acrescentar essa outra forma de acumulação de capital simbólico que é o entesouramento de bens de luxo que atestam o *gosto* e a *distinção* de seu possuidor. A denegação da economia e do interesse econômico que, nas sociedades pré-capitalistas, se exercia primeiro no terreno de onde foi preciso excluí-lo para constituir como tal a economia, encontra assim seu *refúgio de predileção no domínio da arte e da “cultura”*, lugar do puro consumo, de dinheiro certamente, mas também de tempo não conversível em dinheiro. Ilha do sagrado que se opõe de maneira sistemática e ostentatória ao universo profano e cotidiano da produção, asilo da gratuidade e do desinteresse num universo entregue ao dinheiro e ao interesse, o mundo da arte propõe como em outros tempos a teologia uma antropologia imaginária obtida pela denegação de todas as negações que a economia opera realmente³⁴⁴.

Ocupando um lugar que outrora pertencera à religião³⁴⁵, a cultura passa a figurar o novo campo onde pode ocorrer a denegação da lógica e dos interesses puramente econômicos, cumprindo uma função semelhante à moral das virtudes e da honra na sociedade cabila, moral que se opunha à violência aberta das relações econômicas, insurgindo-se contra a afirmação aberta do interesse econômico. Por oposição ao reino da produção dos bens materiais, supõe-se que a cultura pode abrir um novo espaço dotado de uma lógica específica, delineando um terreno onde a fruição, a pura contemplação e o desinteresse podem deitar raízes. Na acepção que Bourdieu lhe fornece, a cultura abrange todo o espectro em que se dá a produção dos diferentes estilos de vida, dos bens dotados de sentido (os bens simbólicos), dos produtores e consumidores da arte, assim como dos modos legítimos de sua apropriação e apreciação. Mais do que uma soma de objetos materiais ou uma série de conhecimentos codificados e hierarquizados, Bourdieu trabalha com uma concepção de cultura que realça o seu aspecto mais elementar, aquele que, em última instância, “se reduz a uma relação com a cultura”³⁴⁶. Essa ênfase na *relação* (mais do que no conteúdo) sugere que a definição da nobreza cultural e a de homem cultivado passam por um determinado conjunto de *maneiras*

³⁴⁴ BOURDIEU, P. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, juin 1976, p. 132, juin. 1976, grifos nossos.

³⁴⁵ Bourdieu compara o lugar que a cultura ocupa nas sociedades modernas, seculares e laicas como análogo àquele que, no passado, pertencera à religião. Dentre os comentadores, essa reconfiguração dos lugares e das finalidades da religião e da cultura não passou despercebida, como dá mostras o seguinte comentário de Loïc Wacquant: “O universo da alta cultura representa em Bourdieu o equivalente do que era religião em Marx (ou, de uma maneira diferente, o equivalente da religião em Durkheim nas *Formas elementares*): o reino da mistificação por excelência, mas de uma mistificação que está enraizada na realidade histórica. Segundo Bourdieu, a cultura é efetivamente nosso “fetiche supremo” e com razão: é nela onde emerge um *campo de produção cultural*, ou seja, um espaço relativamente estruturado e autônomo de posições e de tomada de posições definidas por linhas de força e lutas pelo monopólio sobre uma forma específica de autoridade cultural, espaço no qual a lógica da economia foi suspensa, mesmo invertida, e cujo funcionamento próprio produz e reproduz a crença que a cultura é um universo separado e ‘sagrado’”. WACQUANT, L. De l'idéologie à la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu. In : *Les sociologies critiques du capitalisme en hommage à Pierre Bourdieu*. (sous la direction de Jean Lokjine), Paris: PUF (Collection Acutel Marx confrontation), p. 34.

³⁴⁶ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 381.

legítimas adotadas para entrar em relação com os conhecimentos e bens, exprimir juízos e valores que integram a definição dominante da cultura num determinado estado social das relações de força entre as classes.

Quando se refere às maneiras distintas, Bourdieu tem em mente as maneiras que provêm não tanto de saberes teóricos explícitos e metodicamente transmitidos – como poderiam nos sugerir os diversos livros de etiqueta que desde longa data buscam definir os preceitos das boas maneiras – quanto de um conjunto de saberes implícitos e implicitamente assimilados, cujo modo de aquisição não é, por assim dizer, escolar ou metódico, mas remete a um modo insensível, afetivo e corporal de aquisição³⁴⁷. A distinção burguesa, recusando os saberes livrescos, se constitui por maneiras que se mostram como naturais e espontâneas, e equivale, de um lado, a um *savoir-faire* irredutível à aprendizagem técnica, e, de outro, a qualidades pessoais que nada parecem dever ao trabalho de aquisição ou à herança material e cultural recebida da classe de origem.

Desde que se possua o conjunto dos traços distintivos, porte, garbo, postura, dicção e pronúncia, maneiras e usos sem os quais, ao menos nesses mercados, todos os saberes de escola são pouco ou nada, e que, em parte porque a Escola não os ensina nunca completamente, definem propriamente a distinção burguesa. Em definitivo, a maneira que designa o gosto infalível do *taste maker* e que denuncia os gostos inseguros dos detentores de uma cultura mal adquirida só é tão importante, em todos os mercados e especialmente no mercado em que se decreta o valor das obras literárias e artísticas, porque as escolhas devem sempre uma parte do seu valor ao valor daquele que as faz, e porque esse valor se faz conhecer e reconhecer, no essencial, pela maneira de fazê-las. Ora, o que se aprende pela imersão em um espaço onde a cultura legítima é como o ar que se respira é um senso de escolha legítima tão seguro que ele pode se impor simplesmente pela maneira de se realizar, à maneira de um bluff que obteve êxito: (...) é, no limite, essa certeza de si, essa arrogância, essa segurança que, sendo ordinariamente o monopólio dos indivíduos mais seguros do rendimento de suas posições, têm todas as chances, num universo em que tudo é questão de crença, de impor seus investimentos como os mais legítimos, portanto, os mais rentáveis³⁴⁸.

³⁴⁷ Nas sociedades burguesas, a aquisição da cultura, na sua relação legítima à cultura, se dá por um processo de “familiarização insensível” (afetiva e inconsciente) que favorece uma “experiência encantada da cultura que implica o esquecimento da aquisição e a ignorância dos instrumentos de apropriação”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. III. Oposto da dimensão explícita e técnica da aprendizagem, o modo insensível de aquisição da cultura, que se faz por familiarização e incorporação dos saberes, objetos, esquemas, valores, maneiras e juízos cultos, está na raiz da experiência cultural como experiência ideológica. Ideologia que opera para além das palavras e atua como “uma ilusão interessada, mas bem fundada. Os que invocam a experiência contra o saber têm para eles toda a verdade da oposição entre a aprendizagem familiar e a aprendizagem escolar da cultura: a cultura burguesa e a relação burguesa à cultura devem sua característica inimitável ao fato que, como a religião natural segundo Groethuysen, elas se adquirem aquém do discurso, pela inserção precoce num mundo de pessoas, de práticas e de objetos *cultivados*”. (Ibid., p. 81).

³⁴⁸ Ibid., p. 100-101.

Se Bourdieu se mostra sensível a esse domínio da cultura em que há *prevalência das formas* (ou *maneiras*) sobre os *conteúdos*, é porque nele o sociólogo vê mais do que “escolhas”, estilos ou práticas culturais ingênuas e desinteressadas, e mais do que o índice de funcionamento de uma indústria cultural empenhada em homogeneizar os padrões de gosto pelo empobrecimento das formas estéticas. Para Bourdieu, o que está em jogo no universo da alta cultura é uma nova e peculiar maneira de justificação das divisões sociais, que se faz no campo prático da experiência, por meio da “imposição do estilo de vida dominante e [da] representação legítima do corpo”³⁴⁹. Cultura, gosto, corpo. O entrelaçamento dos termos não é gratuito. A cultura, segundo Bourdieu, é aquilo que é vivenciado enquanto natureza, ou seja, como algo incorporado, “classe feita corpo”, de modo que o gosto, faculdade pela qual os objetos da cultura são expressos e classificados “contribui para fazer o corpo da classe”³⁵⁰. Via de mão dupla, o gosto não apenas põe em funcionamento um sistema de classificação que se aplica sobre os objetos, mas é também um forte indicador de classe: signo sutil da origem social, do volume e estrutura do capital cultural possuído e também herdado, o gosto devolve ao emissor a classificação que ele emite; por isso, o gosto “classifica e classifica aquele que classifica”³⁵¹, ao mesmo tempo em que *une* e *separa* os agentes em função das categorias aplicadas na apreciação de um objeto ou de uma prática.

À ideia de que a cultura é uma dimensão altamente relevante na constituição das classes sociais – pois ela permite que as identidades de classe se construam pela marcação de diferenças, num espaço relacional de disputas materiais e simbólicas – vem se somar a ideia de que a cultura é um domínio de denegação do mundo social, na medida em que a cultura *legítima*, cunhada em seus valores mais nobres e distintos pelas classes e frações de classe dominantes, se quer e se apresenta como o domínio da *pura* fruição, da *pura* contemplação, numa palavra, do gosto *puro*, gosto pelas *formas*, gosto mediado pelo *entendimento*, constituído por oposição ao gosto que se refere à *função* e ao prazer dos *sentidos*. Não é à toa que a marca por excelência do gosto popular seja a pergunta pela função ou pela utilidade de uma representação artística: “o que o pintor quis dizer ao retratar essa imagem?”, “qual o significado da sua obra?”, “que intenção depositou nela?” – são todas perguntas típicas do gosto popular, que não aceita o primado da forma sobre a matéria e busca restituir os laços que ligam a produção artística ao mundo social. Assim, a arte é concebida como *meio* para veicular certos valores éticos ou simplesmente destinada a agradar os sentidos, e não como *finalidade em si*. Em outras palavras, o gosto popular põe uma exigência prática, questiona a finalidade intrínseca da

³⁴⁹ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 448.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 210.

³⁵¹ *Ibid.*, p. VI.

arte, de modo a recusar a pretensão de uma arte ensimesmada, que se encastela na referência à sua própria história.

Sobre a emergência do campo artístico como campo histórico relativamente autônomo, vale lembrar que esse processo supõe uma ruptura³⁵². A arte se desfaz dos fios de continuidade que a ligavam à vida, ao mundo natural e social, para buscar na sua história interna os princípios norteadores dos seus atos de composição e subversão, dando origem a uma experiência estética “encantada”³⁵³. Seguindo de perto as análises de Ortega y Gasset em seu livro *A desumanização da arte*, Bourdieu atenta para a essa mudança de sentido na autocompreensão da produção artística. O sociólogo francês não apenas reitera que “o olhar puro implica uma ruptura com a atitude ordinária com respeito ao mundo, [e] por isso mesmo, uma ruptura social”³⁵⁴, mas capta também a mudança na representação que o artista faz de si. O fortalecimento de um campo cultural relativamente autônomo possibilita ao artista se conceber como o demiurgo total da obra, de modo a concebê-la como produto de sua pura intenção. Por sua vez, o espectador também é envolvido nessas novas malhas da produção artística ao participar desse campo de modo peculiar. Quando se defronta com a obra de arte, é exigido do espectador que reproduza o ato artístico pelo qual o artista produziu sua obra, de modo que se vê impelido a aplicar sua disposição estética pura na decifração ou no comentário da obra.

Apenas quando vislumbramos o novo estatuto do campo artístico, podemos compreender, no outro extremo do processo, a constituição do gosto das classes dominantes enquanto gosto legítimo. Operando segundo a hierarquia entre entendimento e sensibilidade, o gosto dominante se opõe a tudo

³⁵² A fim de captar a gênese dessa mudança no estatuto da arte, Bourdieu observa que, desde o século XVIII ao nosso tempo, está em marcha um processo que visa atingir e impor uma determinada definição da nobreza cultural. Trata-se de uma luta pela definição do modo de produção legítimo das obras de arte, bem como das categorias de apreciação de tais obras. Para que esse processo se consolide, é preciso que haja a formação de um *campo artístico* capaz de atingir uma autonomia relativa e de impor regras objetivas aos agentes nele engajados. A formação desse campo autônomo se alia à constituição de um *corpo de especialistas* e, também, de uma determinada disposição estética, que, formada em condições sociais específicas, estará na base das experiências culturais, agindo como signo de pertencimento de classe. Ainda que o ponto máximo dessa estética seja encontrado no pensamento kantiano, tal como exposto na *Crítica da Faculdade do Juízo*, do ponto de vista histórico Bourdieu situa a raiz desse processo na guinada feita pelo movimento cultural da Renascença. O sociólogo observa que, desde Alberti, a arte se define pela “distância ao simples prazer dos sentidos e às seduções superficiais do dinheiro e dos ornamentos aos quais se deixa tomar o gosto vulgar dos Filisteus”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 250. Para mais detalhes sobre essa questão, cf. o importante artigo “O mercado dos bens simbólicos”. In _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 99-181.

³⁵³ A respeito da autonomização do campo artístico e da prevalência da “história da arte”, Bourdieu reitera: “esse jogo das alusões letradas e das analogias que reenviam sem fim a outras analogias que, como as oposições cardinais dos sistemas míticos ou rituais nunca têm que se justificar explicitando o fundamento da mise en relation que elas operam, tece em torno das obras uma rede fechada de experiências fictícias, que se respondem e se reforçam mutuamente [e que] faz o encantamento da contemplação artística”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 55.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

o que se refere à ordem das sensações, da finalidade ética, dos prazeres fáceis e comuns, vinculados aos sentidos. O prazer conferido pela obra de arte legítima ao destinatário legítimo é um prazer oriundo do entendimento e da contemplação das formas; para o gosto cultivado, é ultrajante exigir da arte que ela cumpra alguma função, que tenha, necessariamente, que estabelecer relação direta com a realidade histórica, em suma, é inadmissível que a arte degenera à condição de instrumento e que revele possuir outro interesse senão o desinteresse. Frente à denegação do prazer sensorial, do interesse e da função, Bourdieu lança uma interrogação que visa desmistificar o desinteresse e explicitar as condições sociais que permitem, no plano da cultura, a valorização do *olhar puro*³⁵⁵. Afinal, qual o interesse do desinteresse? A quem interessa impor uma definição da cultura como domínio do desinteresse?

Ao reintroduzir a esfera da cultura no seu campo social de produção, Bourdieu revela que o primado da pureza e do desinteresse significa um distanciamento frente à necessidade do trabalho, e, sobretudo, “um poder social sobre o tempo”³⁵⁶, condições necessárias tanto para o consumo de bens culturais quanto para a formação de uma disposição apurada, cuja formação se faz lentamente no tempo, tornando possível travar uma relação significativa com as obras legítimas. A importância de trazer à luz esses condicionantes sociais é considerável, pois o que está em jogo é discernir e qualificar uma determinada experiência cultural que pretende pairar sobre o mundo social a fim de denegá-lo. Nesse sentido, o que interessa, para Bourdieu, é revelar o que está na base de uma *experiência burguesa da cultura*, a saber, a negação da necessidade do trabalho, a capacidade de dispor do tempo social para a formação de uma percepção estética específica, cuja peculiaridade consiste em negar todo privilégio de uma herança cultural socialmente determinada e se fazer passar

³⁵⁵ Essa expressão – o olhar puro, ou olho puro – serve para designar que o modo de percepção artístico que se impõe como legítimo é aquele cuja disposição estética é orientada pela prevalência da forma sobre o conteúdo, o desinteresse sobre o interesse, a gratuidade sobre a função. A constituição do olhar puro, que apaga as condições do seu próprio engendramento, é uma das marcas da nobreza cultural. Reinserindo-o num sistema de determinações sociais, Bourdieu o ressignifica: “o olho é um produto da história reproduzido pela educação”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. III.

³⁵⁶ As maneiras legítimas manifestam as condições de aquisição mais raras, ou seja, um “poder social sobre o tempo”. (Ibid., p.78). A questão do *tempo* está no cerne das sociedades capitalistas, cuja condição de existência e de reprodução está intimamente associada à capacidade que determinadas classes possuem de se apropriar do tempo alheio. Nesse sentido, a afirmação de Bourdieu vai ao encontro das análises de Marx, que no *Capital* desvenda o *trabalho* (e, simultaneamente, o *tempo*) como fonte de geração de valor e mais-valia. Para medir o significado e o valor do tempo nas sociedades capitalistas, é interessante recuperar o seguinte paralelo que Bourdieu estabelece. Diz o sociólogo: “em economias em que os bens são mais raros que o tempo, a eficácia transformadora se vincula, sobretudo, ao desperdício de bens e de dinheiro; em formações sociais (ou classes sociais) em que os bens tendem a se tornar menos raros que o tempo, que não pode ser acumulado (ainda que se possa apropriar-se do tempo dos outros) é o desperdício de tempo que detém a maior eficácia (tal é o fundamento do prestígio ligado aos consumos culturais que supõem uma despesa de tempo para o consumo mesmo e para a aquisição das condições de acesso ao consumo)”. BOURDIEU, P. *Les modes de domination. Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, juin 1976, p. 129, juin. 1976. Esse comentário deixa claro que o tempo requerido para a formação da disposição estética e para o consumo dos bens legítimos é índice de privilégio de classe e distinção social.

por *dom natural*, na medida em que apaga toda referência ao *trabalho* e ao *tempo* de formação³⁵⁷. O poder econômico numa forma de sociedade burguesa, deixando à margem todas as formas de necessidade e urgência, abre um domínio no qual as práticas e bens podem ser submetidos ao imperativo da estilização, definindo, como condição de acesso, a posse de uma disposição e de uma competência cultural reservadas àqueles que se encontram sob condições materiais de existência exclusivas e excludentes.

O teor da crítica se torna ainda mais agudo quando Bourdieu revela que, nas modernas sociedades de classe, a cultura é convertida em *fetichê*, num sentido muito próximo daquele forjado por Marx. Em que medida isso ocorre? A resposta se enuncia ao percebermos a constituição da crença no valor da cultura. A crença na cultura, expressa nas mais altas e nobres missões que historicamente lhe foram atribuídas (aperfeiçoamento moral dos indivíduos, civilização dos costumes, etc.), nasce de um jogo que, gradativamente, deixa de ser lúdico para se tornar sério. Isso quer dizer que a crença no valor da cultura advém de uma dinâmica a princípio sem necessidade alguma; no entanto, a crença é exigida no início e reencontrada no término, de modo que o resultado dos circuitos e investimentos culturais seja uma produção incessante pelo excedente de crença; dessa maneira, o fim da cultura é produzir sempre mais crença na cultura. O importante, nessa dinâmica, é que a crença no valor da cultura assume um poder surpreendente, uma vez que se *autonomiza* no interior de um jogo disputado por homens em condições históricas particulares e acidentais. É na medida em que a crença se desvencilha do caráter arbitrário do jogo social para se impor como um valor em si, necessário, dotado da força da evidência e do inquestionável, que o valor da cultura converte-se em fetichê.

³⁵⁷ A disposição estética legítima é um dos signos mais importantes da experiência burguesa da cultura. Caracterizar tal disposição e reinseri-la no conjunto dos seus condicionantes sociais permite trazer à tona seu principal fundamento, ou seja, a “distância à necessidade”. Quando, do ponto de vista material, as classes libertam-se das necessidades mais básicas e ordinárias da existência comum, elas se permitem submeter suas vidas à estilização, de modo a conferir às suas práticas um selo distintivo. Nos termos de Bourdieu: “capacidade generalizada de neutralizar as urgências ordinárias e de colocar entre parênteses os fins práticos, inclinação e atitude duráveis a uma prática sem função prática, a disposição estética apenas se constitui numa experiência do mundo liberada da urgência e na prática de atividades tendo nelas mesmas o seu fim, como os exercícios de escola ou a contemplação das obras de arte. Em outras palavras, ela supõe a distância ao mundo (cuja ‘distância ao papel’ mostrada por Goffman é uma dimensão particular) que está no princípio da experiência burguesa do mundo”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 57. Prossequindo no desvendamento das condições sociais que permitem essa experiência da cultura, Bourdieu chega ao fundamento do poder econômico. É este poder que funda a clivagem do mundo burguês entre interesse e desinteresse, ostentação e gratuidade, ou, se quisermos, entre economia e cultura. Por definição, “o poder econômico é, primeiramente, um poder de colocar a necessidade econômica à distância: é por isso que ele se afirma universalmente pela destruição de riquezas, pelo gasto ostentatório, pelo desperdício e por todas as formas de luxo *gratuito*. É assim que a burguesia deixando de fazer de toda a existência, à maneira da aristocracia de corte, um desfile contínuo, constituiu a oposição do pago e do gratuito, do interessado e do desinteressado, sob a forma da oposição, que a caracteriza propriamente segundo Weber, entre o lugar de trabalho e o lugar de residência, os dias de trabalho e os feriados, o exterior (masculino) e o interior (feminino), os negócios e o sentimento, a indústria e a arte, o mundo da necessidade econômica e o mundo da liberdade artística arrancado pelo poder econômico dessa necessidade”. *Ibid*, p. 58.

A cultura é uma aposta [enjeu] que, como todas as apostas [enjeux] sociais, supõe e impõe ao mesmo tempo que entremos no jogo e que nos mantenhamos no jogo; e o interesse pela cultura, sem o qual não há corrida, concurso ou concorrência, é produzido pela corrida e pela concorrência que ele [o interesse] produz. Fetiche entre os fetiches, o valor da cultura se engendra no investimento originário que implica o fato mesmo de entrar no jogo, na crença coletiva no valor do jogo que faz o jogo e que refaz incessantemente a concorrência pelas apostas³⁵⁸.

O mundo da cultura, universo sagrado onde parece prevalecer o desinteresse e a gratuidade, é, na verdade, o lugar onde é possível apreender uma “dimensão esquecida da luta de classes”³⁵⁹, lugar onde ocorrem lutas simbólicas pela imposição de estilos de vida, de esquemas classificatórios e de todo um conjunto de sentidos, valores e imagens que constituem uma visão determinada sobre o mundo social. Por isso, a atenção que Bourdieu confere às práticas culturais, magistralmente analisadas na obra *A distinção*, revela toda sua pertinência, uma vez que tais práticas permitem detectar as manifestações do *gosto* como marcadores privilegiados das classes sociais e, principalmente, como formas simbólicas de dominação³⁶⁰. Embrenhadas numa corrida pela distinção, as classes e frações de classes travam lutas intensas para se diferenciar umas das outras e afirmar sua identidade social; as lutas pela distinção se ordenam pela construção de identidade enquanto marcação de diferenças e recebem, no universo da cultura, uma tradução simbólica apreensível no espaço dos diferentes estilos de vida³⁶¹. Ora, o que vem a ser esse espaço propriamente? E qual a sua pertinência enquanto objeto de análise? Nas palavras de Bourdieu:

[...] o espaço dos estilos de vida, ou seja, o universo das propriedades pelas quais se diferenciam, com ou sem intenção de distinção, os ocupantes das diferentes posições no espaço social não é ele mesmo senão um balanço, num dado momento, das lutas simbólicas que tem por desafio [enjeu] a *imposição do estilo de vida legítimo* e que

³⁵⁸ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 279.

³⁵⁹ Tendo em vista uma certa tradição do marxismo pouco sensível à relevância das práticas culturais na dinâmica das classes, Bourdieu sustenta que “as lutas das classificações, individuais ou coletivas, que visam transformar as categorias de percepção e de apreciação do mundo social, e, dessa forma, o mundo social, são uma dimensão esquecida da luta de classes”. *Ibid.*, p. 564.

³⁶⁰ O livro *La distinction: critique sociale du jugement*, publicado em 1979, é a materialização de um trabalho exaustivo para compreender como e por que o funcionamento do gosto e as dinâmicas culturais (nos diferentes domínios da prática) ao mesmo tempo que compõem o terreno da corrida das classes pela distinção, se prestam a uma nova justificativa das desigualdades nas sociedades modernas. Esse eixo estruturante que perpassa todo o livro está ancorado em vasto material empírico e referido ao estado particular das relações de força da sociedade francesa dos anos 1960 e 1970. Ainda que nossas afirmações extrapolem esse quadro e tendam a enfatizar o funcionamento geral da violência simbólica no âmbito das relações culturais, é impossível negligenciar o enraizamento desse livro na experiência da sociedade francesa do século XX. Cumpre assinalar que a *Distinção* se apoiou em amplas pesquisas realizadas em 1963 e entre 1967 e 1968, e contou com uma amostra de 1217 pessoas, cujas experiências culturais foram registradas com base em entrevistas e questionários, além da consulta e reunião de material literário, jornalístico e imagético.

³⁶¹ Sobre a concepção de classe social, em Bourdieu, consultar o seu artigo: *Condição de classe e posição de classe*. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 3-25. Também vale a pena ler o artigo de Loïc Wacquant intitulado “Poder simbólico e fabricação de grupos”. *Novos estudos Cebrap*, n. 96, p. 87-103, julho 2013.

encontram uma realização exemplar nas lutas pelo monopólio dos emblemas da “classe”, bens de luxo, bens de cultura legítima ou modo de apropriação legítimo desses bens. A dinâmica do campo no qual os bens culturais se produzem, se reproduzem e circulam atribuindo lucros de distinção encontra seu princípio nas estratégias em que se engendram sua raridade e a *crença no seu valor* e que concorrem para a realização desses efeitos objetivos pela concorrência mesma que os opõe: a “distinção”, ou melhor, a “classe”, manifestação legítima, ou seja, transfigurada e desconhecível da classe social não existe senão pelas lutas para a apropriação exclusiva dos signos distintivos que fazem a “distinção natural”³⁶².

Por conferir nova justificativa às divisões sociais e atribuir lucros diferenciais aos que entram no jogo da cultura visando se apropriar de signos que atestam distinções sociais como se fossem distinções naturais, os domínios de expressão do gosto entram no centro da análise³⁶³. Focalizando o gosto, *A distinção* opera uma crítica que consiste, fundamentalmente, em interrogar as condições sociais de produção dos bens simbólicos legítimos, assim como as condições sociais de produção dos produtores culturais e dos seus consumidores, sem perder de vista, no mesmo movimento, as condições que permitem a formação do *olho puro*. Desenvolvendo-se nessa direção, poderíamos dizer que as análises de Bourdieu nesse livro, ao colocar a pergunta pelas condições sociais do gosto, atuam na desconstrução da ideologia carismática, que consiste na naturalização de uma faculdade que é amplamente condicionada por fatores sociais, reforçando a crença de que o gosto é uma questão de inatismo e singularidade, expressão de qualidades que definem a *pessoa*³⁶⁴.

A ideologia do gosto natural tira suas aparências e sua eficácia disso que, como todas as estratégias ideológicas que se engendram na luta cotidiana das classes, ela *naturaliza* as diferenças reais, convertendo em diferenças de natureza diferenças no modo de aquisição da cultura e reconhecendo como única legítima a relação com a

³⁶² BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 279.

³⁶³ Sobre a maneira como a distinção cultural pode atribuir diferentes espécies de lucros e vantagens aos agentes cultos e distintos – ou àqueles que trazem alguma referência (ou reconhecimento) à cultura legítima –, é relevante observar, com Bourdieu, que “a competência específica (em música clássica ou em jazz em teatro ou em cinema, etc.) depende das chances que os diferentes mercados, familiar, escolar ou profissional oferecem inseparavelmente à sua acumulação, à sua prática e à sua valorização, ou seja, do grau ao qual eles favorecem a aquisição dessa competência prometendo-lhe ou assegurando-lhe lucros [profits] que são também reforços e incitações a novos investimentos. As chances de utilizar e de ‘rentabilizar’ a competência cultural nos diferentes mercados contribuem, em particular, para definir a propensão aos investimentos ‘escolares’ e àqueles que chamamos às vezes de investimentos ‘livres’, porque, diferentemente dos investimentos que a escola organiza, eles parecem nada dever às coerções ou às incitações da instituição”. Ibid., p. 94-95.

³⁶⁴ Existe aqui uma relação em mão-dupla, porque ao mesmo em que o gosto parece se reduzir à pessoa, a pessoa também tem o poder de constituir o gosto, definindo o que é culto, digno, distinto. Por exemplo, no modo de apropriação de um bem cultural, a personalidade do consumidor está intimamente engajada nessa ação. O agente doa algo da sua distinção ao objeto, constituindo-o pelos seus esquemas classificatórios, pelo seu discurso, e, sobretudo, pelo uso que faz dele, como objeto distinto, dotado de alto valor estético. “Os objetos que são dotados do mais alto valor distintivo são aqueles que testemunham melhor a *qualidade da apropriação*, portanto, a qualidade do proprietário, porque sua apropriação exige tempo ou capacidades que, supondo um longo investimento de tempo, como a cultura pictural ou musical, não podem ser adquiridas na pressa ou por procuração, e que aparecem, portanto, como os testemunhos mais seguros da qualidade intrínseca da pessoa”. Ibid., p. 320.

cultura (ou com a língua) que porta menos os traços visíveis de sua gênese, que não tendo nada de “aprendido”, “preparado”, “afetado”, “estudado”, “escolar” ou de “livresco”, manifesta pela facilidade [aisance] e pelo natural que a verdadeira cultura é natureza, novo mistério da Imaculada concepção³⁶⁵.

Além de restabelecer o vínculo entre o gosto e as suas condições sociais de produção, das quais o gosto se distancia para se erigir enquanto dom, Bourdieu focaliza os diferentes modos de consumo cultural entre as diferentes classes. Situados num universo todo feito de diversidade e dispersão, os consumos culturais parecem resistir à possibilidade de unificação. Ora, é justamente contra a aparente incomensurabilidade das práticas culturais que Bourdieu se coloca ao propor uma investigação capaz de reconduzir a difusão e a heterogeneidade a um princípio unificador que dê razão e inteligibilidade a tais práticas. Trata-se de investigar se as práticas exercidas em diferentes domínios podem ser ligadas a uma única matriz. Perseguindo o desvendamento dessa matriz – a qual Bourdieu designará por *habitus* – o interesse do sociólogo se volta à compreensão do princípio gerador das práticas, concebido enquanto sedimentação das estruturas sociais que se depositam nos esquemas cognitivos e corporais dos agentes, articulando e unificando as “escolhas” que aparecem como as mais variadas e dispersas. Em referência a essa matriz, que atua como “unidade do sistema de disposições”³⁶⁶, será possível explicitar uma lógica que une as diferentes escolhas que diferentes classes fazem acerca de objetos aparentemente tão díspares, como as escolhas em matéria de arte, culinária, vestuário, decoração, esportes, política, linguagem, etc. Observar, analisar, interpretar as práticas são dimensões entrecruzadas na tessitura do pensamento bourdieusiano. O fio condutor que guia suas análises não deve ser perdido em meio à densidade do material empírico; ele é fornecido desde o início quando Bourdieu indica que a arte e o consumo artístico cumprem uma função de legitimação das diferenças sociais. Seguindo essa indicação, o desafio que se impõe nesse percurso é compreender como se opera essa justificação prática, qual a forma específica que a violência simbólica atuante nos atos e consumos culturais encontra para transformar o acidental em necessidade, a cultura em natureza, o arbítrio em legitimidade³⁶⁷.

³⁶⁵ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 73.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 192.

³⁶⁷ Podemos assim reencontrar a oposição entre os tipos de prazeres e os modos de relação com a cultura agora no registro que efetivamente importa, ou seja, o da justificativa prática das diferenças no espaço social. Mais do que a simples oposição de categorias de apreciação, o que está em jogo na forma que o juízo estético reveste é o índice de um processo de legitimação. “A negação do prazer inferior, grosseiro, vulgar, venal, servil, numa palavra, natural, que constitui como tal o sagrado cultural, encerra a afirmação da superioridade daqueles que sabem se satisfazer com os prazeres sublimes, refinados, desinteressados, gratuitos, distintos, para sempre proibidos aos simples *profanos*. É isso que faz com que a arte e o consumo artístico sejam predispostos a cumprir – queiramos ou não, saibamos ou não – uma

5.2. A corrida pela distinção: lutas simbólicas, estilos de vida e a incorporação da dominação.

O campo da produção cultural e as lutas que as diferentes classes e frações de classe travam no seu interior para marcar sua distinção e obter lucros diferenciais não se explicam por si mesmos. Não basta olhar para sua dinâmica interna, atentar para a variedade de disputas que ocorrem no seu interior para discernir a forma dos interesses, dos juízos e das tomadas de posição dos agentes. É preciso, antes, romper com a aparente autossuficiência desse campo para mostrar o enraizamento social das lutas simbólicas, ou seja, a inserção de tais lutas num *espaço social*, onde é possível apreender a estrutura das posições objetivas das classes sociais e, assim, explicar como as disposições são produzidas a partir do lugar ocupado no espaço objetivo das posições, e também como “os agentes têm sobre esse espaço, cuja objetividade não se poderia negar, pontos de vista que dependem da posição que eles ocupam nele e onde frequentemente se exprime sua vontade de transformá-lo ou de conservá-lo”³⁶⁸.

A noção de espaço social cumpre a função de um princípio holístico, que, embora possa sugerir um estado imóvel de posições, significa, na verdade, o retrato momentâneo de um campo de forças em incessante confronto e movimento. A concepção de Bourdieu sobre o espaço social sustenta e emoldura a expressão simbólica da luta entre as classes; ferramenta teórica, essa noção ajuda a superar a parcialidade e a dispersão dos juízos e das práticas para construir o “*jogo no seu conjunto*”³⁶⁹, pois “é apenas no nível do campo de posições que se definem tanto os interesses genéricos associados ao fato de participar do jogo quanto os interesses específicos vinculados às diferentes posições, e, desse modo, a forma e o conteúdo das tomadas de posição nas quais se exprimem esses interesses”³⁷⁰.

O fundamental nessa formulação é perceber que a constituição das classes sociais supõe um espaço relacional onde se forjam os embates e onde cada ato em prol da definição da identidade de classe é acompanhado por uma intenção (consciente ou não) de distinção. Uma classe ou fração de classe apenas se define na e pela relação com as demais, orientando suas ações a partir de um senso prático e de um senso de localização, pelos quais cada classe ou fração de classe busca se afastar daquelas que se encontram mais próximas de si, visando se aproximar das que se encontram no alto

função social de legitimação das diferenças sociais”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. VIII.

³⁶⁸ Ibid., p. 189.

³⁶⁹ Ibid., p. 10.

³⁷⁰ Ibid., p. 10.

da hierarquia social. É assim, por exemplo, que a classe média, ocupando uma posição intermediária no espaço social, caracterizada pela “indeterminação estrutural”³⁷¹, busca por todas as vias afastar-se dos padrões de gosto e do estilo de vida popular, manifestando uma notável pretensão em se aproximar do gosto e estilo de vida dominante; nesse sentido, as classes médias são aquelas que, malgrado todo o seu desconhecimento real sobre a cultura dominante e a limitação dos seus recursos culturais e econômicos, atribuem a esta cultura o reconhecimento mais sério e solene, e dirigem-se a ela com um comportamento marcado pela boa vontade cultural e pela sede de consumo de bens culturais legítimos. É por razões como essas que as lutas em torno das hierarquias e das posições, entre o alto e o baixo, o distinto e o vulgar, o nobre e o comum, fazem com que o espaço social se caracterize enquanto um campo de lutas, ou seja, um

[...] sistema de relações objetivas no qual as posições e as tomadas de posição se definem *relacionalmente*, e que domina ainda as lutas visando transformá-lo: é somente por referência ao espaço de jogo que as define é que elas visam manter ou redefinir enquanto tal, mais ou menos completamente, que podemos compreender as estratégias individuais ou coletiva, espontâneas ou organizadas, que visam conservar, transformar ou transformar para conservar³⁷².

Cumpramos observar que o espaço social, enquanto campo de luta entre as classes para conservar ou obter melhores posições, é organizado por dois princípios basilares, que também comandam a estrutura e a mudança dos consumos culturais: trata-se do *volume* e da *estrutura* do capital. De maneira geral, o volume do capital – sempre concebido, na ótica bourdieusiana, como a energia social pela qual é possível assegurar e extrair determinados lucros em diferentes mercados – diz respeito à grandeza de capital possuída, ao seu montante “bruto”; por sua vez, a estrutura do capital se refere à composição do capital, em outras palavras, àquilo que, no seu conjunto, se destaca qualitativamente, ou seja, se há predomínio da componente cultural ou da componente econômica. A partir desses dois princípios é possível, *grosso modo*, traçar grandes linhas que demarcam as oposições culturais. Em função do volume do capital cultural, isto é, da quantidade de capital que se aplica e que subjaz a uma prática cultural, podemos ter consumos distintos e raros, consumos pretensiosos ou consumos vulgares, fáceis ou comuns; já em função da estrutura do capital, podemos identificar diferentes modos de apropriação dos objetos da cultura: de um lado, um modo de apreensão simbólica, quando há predominância do capital cultural, de outro, uma apreensão

³⁷¹ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 397.

³⁷² *Ibid.*, p. 176.

simbólica e material, quando a posse de categorias formais e legítimas de percepção de um bem cultural é acompanhada pela possibilidade de apropriação material desse bem³⁷³.

A importância de conceber um espaço social como estofa para as lutas simbólicas não se limita a realçar a ideia de que as classes se definem num espaço relacional de lutas, dispondo de princípios diferentes (seja o capital econômico, seja o capital cultural) para se impor e impor, no mesmo movimento, o princípio dominante de dominação. Uma vez em posse dessa noção de espaço social, podemos desdobrar suas implicações, observando dentre elas a possibilidade de ultrapassar a mera definição objetiva das classes sociais e abrir caminho para uma dimensão que, nessa matéria, costuma ser relegada: a constituição simbólica das classes³⁷⁴. Para apreender essa dimensão

³⁷³ Essa oposição dá o tom das lutas no seio da classe dominante francesa dos anos 1960 e 1970, que Bourdieu tem como horizonte. Ela se divide entre as frações que detêm um capital cultural mais vigoroso (é o caso, por excelência, dos professores universitários e dos artistas) e as frações que, relativamente, se destacam mais pela posse expressiva de recursos econômicos. Essas oposições quanto ao volume e à estrutura do capital repercutem nas práticas e consumos culturais. Os professores universitários, por exemplo, expressam um modo de apreensão simbólico dos bens culturais, possuem uma tendência a valorizar as expressões culturais menos caras e manifestam uma capacidade mais apurada de *constituir* os objetos esteticamente, aplicando sobre eles sua disposição estética pura e desinteressada. Definidos pelo ascetismo cultural, os professores universitários são aqueles que mais se identificam com o espaço do museu (espaço público de consagração das obras de arte legítimas), que prestigiam o teatro de *rive gauche*, politizado e conceituado. Já os chefes e patrões da indústria e os grandes comerciantes da sociedade francesa dão mostras de grande desperdício material em seus consumos, possuem uma prática cultural mais caracterizada pela ostentação e pela visibilidade dessa ostentação, acrescentam ao poder de consumir simbolicamente os bens a capacidade de *comprá-los* (razão pela qual preferem as galerias de arte aos museus, pois nelas é possível tanto contemplar quanto se apropriar dos objetos). Em oposição ao ascetismo que caracteriza o habitus do professor universitário, essas frações se singularizam por um comportamento orientado pelo prazer e pela recusa da privação, traços que se apreendem nos atos culturais que os inclinam aos grandes espetáculos, às exposições, às óperas e aos teatros de boulevard na *rive droite*. Cf. o capítulo “Os modos de apropriação da obra de arte”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 301-321.

³⁷⁴ Na concepção bourdieusiana, a definição de classe social não se reduz a uma dimensão objetiva-materialista, apreensível, por exemplo, na posição ocupada nas relações de produção, por mais que esse determinante não seja negligenciado. Negando-se a reduzir a multiplicidade das relações a grupos sociais fixos, Bourdieu tem o cuidado de não se referir às classes sociais em absoluto, mas ele procede, incansavelmente, a uma diferenciação interna das classes, de modo a considerar as divisões e as lutas internas que se dão entre as classes e *frações de classe*, num espaço social aberto aos efeitos do tempo e das trajetórias. O sociólogo tenta conciliar, de um lado, a definição oficial da classe, suas condições objetivas mais pertinentes e, de outro, o conjunto tácito de características, exigências e princípios de seleção que atuam implicitamente na definição de cada classe. Uma classe não é definida por uma propriedade em particular (renda, escolaridade, local de residência, etc.), ou por uma soma de propriedades, e tampouco por uma cadeia de propriedades ordenadas por relações de causa e efeito, mas sim pela “estrutura entre todas as propriedades pertinentes”. Dentro dessa estrutura de sistemas, relações e propriedades, há aquelas que possuem o “peso funcional” mais importante: “é assim que o volume e a estrutura do capital [além do peso da trajetória da classe, cujo sentido pode ser ascendente ou descendente] dão sua forma e seu valor específicos às transformações que os outros fatores (idade, sexo, residência, etc.) impõem às práticas”. (Ibid., p. 119). O importante a reter é que a perspectiva de Bourdieu sobre as classes sociais se constitui num movimento pendular entre a definição objetiva e a unidade tácita, inscrita nos habitus de classe. Na definição completa da classe, estão as condições objetivas da classe, aplicáveis a um “conjunto de agentes que estão situados em condições homogêneas de existência, que impõem condicionamentos e produzem sistemas de disposições homogêneas, próprios a engendrar práticas semelhantes, e que possuem propriedades comuns, propriedades objetivadas, às vezes juridicamente garantidas (como a posse de bens ou de poderes) ou incorporadas como os *habitus* de classe (e, em particular, os sistemas de esquemas classificatórios)”. (Ibid., p. 112). Relacionando a objetividade das condições e o habitus de classe, podemos compreender por que, em última instância, “é uma adesão imediata, inserida no mais profundo dos habitus, nos gostos e desgostos, nas simpatias e nas aversões, nos fantasmas e nas fobias, que, mais do que as opiniões declaradas, funda, no inconsciente, a unidade de uma classe”. (Ibid., p. 83).

constituente, Bourdieu se volta para o espaço dos estilos de vida, criados pelas lutas simbólicas que as classes engendram na busca da afirmação de sua identidade distintiva. Ao centrar a atenção no domínio dos estilos de vida, Bourdieu ultrapassa o campo tradicional da luta entre as classes, sugerindo que essas lutas se dão para além do âmbito das lutas jurídicas ou políticas explícitas, para além do tradicional âmbito do trabalho e das relações de produção, por exemplo, onde geralmente existem leis, normas ou contratos explícitos que mediam as relações assimétricas.

Não se trata de dizer que a dominação econômica, jurídica ou política tenham sido arrefecidas ou se tornado menos determinantes, tampouco que a violência física tenha sido atenuada em tempos modernos nos quais as lutas são levadas para o âmbito dos signos, juízos, estilos de vida e visões de mundo. Todavia, é preciso mostrar, contra todas as aparências mundanas e contra as ortodoxias do campo intelectual, o delineamento de um novo espaço de dominação e violência até então insuspeito, porque tido como ingênuo, irrelevante ou sobredeterminado, ou seja, o espaço dos estilos de vida. Tecidos e reivindicados pelas classes sociais em oposição, os estilos de vida são o objeto de análise privilegiado da *Distinção*, cujo desenvolvimento nos põe em contato com esse espaço de natureza simbólica, caracterizado pelas maneiras³⁷⁵, pelos juízos, pelos esquemas classificatórios, pelos diferentes usos sociais dos objetos, pela estilização da vida, em suma, por um conjunto de signos diferenciais que se opõem uns aos outros. Os estilos de vida são dignos de atenção porque, sendo essencialmente distintos e distintivos, eles nos abrem para um domínio em que se dá a expressão simbólica das lutas entre as classes, permitindo-nos compreender as implicações da estrutura relacional do campo de lutas, no qual os traços de cada estilo de vida só adquirem sentido se reportados às posições sociais que eles exprimem e na relação de oposição a outros traços situados em outros polos desse espaço. Em face desse novo espaço, é importante não perder de vista o seu estatuto simbólico e ter clareza quanto à sua especificidade e eficiência. A esse respeito, é relevante perguntar: o que está em jogo quando se afirma que as práticas culturais se inscrevem num espaço

³⁷⁵ Bourdieu não oferece uma definição escolástica do que seja a dimensão simbólica, ainda que as suas análises e interpretações se movam nesse domínio. O simbólico, nesse sentido, é muito mais descrito do que definido. Poderíamos aqui, numa perspectiva geral, dizer que o simbólico é o espaço privilegiado no qual as análises da *Distinção* são elaboradas e, por essa razão, trabalhamos com a noção de simbólico num sentido amplo, apreensível nos detalhes de um modo de vida, socialmente determinado, em que as classes simbolizam para si e para outras, pelo gosto e pela cultura, aquilo que são ou que pretendem ser, conservando ou mudando seu status social. Não são poucas as vezes em que Bourdieu sugere uma delimitação da noção de simbólico, e quando o faz, podemos perceber com clareza que o simbólico comporta tudo aquilo que se relaciona com as formas (e não as funções), os usos, o implícito, o signo, o significado, as maneiras (e não os conteúdos). Podemos encontrar vestígios dessa concepção mais explicitamente quando Bourdieu define as maneiras como uma “manifestação simbólica cujo sentido e valor dependem tanto daqueles que a percebem quanto daquele que a produz”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, p. 70. Outra passagem que corrobora a afinidade entre o simbólico e os estilos de vida é aquela em que Bourdieu afirma que é preciso reconstituir “o espaço simbólico que essas práticas estruturadas desenha, de todos esses estilos de vida distintos e distintivos que se definem sempre objetivamente e às vezes subjetivamente nas e pelas relações mútuas”. (Ibid., p. 112).

simbólico e que as lutas entre as classes são travadas nesse âmbito? Por que se faz necessário focalizar a ordem simbólica e as operações do gosto que, ao mesmo tempo, manifestam e constituem essa ordem? Tendo em vista esse horizonte de perguntas, Bourdieu esclarece algo fundamental.

[o] gosto é o operador prático da *transmutação das coisas em signos distintos e distintivos*, das distribuições contínuas em oposições descontínuas; ele faz *acessar as diferenças inscritas na ordem física dos corpos à ordem simbólica das distinções significantes*. Transforma práticas objetivamente classificadas nas quais uma condição se significa ela própria (por seu intermédio) em práticas classificantes, ou seja, em expressão simbólica da posição de classe, pelo fato de percebê-las nas suas relações mútuas e em função de esquemas de classificação sociais. Ele está, assim, no princípio do sistema de traços distintivos que é destinado a ser percebido como uma expressão sistemática de uma classe particular de condições de existência, ou seja, como um estilo de vida distinto, por qualquer um que possua o conhecimento prático das relações entre os sujeitos distintivos e as posições nas distribuições³⁷⁶.

Se o que define as lutas simbólicas é a capacidade de criar oposições no nível dos sistemas de classificação, das maneiras, dos juízos e dos significados, que são forjados pelas classes sociais para entrar em relação com o mundo social e impor a visão e a escala legítima de valores sobre ele, cabe perguntar quais as condições que permitem que as diferenças sociais sejam transmutadas em diferenças de significados, signos e sentidos. Ao levarmos mais adiante essa interrogação, é inevitável que nos deparemos, uma vez mais, com o fundamento material desse processo de simbolização, pois apenas a distância às necessidades mais elementares da vida ordinária pode permitir a estilização da vida sob todos os seus aspectos, impulsionando a ultrapassagem da funcionalidade em direção ao predomínio das formas. Dominando a necessidade material e refreando os impulsos naturais, as classes podem se entregar ao trabalho de produção e imposição das categorias e dos significantes que constituem o mundo simbólico da cultura. A argumentação de Bourdieu, inspirando-se no legado weberiano, não deixa dúvida a esse respeito.

À medida que cresce a distância objetiva à necessidade, o estilo de vida se torna sempre mais o produto do que Weber chama uma “estilização da vida”, partido sistemático que orienta e organiza as práticas mais diversas, escolhas de um milésimo e de um queijo ou da decoração de uma casa de campo. Afirmação de um poder sobre a necessidade dominada, ele sempre encerra a reivindicação de uma superioridade legítima sobre aqueles que, sem saber afirmar esse desprezo com relação às contingências no luxo gratuito e no desperdício ostentatório, permanecem dominados pelos interesses e as urgências ordinárias: os gostos de liberdade apenas se afirmam como tais por sua relação aos gostos de necessidade, desse modo levados à ordem do estético, portanto constituídos como vulgares. Essa pretensão

³⁷⁶ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 194-195, grifos nossos.

aristocrática tem menos chances do que qualquer outra de ser contestada, uma vez que a relação da disposição “pura” e “desinteressada” com as condições que a tornam possível, ou seja, com as condições materiais de existência as mais raras porque as mais liberadas da necessidade econômica, tem todas as chances de passar despercebida, *o privilégio mais classificador tendo assim o privilégio de aparecer como o mais fundado na natureza*³⁷⁷.

Daí a importância de empreender uma análise do gosto, porque nele as oposições se dão em torno dos sentidos e significados com os quais é possível revestir as práticas e por que, limitada ao âmbito do gosto, a imposição se oculta enquanto tal ao mesmo tempo em que oculta os condicionantes sociais e materiais da sua produção, vindo a aparecer como um privilégio natural ou qualidade vinculada à pessoa. Se o gosto passa a ocupar uma posição central nas análises bourdieusianas é porque ele implica e aciona um sistema de classificações que, tomado no seu aspecto mais fundamental, remete a um modo de aquisição da cultura que ocorre por familiarização e incorporação de esquemas primários de percepção. Por mais que possa ser aprendido segundo esquemas e regras explícita e metodicamente transmitidas, o fundamental do gosto é que ele é uma faculdade altamente ligada à origem social e ao processo originário de aculturação, cujas condições de aquisição se dão em contexto familiar e afetivo, razão pela qual caem facilmente no esquecimento passando-se por faculdade inata³⁷⁸. Adquirido, sobretudo, em estado prático e permanecendo em estado implícito, o gosto exprime sistemas de classificação e apreciação que remetem, por sua vez, a classes de condição de existência. Os sistemas de classificação que são acionados para apreciar um quadro, uma peça teatral ou uma música, por exemplo, são expressões simbólicas de lutas que se dão

³⁷⁷ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 59, grifos nossos.

³⁷⁸ Ao enfatizarmos a aquisição familiar e insensível do gosto, que se constitui sob a forma de herança cultural, não pretendemos menosprezar o papel da instituição escolar e do título que ela outorga no reforço, na certificação e na consagração da disposição cultural dominante. Por meio de suas ações de inculcação e imposição, a escola contribui, de acordo com a natureza da disposição inicial e do capital cultural herdado, para “constituir a disposição geral e transponível com relação à cultura legítima que, adquirida a propósito dos saberes e das práticas escolarmente reconhecidas, tende a se aplicar para além dos limites do ‘escolar’, tomando a forma de uma propensão ‘desinteressada’ a acumular experiências e conhecimentos que podem não ser diretamente rentáveis no mercado escolar”. (Ibid., p. 22). No que tange aos títulos escolares, é inegável que dentre as suas atribuições está a garantia de uma competência específica requerida na formação das profissões (por exemplo, a medicina, a engenharia, etc.) e no preenchimento de postos de trabalho, mas o principal na definição dos títulos, ao contrário do que podemos apreender imediatamente, não são seus atributos técnicos e juridicamente garantidos, mas sua definição tácita, por meio da qual os títulos garantem a posse de uma cultura geral, que se revela tanto mais ampla quanto mais prestigiosos esses títulos são. O título escolar é, no seu aspecto mais fundamental, uma condição de acesso ao universo da cultura legítima, e, além disso, tem o poder de engendrar efeitos de imposição simbólica. É o caso dos títulos “como aqueles que, na França, as Grandes Ecoles conferem e garantem, sem outras garantias, uma competência que se estende muito além do que eles supostamente deveriam garantir e isso por uma cláusula que, por ser tácita, se impõe primeiramente aos próprios portadores dos títulos, intimados assim a se assegurar realmente dos atributos que lhes são estatutariamente conferidos”. (Ibid., p. 24). Sobre essa discussão, remetemos ao capítulo 1 “Titres et quartiers de noblesse culturelle”, em especial, a seção “L’effet de titre”, da obra *La distinction...*, p. 21-28.

entre as classes em torno da definição dominante e legítima acerca da escala de valores que definem o culto e o distinto³⁷⁹.

Operando segundo uma hierarquia de juízos e valores, o gosto não é apenas uma faculdade que nos permite entrar em relação com o universo da cultura, exprimir sobre ele nossas sensações e comunicar a outros nossas apreciações. O gosto é uma faculdade eminentemente social, diferenciadora, cuja operação fundamental é unir e separar os agentes segundo suas classes de condição de existência, transmutando diferenças sociais em diferenças simbólicas e em signos distintivos, que se atam aos detalhes mais singulares de um modo de vida. Nesse sentido, o gosto é um princípio por meio do qual podemos expressar tudo o que temos e tudo o que somos para os outros, e pelo qual os outros se expressam a nós, de modo que possamos nos vincular ou nos afastar uns aos outros pelas simpatias ou antipatias, identificações ou repulsas, que nada mais são do que “afinidades eletivas” socialmente determinadas. Formado por preferências manifestas e implícitas, o gosto é a ocasião em que se dá a “afirmação prática de uma diferença inevitável”³⁸⁰, sobretudo porque ele é, ao mesmo tempo, definido de maneira *negativa* (em relação a outros gostos, que causam “desgostos” ou são classificados como “mau gosto”) e de maneira *natural*, na medida em que “todo gosto se sente fundado na natureza – e ele é quase isso, sendo *habitus*”³⁸¹.

A essa altura de nossa análise, é incontornável trazer ao primeiro plano a concepção bourdieusiana de *habitus*, entrelaçando-a com a definição do gosto³⁸². Embora já tenhamos tratado da

³⁷⁹ Vinculada à definição das categorias legítimas de apreciação, encontra-se a disputa pela definição do homem acabado/realizado [homme accompli] e da educação necessária que deve produzi-lo. Tais lutas, vale lembrar, são o monopólio por excelência das classes e frações de classe dominantes, que, no ato de definição do que seja a medida do culto, do homem culto e da cultura legítima, estão disputando o modelo de cultura e o princípio dominante de dominação. Nas palavras de Bourdieu: “essas lutas a propósito da definição legítima da cultura e da maneira legítima de avaliar não são senão uma dimensão das lutas incessantes que dividem toda classe dominante e que, através das virtudes do homem realizado [homme accompli], visam os títulos legítimos ao exercício da dominação”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 103.

³⁸⁰ Ibid., p. 59.

³⁸¹ Ibid., p. 60.

³⁸² É alheio à nossa intenção buscar reconstituir a gênese, os usos e as reelaborações pelas quais a noção de *habitus* passou no interior da obra bourdieusiana, em diferentes momentos. Isso nos obrigaria a indicar minimamente o legado filosófico multifacetado que a noção pressupõe (com expoentes como Aristóteles, Husserl e Merleau-Ponty, para citar alguns), bem como apontar o seu enraizamento empírico, haja vista a importância dos trabalhos etnológicos de Bourdieu sobre as comunidades cabilas da Argélia colonial e a sociedade camponesa do Béarn (no sudoeste da França). Essa dimensão empírica é fundamental porque mostra o terreno concreto no qual a noção de *habitus* é engendrada a fim de dar inteligibilidade e unidade às práticas, dentro de uma perspectiva conceitual capaz de ultrapassar as dicotomias entre subjetivismo e objetivismo, entre consciência e estrutura. Para um quadro geral, introdutório e preciso sobre a noção de *habitus* remetemos ao célebre artigo de Loïc Wacquant “Esclarecer o *habitus*”... *Op.cit.* Gisèle Sapiro também nos fornece uma análise esclarecedora no seu artigo “Une liberté contrainte: la formation de la théorie de l’*habitus*”. In: SAPIRO, G. *Pierre Bourdieu, sociologue*. Sous la direction de Louis Pinto, Gisèle Sapiro, Patrick Champagne. Paris : Fayard (collection Histoire de la pensée), 2004, p. 49-78. De nossa parte, pretendemos aqui abordar a noção de *habitus* em relação ao gosto e em suas manifestações mais gerais nos estilos de vida das diferentes classes sociais, situadas num espaço social e histórico delimitado, que remete à estrutura da sociedade francesa dos anos 1960 e 1970.

formação dos *habitus* no quadro de funcionamento da instituição escolar, julgamos necessário tratar a sua constituição em outra chave, dessa vez em relação estreita com o espaço social em que as classes travam lutas materiais e simbólicas na constituição dos seus estilos de vida. A importância dessa articulação é clara, pois, como sustenta Bourdieu, o *habitus* é

[...] ao mesmo tempo *princípio gerador* de práticas objetivamente classificadas e *sistema de classificação* (*principium divisionis*) dessas práticas. É na relação entre as duas capacidades que definem o *habitus*, capacidade de produzir práticas e obras classificáveis, capacidade de diferenciar e de apreciar essas práticas e esses produtos (gosto) que se constitui o *mundo social representado*, ou seja, o *espaço dos estilos de vida*³⁸³.

A noção de *habitus* muda por inteiro o entendimento da produção das práticas, invalidando, a um só golpe, a prevalência de uma explicação de tipo mecanicista ou de tipo subjetivista ou finalista. Isso porque a noção de *habitus* retira tanto das estruturas sociais quanto da consciência subjetiva o monopólio da constituição do mundo e das práticas. As práticas não são o resultado de uma consciência soberana e livre, que detém o poder de se sobrepor aos condicionamentos sociais, como também não são o mero reflexo das estruturas objetivas. Ao contrário, as práticas se dão num entrecruzamento, onde as linhas entre o dentro e o fora, o social e o individual, a estrutura e o sujeito são embaralhadas³⁸⁴. A noção de *habitus* também se volta contra a “teoria da ação racional”, que considera que a ação do agente é realizada em pleno conhecimento de causa, segundo intenções e interesses que lhe seriam totalmente transparentes; segundo essa concepção, a ação nada mais seria do que o resultado de um cálculo consciente sobre os fins que perseguimos. Colocando em questão a transparência desse cálculo, Bourdieu faz intervir na explicação das práticas o peso de um sistema de disposições³⁸⁵, percepções, apreciações e ações que se formam pela interiorização e incorporação das

Fundamentalmente, o que nos interessa ressaltar é a *dimensão corporal do habitus* de classe, pois o *corpo* é o lugar onde se depositam uma história individual e uma história de classe; sendo assim, é por seu intermédio “que se faz sentir a inércia do passado”, segundo a expressão de Sapiró. O corpo, meio pelo qual expressamos toda nossa relação ao mundo social, é, ao mesmo tempo, o suporte que permite a simbolização de signos distintivos que remetem a uma posição determinada no espaço social, de um lado, e a interiorização das estruturas de dominação, de outro. É sob essa perspectiva que nos voltamos à concepção de *habitus*.

³⁸³ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 190.

³⁸⁴ Para uma análise mais detida sobre esse assunto, cf. o livro de Bourdieu *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Droz, 1972, nouvelle édition Seuil, coll. Points, 2000.

³⁸⁵ A noção de *disposição* é central nessa caracterização do *habitus*. É dito, com frequência, que Bourdieu elabora uma teoria da ação disposicional. Ou seja, compreender a ação supõe compreender a formação de disposições formadas ao longo do tempo, em condições determinadas. A disposição é um termo que se atrela à discussão fenomenológica e, no essencial, refere-se ao processo de incorporação e interiorização das estruturas do mundo social. “Poderíamos, por um jogo de palavras heideggeriano, dizer que a disposição é exposição. É porque o corpo é (em níveis diferentes) exposto, posto em jogo, em perigo no mundo, afrontado ao risco da emoção, da ferida, do sofrimento, às vezes da morte, portanto, obrigado a levar o mundo à sério (e nada é mais sério que a emoção, que toca no mais fundo dos dispositivos orgânicos),

estruturas sociais, para mostrar como as ações podem ser engendradas sem que os fins sejam transparentes aos agentes, sem intenção implícita ou explícita. Os agentes não constroem o mundo e não agem por atos transparentes da vontade ou da razão, em pleno conhecimento de causa, gozando de uma liberdade absoluta. Tampouco são suportes de estruturas e sua ação não é “o efeito mecânico da coerção de causas externas”³⁸⁶. Os agentes agem por intermédio de *habitus*, “inscritos nos corpos pelas experiências passadas”³⁸⁷, e se há uma tendência à reprodução nesse esquema proposto por Bourdieu é porque os esquemas do *habitus*, “sendo o produto da incorporação das estruturas e das tendências do mundo”³⁸⁸, tendem a gerar práticas ajustadas às condições sociais em que foram gestados. Fora de toda intenção, o *habitus* nos encaminha e ajusta nossas práticas à situação que marcou a sua origem.

Quando nos voltamos para *A Distinção*, vemos que há um fio condutor preciso orientando a análise: compreender as práticas, tal é o projeto de Bourdieu, exige que sejamos capazes de superar sua variedade e fragmentação para remetê-las a um núcleo de produção que lhes dê unidade e sentido – e este núcleo é o *habitus*. Sempre referido a uma posição determinada no espaço social, a formação do *habitus* ocorre pela interiorização dos condicionamentos externos, nos diversos processos objetivos de socialização pelos quais um agente ou uma classe de agentes passa ao longo de sua trajetória. O *habitus* é aquilo que se forma progressivamente como uma matriz que gera e reúne as práticas de maneira articulada e significativa; imprimindo uma marca distintiva sobre as práticas, o *habitus* permite reconhecer determinadas práticas como as mais características e as mais ajustadas a uma condição de classe. O *habitus* é a incorporação de um conjunto de condições que marca a posição de um agente ou de uma classe na estrutura do espaço social, e é nesse sentido que Bourdieu se refere a ele como “necessidade incorporada, convertida em disposição geradora de práticas razoáveis e de percepções capazes de dar sentido às práticas assim engendradas”³⁸⁹. Seus traços definidores são a sistematização, a exatidão e a transposição, uma vez que o *habitus* “realiza uma aplicação sistemática e universal da necessidade inerente às condições de aprendizagem, estendida além dos limites do que foi diretamente adquirido”³⁹⁰.

que ele está em condições de adquirir as disposições que são elas mesmas abertura ao mundo, ou seja, abertura às estruturas mesmas do mundo social das quais elas são a forma incorporada”. BOURDIEU, P. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, 1997, p. 203.

³⁸⁶ Ibid., p. 200.

³⁸⁷ Ibid., p. 200.

³⁸⁸ Ibid., p. 201.

³⁸⁹ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 190.

³⁹⁰ Ibid., p. 190.

Enquanto interiorização das condições sociais, o *habitus* guarda um vínculo com as estruturas das quais ele é o produto, mas isso não significa dizer que ele seja mero reflexo das estruturas sociais. Ao contrário, ele é “estrutura estruturante”, ou seja, matriz que organiza as categorias de percepção da prática e a produção de práticas variadas e criativas em campos diversos, mas sempre de acordo com um núcleo primordial, construído por camadas, das quais as mais fortes e persistentes remetem às experiências socializadoras da infância. Por estar ligado às condições de existência determinadas e gerar práticas e visões de mundo de acordo com a perspectiva que se tem da posição ocupada, o *habitus* tende a engendrar práticas como uma espécie de ajuste necessário, o que confere à experiência imediata que fazemos do mundo social o estatuto de experiência natural, ou, para empregar uma expressão de Bourdieu, o estatuto de uma *experiência dóxica*³⁹¹.

O gosto e o *habitus* estão intimamente ligados, pois em ambos os casos o que está em jogo é a maneira como as práticas e os bens culturais são ao mesmo tempo classificáveis e classificantes, e como esses sistemas de classificação são produzidos de acordo com a posição ocupada no espaço social, vindo a se depositar nos esquemas cognitivos e corporais do *habitus*. Afinal, o *habitus* nada mais é do que um “sistema de esquemas geradores de práticas que exprime de maneira sistemática a necessidade e as liberdades inerentes à condição de classe e a *diferença* constitutiva da posição, [...] [que] apreende as diferenças de condição, que ele toma sob a forma de diferenças entre as práticas classificadas e classificantes”³⁹².

É interessante notar como, ao costurar as relações entre o gosto, os *habitus*, os estilos de vida e o universo da cultura, a noção de *corpo* se encontra presente de maneira central na investigação bourdieusiana³⁹³. Não raro vemos a palavra *corpo* e o seu derivado (*incorporação*) serem referidos na definição e na descrição dos estilos de vida, o que nos faz atentar sobre o papel estruturante que a noção de corpo desempenha na sociologia de Bourdieu, numa perspectiva que ultrapassa a mera dimensão metafórica. Apreendemos, em outras análises do sociólogo, que o corpo está relacionado

³⁹¹ É por isso, diz Bourdieu, que “o conhecimento primeiro é desconhecimento, reconhecimento de uma ordem que está estabelecida também nos cérebros. Os estilos de vida são assim os produtos sistemáticos dos hábitos que, percebidos nas suas relações mútuas segundo os esquemas do *habitus*, tornam-se sistemas de signos socialmente qualificados (como ‘distintos’, ‘vulgares’, etc.). A dialética das condições e dos *habitus* está no fundamento da alquimia que transforma a distribuição do capital, balanço de uma relação de forças, em sistema de diferenças percebidas, de propriedades distintas, ou seja, em distribuição de capital simbólico, capital legítimo, desconhecido na sua verdade objetiva”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 192. A esse respeito, consultar o artigo de Gisèle Sapiro “Pourquoi le monde va-t-il de soi ? De la phénoménologie à la théorie de l’*habitus*”. In Geneviève Idt (dir.), *Sartre, une écriture en actes, Cahiers RITM 24* (Publidix, Université de Nanterre), série “Études sartriennes” VIII, 2001, p. 165-186.

³⁹² BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 192.

³⁹³ Cf. BOURDIEU, P. “Habitue et incorporation”. In : _____. *Méditations pascaliennes*. Paris : Editions du Seuil, 1997, p. 200-205.

com a formação do *habitus*, do gosto e do capital cultural, que, particularmente, tem na sua forma *incorporada* a sua mais importante dimensão³⁹⁴. Numa passagem lapidar da *Distinção*, Bourdieu não deixa dúvidas sobre a importância do corpo. Vejamos como ele entrelaça, na sua argumentação, a noção de cultura, classe, corpo e gosto:

Cultura tornada natureza, ou seja, incorporada, classe feita corpo, o gosto contribui para fazer o corpo da classe: princípio de classificação incorporado que comanda todas as formas de incorporação, ele escolhe e modifica tudo o que o corpo ingere, digere e assimila, fisiológica e psicologicamente. Segue-se que o corpo é a objetivação mais irrecusável do gosto de classe, que ele manifesta de diversas maneiras. Primeiro naquilo que ele tem de mais natural em aparência, ou seja, as dimensões (volume, altura, peso, etc.) e as formas (redondas, quadradas, duras ou flexíveis, direitas ou curvas, etc.) da sua conformação visível, na qual se exprime de mil maneiras toda uma relação ao corpo, ou seja, uma maneira de tratar o corpo, de cuidá-lo, de alimentá-lo, de mantê-lo, que é reveladora das disposições mais profundas do habitus: é, com efeito, através das preferências em matéria de consumo alimentar que podem se perpetuar, para além das suas condições sociais de produção (como, em outros domínios, um sotaque, um modo de andar, etc.), e também, certamente, através dos usos do corpo no trabalho e no lazer que são solidários deles, que se determina a distribuição entre as classes das propriedades corporais³⁹⁵.

Essa passagem reforça decisivamente a perspectiva que buscamos adotar ao nos voltarmos, agora de maneira mais detida, à caracterização dos diferentes estilos de vida que Bourdieu descreve e analisa nas páginas da *Distinção*. Das mais diversas e possíveis entradas no campo dos estilos de vida, interessa-nos aquela que nos permita abordá-lo sob o ângulo da posição do corpo, uma vez que o corpo é, ao mesmo tempo, a expressão mais visível da interiorização e da exteriorização dos condicionamentos sociais, na medida em que está na “dobra” entre o social e o individual, o cultural e o natural. O corpo, assim, é o lugar no qual as dicotomias perdem sentido, pois ele reúne em si,

³⁹⁴ Sobre o capital cultural no seu estado incorporado, Bourdieu discorre nos seguintes termos: “a maior parte das propriedades do capital cultural pode inferir-se do fato de que, em seu estado fundamental, está *ligado* ao *corpo* e pressupõe sua *incorporação*. A acumulação de capital cultural exige uma *incorporação* que, enquanto pressupõe um trabalho de inculcação e de assimilação, *custa tempo* que deve ser investido *pessoalmente* pelo investidor (tal como o bronzeamento, essa incorporação não pode efetuar-se *por* procuração). (...) Pelo fato de estar ligado, de múltiplas formas, à pessoa em sua singularidade biológica e ser objeto de uma transmissão hereditária que é sempre altamente dissimulada, e até mesmo invisível, ele constitui um desafio para todos aqueles que lhe aplicam a velha e inextirpável distinção dos juristas gregos entre as propriedades herdadas (ta *patrôa*) e as propriedades adquiridas (*epiktêta*), isto é, acrescentadas pelo próprio indivíduo ao seu patrimônio hereditário; de forma que consegue acumular os prestígios da propriedade inata e os méritos da aquisição. Por consequência, ele apresenta um *grau de dissimulação* mais elevado do que o capital econômico e, por esse fato, está mais predisposto a funcionar como capital simbólico, ou seja, desconhecido e reconhecido, exercendo um efeito de (des)conhecimento, por exemplo, no mercado matrimonial ou no mercado de bens culturais, onde o capital econômico não é plenamente reconhecido”. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes. 1998, p. 74-75.

³⁹⁵ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 210, grifos nossos.

enquanto signo social distintivo e não como mero receptáculo, as determinações sociais de classe e as respostas mais ou menos criativas a essas mesmas determinações. O corpo se forja nesse espaço entre determinação e liberdade, carregando as marcas dos processos de socialização pelos quais passa ao longo de sua constituição.

Com isso em vista, voltemo-nos à caracterização dos estilos de vida, tomando como paradigma as oposições que perpassam a constituição das três classes sociais que estruturam a análise bourdieusiana: as classes dominantes (ou alta burguesia), as classes médias (ou pequena burguesia) e as classes dominadas (ou classes populares)³⁹⁶.

Se a investigação parte das classes dominantes é porque as principais lutas simbólicas em torno da definição da nobreza cultural são travadas em seu bojo. O gosto que as caracteriza é o gosto enquanto senso de distinção, é o gosto distinto, tornado possível graças à distância à necessidade. Podemos apreender a manifestação do gosto dominante em domínios como a estética, a gastronomia, a moda, o esporte e a política. Em todos esses domínios, encontraremos a unidade profunda do habitus de classe, orientando e dando sentido às expressões aparentemente mais díspares. O que a análise bourdieusiana faz sobressair é que, nesses diferentes campos, é possível detectarmos uma oposição entre a *forma* e a *função*, a *maneira* e o *objeto*, oposições que expressam, por sua vez, no corpo da classe e no corpo dos agentes. Vejamos como diferenças se manifestam em alguns domínios dos estilos de vida que se definem relacionalmente por movimentos de oposições e distâncias.

Quando nos voltamos ao campo da arte e, principalmente, ao consumo artístico, encontramos, nas diferentes classes sociais, a oposição entre *forma* e *função* em traços límpidos. Essa oposição

³⁹⁶ De antemão, é preciso pontuar que não temos por objetivo recobrir a riqueza de detalhes e nuances presentes na caracterização de cada estilo de vida, e tampouco proceder a um resumo ou escansão dos traços singulares constitutivos de cada um, o que seria uma tarefa exaustiva e, de certa forma, desprovida de interesse. Ainda que a sequência do texto possa dar a impressão de que cedemos à elaboração de um resumo esquemático, isso se deve mais à forma que essa dissertação assume em vista da clareza da exposição, do que às intenções que estão na sua origem. É preciso também fazer outra ressalva: ao trabalharmos com três classes sociais, cuja existência está profundamente atada ao cenário francês da segunda metade do século XX, não pretendemos fazer delas um modelo em absoluto (sem considerar o tempo e o espaço em que se situam), tampouco ignorar o esforço de Bourdieu em atentar às mudanças temporais e geracionais que marcam as lutas entre as classes. Assim, por exemplo, se torna fictício falar da classe média francesa como algo em si, intacto, resistente aos efeitos do tempo e às mudanças das relações de força entre as classes, às mudanças no sistema de ensino francês e à formação de novas profissões. Bourdieu tem o cuidado de diferenciar as classes internamente em *frações* de classe rivais, mostrando como são levadas a modificar seus estilos de vida para conservar ou melhorar, no tempo, a sua posição. Portanto, se nossa análise trabalha apenas com os três grandes núcleos que recobrem as classes sociais é mais para realçar, de maneira holística, o movimento e os mecanismos da violência simbólica que pautam as relações entre as classes do que para fornecer um quadro que pretenda fazer jus à realidade histórica e movente das classes sociais.

divide duas classes de gosto e repousam sobre os dois pontos extremos da hierarquia social, ou seja, de um lado, as classes dominantes, e, de outro, as classes populares³⁹⁷. Para Bourdieu, toda obra de arte legítima impõe as categorias legítimas de sua percepção, solicitando tacitamente a aplicação de uma disposição e de uma competência específicas para que a obra seja devidamente apropriada. O modo de percepção que logrou se estabelecer como legítimo é aquele que “afirma o *primado absoluto da forma sobre a função*, do modo de representação sobre o objeto da representação, [que] exige *categoricamente* uma disposição puramente estética que a arte anterior [ao pós-impressionismo] apenas exigia condicionalmente”³⁹⁸. Sendo assim, vinculado a um estado específico das relações de força, o modo de percepção legítimo nada mais é senão a imposição de um modo de relação com a arte, que elegeu o *olhar puro* a medida dominante e legítima, capaz de se colocar como universal.

Como as classes se distinguem no interior do campo do consumo e do juízo sobre os objetos de arte³⁹⁹? Como elas se expressam diante das obras de arte que carregam a marca da legitimidade

³⁹⁷ Dito modo geral e esquemático, Bourdieu trabalha com três grandes grupos de classes sociais: as classes populares, as classes médias e as classes superiores. Na sua diferenciação, não entram apenas o quesito renda ou profissão, mas outros fatores como a instrução, a posse de um diploma e as práticas culturais. A divisão não é estrita, mas observando as tabelas e gráficos que Bourdieu nos disponibiliza ao longo da *Distinção*, podemos chegar à seguinte classificação, aqui explicitada segundo fins meramente holísticos. Entre as *classes populares*, encontram-se geralmente aqueles que não possuem diploma ou possuem apenas um CEP (Certificat d'études primaires), um CAP (Certificat d'aptitude professionnelle) ou um BEPC (Brevet d'études du premier cycle du second degré): operários, pessoal do ramo de serviços, artesãos e pequenos comerciantes, empregados, etc. Integram as *classes médias* aqueles que não detêm diploma ou detêm os diplomas das classes populares mencionados acima, além do BAC (baccalauréat) e os diplomas do ensino superior: quadros administrativos médios, quadros comerciais médios, secretárias(os), técnicos, serviços médico-sociais, professores do primário, intermediários culturais, artesãos de arte. Por fim, dentre as *classes superiores*, supõe-se a posse dos diplomas anteriores, mas o seu diferencial são os diplomas de nível superior (pequena escola, licença, agregação, grande escola); os grupos que as compõem são: industriais, grandes comerciantes, quadros dos setores públicos e privados, engenheiros, profissionais liberais, professores do secundário, professores universitários, produtores artísticos. Cf. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 14-15.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁹⁹ Dentre os objetos disponíveis aos diferentes consumidores, os mais classificantes são os objetos de arte legítimos, pois eles permitem apreender divisões e subdivisões de gosto e de origem social. No interior do vasto universo do gosto, no qual as nuances se multiplicam exponencialmente, Bourdieu trabalha com três oposições maiores, que remetem à classe social de origem e ao grau de escolaridade. Apoiado em vasto material empírico e na elaboração de enquetes no contexto francês dos anos 1960, o sociólogo expõe as grandes linhas do gosto à sua época: temos, de um lado, o “*gosto legítimo*, isto é, o gosto das obras legítimas, que são representadas aqui pelo Piano bem temperado [clavencin bien tempéré], a Arte da Fuga, o Concerto para a mão esquerda, ou, em pintura, Bruegel ou Goya, e aos quais os estetas mais seguros podem associar os mais legítimos dentre as obras de arte em vias de legitimação, cinema, jazz ou mesmo música (como aqui Léo Ferré, Jacques Douai) cresce com o nível escolar para atingir sua frequência mais alta nas frações da classe dominante mais ricas em capital escolar; de outro, temos o “*gosto 'médio'*, que reúne as obras menores das artes maiores, tais como a Rhapsody in blue, a Rhapsodia húngara, ou ainda, em pintura, Utrillo, Buffet ou mesmo Renoir, e as obras maiores das artes menores, como em matéria de música Jacques Brel e Gilbert Bécaud é mais frequente nas classes médias que nas classes populares e nas frações ‘intelectuais’ da classe dominante”; por fim, temos o “*gosto 'popular'*, representado aqui pela escolha de obras de música dita ‘leve’ [légère] ou de música erudita desvalorizada pela divulgação como o Belo Danúbio azul, a Traviata, a Arlesiana e, sobretudo, canções totalmente desprovidas de ambição ou de pretensão artísticas como aquelas de Mariano, Guétary ou Petula Clark, que encontra sua frequência máxima nas classes populares e varia em razão inversa do capital escolar (o que explica que ele seja um pouco mais frequente nos padrões da indústria ou do comércio ou mesmo nos quadros superiores do que nos professores do primário [instituteurs] e nos

artística? O que esses juízos revelam sobre a origem e as condições sociais daqueles que os proferem? Trabalhando com os dois extremos dessa dinâmica social, Bourdieu coloca em cena dois grupos de gosto: o *gosto popular* e o *gosto dominante* (legítimo), que também podem ser lidos pela oposição entre *gosto bárbaro* e *gosto puro*, ou ainda, como *gosto da sensibilidade* e *gosto do entendimento* – oposições que remetem à clássica concepção kantiana estabelecida na *Crítica da Faculdade do Juízo*⁴⁰⁰.

A estética popular se funda, segundo Bourdieu, sobre “a afirmação da continuidade da arte e da vida, que implica a subordinação da forma à função”⁴⁰¹, outra maneira de dizer que a arte e a vida estão em relação de continuidade e que, portanto, a arte deve estar a serviço da vida, desempenhando alguma *função*, seja de natureza informativa, afetiva ou ética. Esse fundamento da estética popular explica por que os membros dessa classe expressam uma recusa tão contundente a respeito das pesquisas formais em matéria de pintura, teatro, música, etc⁴⁰². A negação da pretensão formalista se mostra um ato polissêmico. De um lado, ela significa que a estética popular tem um desejo de *participação* e *envolvimento* com a arte, algo que as pesquisas formais negam sistematicamente, frustrando um desejo que define o que é próprio da estética popular.

intermediários culturais”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 14 e p. 16. Se este é o apanhado geral do material empírico segundo as classes de gosto, Bourdieu avança a análise trabalhando com uma oposição binária fundamental entre o gosto puro e o gosto popular, oposição que é a mesma entre o gosto pelas formas e o gosto pelo conteúdo/função.

⁴⁰⁰ Para Bourdieu, a estética popular é uma estética fortemente anti-kantiana, na mesma proporção em que a concepção estética kantiana é altamente antipopular. Não há, segundo Bourdieu, uma única tese da Analítica do Belo que não seja contradita pela experiência cultural das classes populares. “Enquanto que para apreender o que faz a especificidade do juízo estético Kant se esforçava para distinguir ‘o que agrada’ do ‘que dá prazer’ e, mais geralmente, discernir ‘o desinteresse’, único fiador da qualidade propriamente estética da contemplação, do ‘interesse dos sentidos’, que define o ‘agradável’, e do ‘interesse da Razão’ que define o ‘Bom’, os membros das classes populares que esperam que toda imagem cumpra uma *função*, seja ela de signo, manifestam em todos os seus juízos a referência, geralmente explícita, às normas da moral ou do prazer”. (Ibid., p. 42-43). E ainda poderíamos multiplicar as consequências dessa ruptura nodal. Enquanto a concepção kantiana tende a estabelecer para o Belo critérios de universalidade, a estética popular mostra-se mais sensível ao caráter pluralista e condicional da arte, o que significa dizer que essa estética sabe discriminar os diferentes gêneros de produtos culturais, os diferentes usos que podem ser feitos dos objetos, em suma, que os objetos podem ter uma utilização diferente por utilizadores diferentes. Sob outro aspecto, nada é mais estranho à estética popular do que a recusa de que a arte seja da ordem da sensibilidade e do prazer. Não há prazer estético, para as classes populares, independente do prazer dos sentidos. É por isso, dentro da nomenclatura kantiana, o gosto popular é o que há de mais bárbaro. Segundo a definição kantiana, “o gosto é sempre bárbaro quando ele mistura os apelos e as emoções com a satisfação e, ainda mais, se ele faz dela a medida do assentimento que ele dá”. (KANT, I. *Critique de la faculté du jugement*. Paris: Vrin, p. 56. Apud BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 44). Por fim, a estética popular não compreende a arte como finalidade em si mesma, finalidade sem fim, no seja, como arte autocentrada; ao contrário, ela sempre lhe atribui uma tarefa, exige da arte que cumpra uma função ou que atue como signo, apontando para algo fora de si.

⁴⁰¹ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 34.

⁴⁰² No que se refere aos expoentes de tais pesquisas formais, Bourdieu indica nomes como o de Beckett, Pinter e Pirandello, mencionando deste último obras impactantes no sentido do exercício formal como *Six personnages en quête d'auteur*, *Comme ci (ou comme ça)* e *Ce soir on improvise*. Na música, o exemplo mais contundente é Stravinsky, e, na pintura, a recusa popular se volta contra as pesquisas cubistas ou abstratas, que são “percebidas como agressões, unanimemente denunciadas contra a coisa representada, contra a ordem natural e, sobretudo, contra a figura humana”. (Ibid., p. 45).

O desejo de entrar no jogo, se identificando com as alegrias e os sofrimentos das personagens, se interessando pelo seu destino, esposando suas esperanças e suas causas, suas boas causas, vivendo sua vida repousa sobre uma forma de *investimento*, uma espécie de parti-pris, de “naïveté”, de ingenuidade, de credulidade do bom público (“estamos aqui para nos divertir”), que tende a aceitar as pesquisas formais e os efeitos propriamente artísticos, desde que eles não se façam esquecer e que não venham a colocar obstáculo à percepção da substância mesma da obra⁴⁰³.

De outro lado, a pesquisa formal se reveste de outros significados para além da recusa de participação. Ela aparece, aos olhos das classes populares, como uma *agressão*, um desperdício censurável de tempo e de trabalho, e, mais significativamente, essas classes apreendem, em alguma medida, que no âmago das pesquisas formais está um procedimento de *exclusão*.

A pesquisa formal – que, em literatura ou no teatro, conduz à *obscuridade* – é, aos olhos do público popular um dos índices daquilo que, às vezes, é sentido como uma vontade de manter à distância o não-iniciado. (...) Ela faz parte desse aparelho pelo qual se anuncia sempre o aspecto sagrado, separado e separador da cultura legítima, solenidade congelada dos grandes museus, luxo grandioso das óperas e dos grandes teatros, cenários e decoro dos concertos⁴⁰⁴.

Buscando participar, se envolver, tomar partido sobre a obra de arte, a exigência que a estética popular coloca para a arte é que ela se comunique com o mundo social, que não se distancie do que é humano, que ela seja capaz de envolver em suas malhas a humanidade e mesmo a banalidade dos sentimentos, as paixões e as alegrias, as tristezas e decepções, que, uma vez retratadas, não cavem uma distância frente ao espectador. Por essas razões, os produtos culturais populares são aqueles que podem ser vivenciados sob o signo da coletividade, da familiaridade e da festa: o circo e o melodrama, no campo artístico, o boxe, o rugby e a luta livre, no campo esportivo são os principais expoentes desse ethos popular. Os seus traços mais peculiares em termos de experiência cultural se mostram na busca por uma satisfação e um prazer dos sentidos, enfim, pela realização de um desejo de ser parte integrante do que é representado, de modo que a experiência estética seja vivida como algo próximo, familiar, prazeroso. O fato de não escamotear a busca pela satisfação e a pelos prazeres faz com que a estética popular estabeleça um modo de relação com o mundo social marcado pela recusa dos formalismos e das convenções⁴⁰⁵.

⁴⁰³ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 34.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁰⁵ Acrescenta Bourdieu: não é apenas porque oferecem um prazer imediato que as práticas da festa, do boxe e do melodrama são os mais populares, mas também porque “pelas manifestações coletivas que elas suscitam e pelo desdobramento de pompas espetaculares que elas oferecem (pensamos também no music-hall, na opereta ou no filme de

No extremo oposto dessa experiência cultural, encontra-se a relação das classes dominantes à cultura. O aspecto mais substantivo dessa relação é o estabelecimento de uma distância, que nada mais é do que a “medida de sua distinção distante”⁴⁰⁶, frente a tudo aquilo que marca a estética popular. A distância é necessária para deslocar o interesse pelo *conteúdo*, pelo objeto da representação, pelas vidas das personagens, por suas ações passíveis de ajuizamento ético, para a *forma* da representação e pelos efeitos propriamente artísticos que se apreendem relacionalmente na referência à história da arte. Assim podemos identificar: “afastamento, desinteresse, indiferença – a teoria estética tanto repetiu que essas características são a única maneira de reconhecer a obra de arte por aquilo que ele a é, autônoma, *selbständig* –, que acabamos esquecendo que, realmente, elas significam desinvestimento, afastamento, indiferença, ou seja, recusa de se investir na arte e de levá-la à sério”⁴⁰⁷.

Definindo-se pela oposição sistemática à estética popular, a estética dominante subverte os seus princípios e estabelece outro paradigma para a relação com as obras de arte, colaborando decisivamente para que essas obras sejam classificadas como legítimas; em outras palavras, é verdade que o objeto de arte legítimo impõe sua legitimidade, mas esta também é construída pelo modo de percepção e apreciação que são lançados sobre o objeto. Dito isso, podemos avançar afirmando que o gosto dominante se deixa apreender relacionalmente pela oposição que exerce a toda espécie de prazer estético fácil, exprimindo-se contra a adesão ingênua e ao abandono vulgar aos prazeres naturais que marcam o gosto popular. Negando a dimensão sensorial da relação estética, o gosto puro afasta do seu modo de apreensão o peso determinante da sensibilidade e, nesse sentido, ele traz a marca do recalque dos sentimentos naturais, ou seja, na base do distanciamento frente à sensibilidade está um ato do sujeito que se volta contra o seu próprio interior sob a forma de autocontrole e contenção das emoções. O autocontrole, a frieza e a distância distintiva são características que caminham juntas na definição relacional da estética dominante⁴⁰⁸.

A distância tomada frente aos conteúdos, o autocontrole dos sentimentos e a constituição de um juízo ancorado numa história autorreferente formam o feixe de condições que permite ao olhar

grande espetáculo), espetáculos mágicos [féerie des décors], explosão de figurinos, vigor da música, vivacidade da ação, ardor dos atores, *eles dão satisfação*, como todas as formas da comédia e notadamente aquelas que tiram seus efeitos da paródia ou da sátira dos ‘grandes’ (imitadores, cantores de cabaré, etc.), no gosto e no sentido da *festa*, do franco falar e da franca diversão que elas liberam, colocando o mundo social de cabeça para baixo, derrubando as convenções e as conveniências”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 36.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 36.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 36.

⁴⁰⁸ Segundo Bourdieu, a adoção da disposição estética pura supõe a “censura” e o “recalque dos sentimentos ‘naturais’”. Tal postura indica “a recusa da natureza, ou melhor, a recusa do abandono à natureza, que é justamente a marca dos dominantes – que sabem *se dominar*”. (Ibid., p. 41, grifos nossos).

puro se constituir enquanto potência soberana frente aos objetos disponíveis ao seu alcance. Esse poder se exhibe na capacidade de elevar objetos ou temas socialmente insignificantes à condição de objeto de arte. A disposição estética legítima, aquela que se volta para a forma do objeto, tornada superior em relação a outras disposições possíveis, julga-se em condições de constituir esteticamente os objetos. Isso fica claro quando, na pesquisa sociológica, aparecem os diferentes modos de se relacionar e de julgar os objetos que, a princípio, não se encontram situados no rol dos objetos artísticos. Diante de objetos que não gozam do reconhecimento artístico ordinário, as classes se comportam diferentemente, e essa diferença de comportamento esclarece aspectos importantes de suas diferentes disposições estéticas. Se os objetos comuns do gosto popular, dignos de serem representados numa fotografia, por exemplo, são eventos como a primeira comunhão, uma mulher bela, uma paisagem de pôr do sol, por outro, os objetos aos quais o gosto dominante se volta podem ser ungidos pelo poder de constituição da disposição estética legítima, de modo que, da condição de objetos simples e desinteressantes, eles se tornem objetos propriamente artísticos. É por isso que, em razão diretamente proporcional à hierarquia social e ao volume de capital escolar, as classes dotadas da disposição estética legítima se sentem no direito de afirmar que uma armação metálica, uma casca de árvore, verduras ou objetos tidos por repugnantes (um acidente, um homem ferido) podem ser representados de um *modo tal* que a foto possa ser classificada como *bela*⁴⁰⁹.

Ainda que essa disposição estética seja mais visível no campo estrito da produção e do consumo artístico, é notável que ela não se reduza a ele, mas manifeste uma capacidade de se expandir para outros domínios da vida comum, tais como a culinária, o vestuário, a prática esportiva, etc. Se no domínio da relação com os objetos de arte legítimos, podemos apreender a oposição entre forma e função e, em particular, o predomínio da forma como um índice de denegação do mundo social, quando nos voltamos para esses campos “ordinários” da existência dos agentes, torna-se mais

⁴⁰⁹ “As variações da atitude com relação a um objeto totalmente próximo, uma armação metálica, fornecem a seu respeito uma prova baseada em números: a proporção dos sujeitos que consideram que uma armação metálica pode fazer objeto de uma bela foto é de 6% entre os operários e o pessoal do setor de serviços, 9% entre os artesãos e pequenos comerciantes, 9,5% entre os empregados e quadros administrativos médios, 22% na nova pequena burguesia, 24% entre os professores do primário [instituteurs] e técnicos, 24,5% na classe dominante e 50% apenas entre os professores. (Tudo permite supor que as reações suscitadas pela arquitetura de Beaubourg obedecem ao mesmo princípio”. (Ibid., p. 49, nota 3). Em contraposição, Bourdieu capta, entre as classes populares, a recusa não apenas pela pesquisa formal, mas por essa capacidade de “promover o insignificante”, própria à estética dominante. “Com efeito, é em nome de uma ‘estética’ que quer que a fotografia encontre justificação no objeto fotografado que os operários recusam quase sempre o fato de fotografar por fotografar (com, por exemplo, a fotografia de simples pedregulhos) como inútil, perverso ou burguês: ‘Isso é gastar a película’, ‘É preciso ter película para gastar’, ‘Tem gente, eu juro, que não sabe como gastar o tempo’, ‘É preciso não ter nada a fazer para fazer uns troços [machins] desses’, ‘É fotografia de burguês’”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 42. Eis a maneira como os membros das classes populares expressam sua indignação perante esses consumos e práticas supérfluas, que exibem e gastam aquilo que lhes faltam enquanto classe: tempo e dinheiro.

clara a posição do *corpo* nos diferentes estilos de vida, e, a partir da centralidade que o corpo passa a ocupar na elaboração dos estilos de vida das diferentes classes sociais, podemos avistar como se dá o processo de *incorporação* da dominação.

Ao adentrar o domínio dos diferentes estilos de vida, que se constituem relacionalmente por oposições, Bourdieu reduz o espectro multifaceto dos gostos a uma oposição central: os gostos de liberdade que se distinguem dos gostos de necessidade. O sociólogo opera essa diferenciação da seguinte maneira:

O verdadeiro princípio das diferenças que se observam no domínio do consumo e além dela é a oposição entre os *gostos de luxo (ou de liberdade)* e os *gostos de necessidade*: os primeiros são próprios aos indivíduos que são o produto de condições materiais de existência definidas pela *distância à necessidade*, pelas liberdades ou, como às vezes se diz, *as facilidades* que a posse de um capital assegura; os segundos exprimem, no seu ajuste mesmo, as necessidades das quais são o produto⁴¹⁰.

Munido desse princípio de oposição norteador, Bourdieu se põe a analisar as diferentes artes de viver que as diferentes classes forjam em suas lutas simbólicas de distinção. Nesse âmbito, a arte de comer e beber permite apreender oposições altamente significativas, na medida em que ela constitui um terreno em que as classes populares se opõem de maneira explícita e contundente à arte de viver legítima. Em matéria alimentar, o gosto das classes populares se orienta, de modo geral, em direção aos consumos mais ricos em calorias, gorduras e quantidade (*la grande bouffe*), sendo um exemplo típico do gosto popular os pratos ensopados, cozidos ao fogo e que demandam um bom tempo de cozimento. Por oposição, as classes socialmente superiores, orientam suas escolhas numa direção contrária; de modo geral, possuem um consumo alimentar pobre em calorias e em gorduras, baseado na pequena quantidade e na rapidez de sua preparação. Suas opções se orientam em torno daquilo que é leve e refinado, e, nessa medida, os pratos que são exemplares desse modo de vida são os pratos grelhados ou assados, os legumes crus (em francês, *crudités*), os iogurtes e as saladas⁴¹¹.

Se, por um lado, é importante ressaltar que as classes populares se dirigem a produtos mais nutritivos (“pesados”) e baratos – pois disso depende, fundamentalmente, a reposição da sua força de

⁴¹⁰ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 198.

⁴¹¹ “A busca da economia de tempo e de trabalho na preparação se conjuga com a busca da leveza e da fraca quantidade de calorias dos produtos para inclinar para os grelhados e crudités (as ‘saladas compostas’) e também para os produtos e pratos congelados, os iogurtes e os laticínios doces, tantas escolhas que são os antípodas dos pratos populares, dos quais o mais típico é o pot-au-feu, feito de carne barata e ensopada – por oposição ao grelhado ou ao assado – modo de cozimento inferior que demanda tempo”. (Ibid., p. 208).

trabalho – por outro é interessante observar como Bourdieu compreende essas diferenças em função da representação que as classes fazem acerca do seu *corpo*, ou seja, quais os efeitos que se espera que a alimentação exerça sobre o corpo: força, beleza, saúde⁴¹². No que concerne às classes populares, o que elas priorizam na alimentação é mais a força do que a forma do corpo, e, nesse sentido, distinguem-se de outras classes sociais (os profissionais liberais, por exemplo) que orientam suas escolhas alimentares em termos de produtos saborosos, saudáveis e que não impliquem em ganho de peso. O gosto, nesse sentido, se mostra em relação direta com a representação diferentemente constituída e vivenciada acerca do corpo.

O corpo fornece às classes um meio de simbolizar as diferenças que as distanciam e as singularizam. No que se refere ao campo da expressão corporal, não estamos diante de ações naturais, ingênuas ou despreziosas, pois o que subjaz à maneira de portar o corpo e aos esquemas corporais mais aparentemente banais (como assoar o nariz, rir, sentar, mastigar, andar, etc.) é toda uma relação que o agente e a sua classe de pertencimento expressam e mantêm com o mundo social. Não restrita ao universo da alimentação, ainda que nele sua centralidade seja mais visível, a maneira de se expressar por meio do corpo se difunde para tudo aquilo que constitui os meios de representação e apresentação de si, atingindo setores como as marcas corporais da beleza e dos estilos (corte de cabelo, maquiagem, barba, vestuário, etc.). Em cada um desses atos – um corte de cabelo, um modo de se maquiar, um estilo de se vestir, um modo de gesticular e falar – está investida uma intenção, consciente ou não, de distinção. Esse ato de distinção que acompanha a constituição dos detalhes de um estilo de vida encontra um valor nos diferentes mercados pelos quais os agentes circulam, conferindo-lhes lucros e vantagens de diferentes espécies: reconhecimento, simpatia, graça, ou seja, todo um capital simbólico que vem se acrescentar (ou se sobrepor) às relações sociais, de modo a conservar ou a melhorar a posição social daqueles que possuem tais “qualidades”⁴¹³. Sendo

⁴¹² Um movimento muito semelhante se encontra nas práticas esportivas. A escolha pelo esporte e a significação que a prática esportiva assume dependem das diferentes maneiras de se representar o esporte em função da posição ocupada no espaço social e da previsão que se pode fazer acerca dos efeitos sobre o corpo. As classes populares buscam, com o esporte, o *cultivo da força* e a exposição da força, mas também buscam um cultivo da experiência coletiva e dos valores associados a ela; por isso, suas escolhas se dirigem à prática de atividades que demandam força, contato físico, disposição à violência, espírito de sacrifício e submissão à disciplina coletiva: rugby, boxe, luta, futebol, etc. Ao contrário, as classes burguesas orientam-se para o esporte segundo um “culto higienista do corpo”, e pretendem, com a prática esportiva um *cultivo da forma* do corpo (o corpo na sua exibição para outrem); nesse sentido, optam por práticas esportivas em que se aplicam disposições ascéticas (o esforço pelo esforço nas aulas de ginástica, por exemplo), que podem ser realizadas solitariamente ou com parceiros *escolhidos*, e sem que o contato físico seja muito frequente: golfe, iate, equitação, ski, esgrima, etc. A respeito das práticas esportivas, cf. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 230-248.

⁴¹³ “As diferenças de pura conformação são duplicadas e simbolicamente acentuadas pelas diferenças de *manutenção*, diferenças na maneira de portar o corpo, de se portar, de se comportar em que se exprime toda a relação ao mundo social. Ao que se acrescentem todas as correções intencionalmente trazidas ao aspecto modificável do corpo, em particular, pelo conjunto das marcas cosméticas (corte de cabelo, maquiagem, barba, bigode, costeletas, etc.) ou vestuárias que,

assim, não é gratuita a atenção que Bourdieu confere à posição do corpo nas lutas simbólicas, pois o corpo oferece o lugar em que as condições sociais e materiais da socialização, desiguais em sua base segundo as classes de condição de existência, podem passar despercebidas, ou melhor, no corpo, as marcas das socializações primárias se convertem em marcas naturais, em qualidades quase biológicas. Em síntese, o corpo é o suporte carnal em que ocorre a naturalização das heranças familiares e sociais, histórica e materialmente determinadas. As diferenças de recursos, maneiras e trajetórias são as tatuagens sociais se depositam sobre os corpos. Por isso, o corpo é tão importante para compreender, a um só tempo, a expressão simbólica das lutas entre as classes e interiorização da dominação.

Portador de signos, o corpo é também produtor de signos que são marcados na sua substância perceptível com relação ao corpo. (...) Produto social, o corpo, única manifestação sensível da “pessoa”, é comumente percebido como a expressão mais natural da natureza profunda. (...) Os signos constitutivos do corpo percebido, esses produtos de uma fabricação propriamente cultural que têm por efeito distinguir os grupos sob a relação do grau de cultura, ou seja, de distância à natureza, parecem fundados na natureza⁴¹⁴.

Ressaltado esse aspecto ambíguo do corpo – a oscilação entre o natural e o cultural – que tanto o predispõe a fazer com que as diferenças apareçam como *naturais*, podemos voltar para o quadro das características dos estilos de vida dominante e popular, compreendendo algumas de suas oposições num registro diferente, a saber, aquele que traduz essas oposições em visões antagonistas sobre o mundo social. No domínio da arte da alimentação, mais revelador do que os produtos consumidos são as maneiras de consumi-los, servi-los, oferecê-los. Entre as classes populares, a refeição é servida com abundância, fartura e liberdade, fatores que, em conjunto, compõem uma experiência que se mostra, à primeira vista, como desordem. Prevalece uma atmosfera tomada pela franqueza, tornando possível que o franco falar seja acompanhado pelo franco comer, sem censuras impostas a si e aos outros. Tal franqueza não dissimula ou recusa sua busca por satisfação no presente imediato, ou seja, na socialização popular não há cálculo baseado na renúncia ao presente em vista de uma satisfação maior no futuro, e sim a percepção de que é preciso aproveitar o momento (“*prendre le bon temps*”), aqui e agora, na companhia dos outros, numa experiência em que todos possam ser recobertos pelos vínculos de familiaridade. Experiência vivida sob o signo da

dependendo dos meios econômicos e culturais suscetíveis de serem investidos nesse âmbito, são marcas sociais que recebem seu sentido e *seu valor* de sua posição no sistema de signos distintivos que elas constituem, e este sistema de signos é ele próprio homólogo do sistema de posições sociais”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 214.

⁴¹⁴ Ibid., p. 214.

coletividade e do prazer imediato, a refeição entre as classes populares tende a ignorar a preocupação com as regras que ordenam a experiência. A posição dos utensílios, os momentos, a ordem dos pratos não são rigorosamente controlados. Ao contrário, busca-se colocar em suspenso a ordenação segundo regras, como se no ambiente doméstico as experiências não deveriam ser submetidas à lógica do trabalho, segundo a qual as ações são hierarquizadas e controladas. O lar se opõe ao trabalho da mesma maneira que a liberdade se opõe à necessidade. É por isso que a sociabilidade transcorrida no seio doméstico é aquela vivenciada enquanto recusa da convenção e do formalismo.

As classes dominantes, por sua vez, se opõem radicalmente a esse ethos das classes populares que se manifesta nos detalhes de sua sociabilidade. Ao franco comer (*franc-manger*) as classes dominantes opõem o comer dentro das formas (*manger dans les formes*). Formas que, aqui, devem ser compreendidas como ritmos, sequências, controles que passam a ordenar a experiência da refeição. Assim, o que distingue a experiência das classes dominantes é essa introdução sutil das regras a todos os domínios do cotidiano, mesmo naqueles espaços de sociabilidade onde as regras poderiam se afrouxar. Pois é justamente pela indistinção entre lar e trabalho (entre vida doméstica e vida pública) que as frações sociais superiores acabam “introduzir a rigorosidade da regra até no cotidiano”⁴¹⁵, o que expressa “um habitus de ordem, de postura e de controle que não poderia ser abdicado”⁴¹⁶. Ao submeter a refeição à regra e à ordenação (com seus utensílios apropriados, ritmos, pausas, momentos de servir, comer e repetir bem demarcados), o que a arte de vida legítima também faz é impor uma censura aos agentes sob a forma de autocontrole e controle corporal, como, por exemplo, o autocontrole das funções e modos corporais, ruídos, gestos, etc. Afastando-se das funções da alimentação, revestindo estilisticamente essa ação, as classes superiores recusam a “animalidade” e a “grosseria” do simples ato de se alimentar, encontrando aí uma ocasião para se distinguir da animalidade que permeia o simples ato da satisfação de uma necessidade física⁴¹⁷. Para isso, é preciso voltar a censura para dentro de si, controlando o corpo e os prazeres – e não apenas os alimentos – num ato que deixa ser funcional para se tornar uma ritualização social.

[...] todo esse partido da estilização tende a deslocar o acento da substância e da função para a forma e a maneira, e, daí, a negar, ou melhor, a denegar a realidade grosseiramente material do ato de consumo e das coisas consumidas ou, o que dá no

⁴¹⁵ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 219.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 219.

⁴¹⁷ “É também toda uma relação à natureza animal, às necessidades primárias e ao vulgar que se abandona aí sem freio; é uma maneira de negar o consumo na sua significação e na sua função primárias, essencialmente *comuns*, fazendo da refeição uma *cerimônia social*, uma afirmação da postura ética e do refinamento estético”. (*Ibid.*, p. 219).

mesmo, a grosseria baixamente material daqueles que se abandonam às satisfações imediatas do consumo alimentar, forma por excelência da simples *aisthesis*⁴¹⁸.

De um lado, a arte de comer é vivida a partir da prevalência da *função*, engendrando uma experiência em que as regras e formalidades são suspensas em benefício da familiaridade e da franqueza, da abundância e da substância; de outro, essa mesma arte é vivida sob a primazia das *formas* e formalidades, dos ritmos, das regras, do controle que é (também) autocontrole, de modo que a experiência funcional e orgânica da alimentação, à distância da animalidade bruta do ato, se torne símbolo de civilização. De um lado, a valorização da *substância* do alimento em vista da *força* que ele pode atribuir – o que orienta as escolhas para o “forte”, o “pesado”, o “gordo”, o “gorduroso”, o “ensopado”; de outro, a valorização da *forma* – o que encaminha as escolhas para o “leve”, o “insosso”, o “saudável”, o “não gorduroso”, “o assado” e o “grelhado”. Essas oposições, todavia, não devem ser lidas meramente como a diferença entre natureza e civilização, entre atraso e progresso, ou simples diferenças subjetivas, o que nos faria perder de vista a densidade do problema que se coloca no âmago das diferenças entre os estilos de vida. O que Bourdieu nos sugere é que essas oposições são reveladoras de duas visões antagonistas sobre o mundo social.

[...] a *substância* – ou a matéria – é isso o que é essencial, no sentido primeiro de nutritivo, mas também de *real*, por oposição a todas as *aparências*, todos os (belos) gestos, em suma, a tudo o que é, como se diz, puramente simbólico; é a realidade contra a fantasia, o símile, a poeira nos olhos; é o pequeno bistrô, que não tem uma boa cara com suas mesas de mármore e toalhas de papel, mas onde recebemos aquilo que pagamos, e onde não somos enganados como nos restaurantes cheios de frescuras; é o ser contra o parecer, a natureza (“il est nature”) e o natural, a simplicidade (à la bonne franquette, sem maneiras, sem cerimônia) contra os embaraços, as caras, as fitas, as maneiras e os modos, sempre suspeitos de não ser nada mais do que um substituto da substância, ou seja, da sinceridade, do sentimento, daquilo que é sentido e que se prova pelos atos; é o franco falar e a polidez de coração que fazem o verdadeiro “tipo chique”, brusco, inteiro, honesto, direito, franco, rígido, por oposição a tudo o que é pura forma, a tudo o que se faz apenas *para a forma* (“da ponta dos lábios”) e pela polidez das palavras (“muito polido para ser honesto”); é a liberdade e a recusa das complicações por oposição ao respeito das formas espontaneamente percebidas como instrumentos de distinção e de poder⁴¹⁹.

Uma análise dessa espécie tem o poder de desmistificar aquilo que, por se apresentar sob a capa da gratuidade e da naturalidade, tende a aparecer como mera diferença de estilos de vida, mera diferença de escolhas pessoais. Reafirmando essa suposta naturalidade das diferenças está a posição

⁴¹⁸ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 219.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 222.

do corpo, pois as diferenças sociais tendem a se depositar nos corpos, obscurecendo a apreensão do seu enraizamento social. Incorporadas sob a forma de signos, maneiras, modos de linguagem, percepção e expressão, as diferenças sociais são eufemizadas, vindo a aparecer como diferenças simbólicas. O corpo fornece o suporte onde se opera a transformação do social em natural, do material em simbólico.

Não se pode perder de vista que as lutas simbólicas acabam por envolver todas as classes de uma determinada formação social, mas nem todas participam dessas lutas da mesma maneira. As classes não entram nas lutas simbólicas em igualdade de condições e não têm sobre elas um mesmo ponto de vista. Bourdieu não cessa de afirmar que as lutas simbólicas são o monopólio das classes superiores, mais especificamente das camadas alta e média da burguesia. Quanto mais alto nos encontramos na hierarquia social, mais apreendemos que essa espécie de luta social é o monopólio das frações de classe superiores, que disputam incessantemente a supremacia do conjunto de valores, normas, representações, juízos e ideias que conformam a apreensão do mundo social⁴²⁰. Na corrida pela distinção, as classes tomam parte nesse jogo de formas diferentes: de um lado, encontram-se as classes relativamente mais ricas em capital econômico e cultural, as “detentoras distintas”, que estão na dianteira do processo que busca definir e impor o estilo de vida legítimo e a representação legítima do corpo; de outro, encontram-se as camadas médias, que se definem enquanto “pretendentes pretensiosas” da cultura legítima, voltando-se para essa cultura com uma notável boa vontade cultural e uma profunda reverência, posturas a partir das quais buscam compensar a escassez ou a insuficiência dos seus recursos econômicos e de suas disposições culturais; por fim, as camadas populares, definidas pelo gosto de necessidade, são aquelas em que o peso da imposição da legitimidade cultural se abate da maneira mais contundente. O estilo de vida das classes populares, suas maneiras e preferências culturais entram na dialética da distinção de modo negativo, pois elas servem de *contraste e repulsão* [*repoussoir*] a todas as ações de distinção que movem as lutas entre as demais classes. O estilo de vida popular é marcado pela negação, funcionando como um carimbo que imprime nos agentes as marcas da privação nas suas maneiras, na sua fala, nos seus comportamentos, enfim, nos seus corpos. Referidas como as classes que “não sabem viver”, que não possuem as boas maneiras e os bons conhecimentos das artes de vida, as classes populares se

⁴²⁰ “As lutas simbólicas cuja aposta é tudo o que, no mundo social, é da ordem da crença, do crédito e do descrédito, da percepção e da apreciação, do conhecimento e do reconhecimento, sobrenome, renome, prestígio, honra, glória, autoridade, tudo o que faz o poder simbólico como poder reconhecido *apenas concernem* aos detentores ‘distintos’ e aos pretendentes ‘pretensiosos’”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 281, grifos nossos.

associam a um estilo de vida que atua como um parâmetro em relação ao qual as demais classes sociais buscam se afastar e se diferenciar.

Esses efeitos de imposição simbólica sobre os estilos de vida que os agentes vivenciam se deixam melhor apreender, segundo Bourdieu, com o surgimento de uma “nova lógica da economia”, que passou, de maneira cada vez mais sutil e implacável, a levar os agentes a assumir um estilo de vida baseado no hedonismo, no consumo e numa relação inédita com o corpo⁴²¹.

A nova lógica da economia substitui à moral ascética da produção e da acumulação, fundada sobre a abstinência, a sobriedade, a economia, o cálculo, uma moral hedonista do consumo, fundada sobre o crédito, o gasto, a fruição. Essa economia quer um mundo social que julgue os homens em suas capacidades de consumo, em seu *standing*, em seu estilo de vida, tanto quanto em suas capacidades de produção. Ela encontra seus porta-vozes convencidos na nova burguesia dos vendedores de bens e serviços simbólicos, chefes e quadros de empresas de turismo e de jornalismo, de imprensa e de cinema, de moda e publicidade, de decoração e de promoção imobiliária: por seus conselhos dissimuladamente imperativos e pelo exemplo de uma arte de viver que eles vivem como exemplar, os novos *taste makers* propõem uma moral que se reduz a uma arte de consumir, gastar e fruir. Por avisos [rappels à l'ordre] que tomam a aparência de conselhos ou de cuidados eles mantêm, sobretudo nas mulheres – que são os assuntos e os objetos privilegiados dos atos de consumo – o medo de não estar à altura dos inúmeros deveres de consumidor que implica o estilo de vida “liberado” e o sentimento de não possuir as disposições indispensáveis para preenchê-las, forma inédita do sentimento de indignidade moral⁴²².

Comentando as transformações que estão na base do surgimento da nova classe média francesa, Bourdieu atenta à natureza específica da composição e do poder de influência dessa nova classe social, que rompe, no nível das profissões e dos costumes, com a classe média francesa tradicional⁴²³. A nova pequena burguesia se constitui, no plano das profissões, pelo advento de novas

⁴²¹ Nesse ponto, acreditamos que Bourdieu nos ajuda a compreender o que Lefort havia esboçado nas suas análises acerca dos novos processos de dominação, quando interpretou o fenômeno do consumo como uma das vertentes da *ideologia invisível*. O que é curioso nessa nova figura da ideologia é o seu modo de operação: ela vincula o consumo, o prazer e, como veremos, a *cientificidade*, para impor um estilo de vida que não se mostra mais como imposição, violência ou renúncia, mas se apresenta, a partir de então, fundado no ethos da fruição. Não se trata mais de fazer coro a uma moral ascética, de corroborar uma moral estrita da regra, fazer com que os sujeitos sigam as prescrições, sob o preço da renúncia às pulsões, paixões e prazeres. Agora a ciência é convidada a entrar em cena para fundamentar um estilo de vida que não precisa se impor pela lógica da ascese. Cabe à ciência agora endossar o “dever do prazer”. O prazer se torna um dever cientificamente fundado e recomendado.

⁴²² BOURDIEU, P. *La distinction*: critique sociale du jugement. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 356.

⁴²³ Esquemáticamente falando, a classe média francesa tradicional, sem considerar as suas fissuras e oposições internas, é caracterizada por Bourdieu pelo princípio da boa vontade cultural, de um reconhecimento frente à cultura legítima sem conhecimento efetivo, mas, em todo caso, um reconhecimento expresso com reverência. “Toda relação à cultura da pequena burguesia pode, de algum modo, se deduzir da distância, muito marcada, entre o conhecimento e o reconhecimento, princípio da *boa vontade cultural* que toma formas diferentes segundo o grau de familiaridade com a cultura legítima, ou seja, segundo a origem social e o modo de aquisição da cultura que é correlativa dela: a pequena

categorias profissionais, encarregadas de exercer as intermediações culturais; são eles os agentes inseridos nas empresas industriais ou nas grandes empresas burocráticas da produção cultural: rádio, televisão, institutos de pesquisa, revistas, jornais, etc. Essa nova classe engendra, segundo Bourdieu, uma “autoridade simbólica”, que consiste na arte de oferecer ou vender sua arte de vida como o modelo correto a ser seguido, segundo um modo de imposição “doce” e “imperceptível”. O profissional que desempenha essas novas profissões, nas quais o exercício da violência simbólica está no cerne do seu funcionamento, caracteriza-se justamente por essa capacidade de constituir as coisas pelo poder do seu discurso, da sua imagem ou da posse de conhecimentos que repousam sobre a autoridade da ciência: psicólogos, psicanalistas, publicitários, jornalistas, apresentadores de programa, sexólogos, nutricionistas, pedagogos, etc. Metaforicamente, esse profissional é o vendedor que vende a si mesmo, recobrando as coisas com um discurso que as torna valorosas porque proferidas ou divulgadas por alguém que inspira confiança, graça, simpatia ou reconhecimento. Assim, a nova camada média

[...] se sente legitimada a ensinar o estilo de vida legítimo por uma ação simbólica que não tem apenas por efeito produzir a necessidade de seu próprio produto, portanto, no limite, de se legitimar e de legitimar aqueles que a exercem, mas também de legitimar a arte de viver proposta como modelo, ou seja, aquela da classe dominante ou, mais exatamente, das frações que constituem sua vanguarda ética⁴²⁴.

O que é interessante sublinhar na ascensão dessa nova classe social é que seu surgimento é indissociável do engendramento de uma nova forma de violência simbólica que consiste em impor,

burguesia ascendente investe sua boa vontade desarmada nas formas menores de práticas e de bens culturais legítimos, visita de monumentos e castelos (por oposição aos museus e coleções de arte), leitura de revistas de vulgarização científica ou histórica, prática da fotografia, aquisição de uma cultura em matéria de cinema ou de jazz, da mesma forma que ela desprende prodígios de energia e de engenhosidade para viver, como se diz, ‘acima de seus meios’, por exemplo, na ordem da habitação, o artifício dos ‘cantos’ (os ‘coin-cuisine’, ‘coin-repas’, ‘coin-chambre’ des journaux féminins)”. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 367 e p. 370. Além disso, no que se refere ao mais substancial do ethos da classe média está um conjunto de características que se articulam intimamente: regramento do cotidiano, ascetismo, renúncia, correção, honestidade, seriedade, autocontrole e autovigilância, um conjunto de características que é coroado pela “sede quase sempre insaciável de técnicas ou regras de conduta, que leva a submeter toda a existência a uma disciplina rigorosa e a se governar em todas as coisas por princípios e preceitos”. (Ibid., p. 382). Em suma, “a pequena burguesia ascendente refaz, indefinidamente, a história das origens do capitalismo: para isso, ele só pode contar, como os puritanos, com o seu ascetismo. Nas trocas sociais em que outros podem avançar garantias reais, do dinheiro, da cultura ou das relações, ele não pode oferecer senão garantias morais; pobre (relativamente) em capital econômico, cultural e social, ela não pode ‘justificar suas pretensões’, como se diz, e se dar, por isso, chances de realizá-las a não sob a condição de pagar em sacrifícios, em privações, em renúncias, em boa vontade, em reconhecimento, em suma, em virtude”. (Ibid., p. 388). Ora, ao se distanciar dos valores mais clássicos da definição da antiga classe média, a nova classe média, cujo fortalecimento é narrado por Bourdieu, inverte a escala de valores – “do dever ao dever do prazer” – e passa a participar mais ativamente do processo de imposição cultural, como veremos adiante. Sobre essa reconfiguração no interior da classe média francesa no cenário dos anos 1970, cf. os seguintes subcapítulos da *Distinção*: “La petite bourgeoisie nouvelle” (Ibid., p. 409-421) e “Du devoir au devoir du plaisir” (Ibid., p.422-431).

⁴²⁴ Ibid., p. 422.

tacitamente, um conjunto de normas e representações que não são apreendidas como imposição. Esses novos profissionais, empunhando um novo tipo de saber e uma nova relação com a cultura, dão origem a uma moral que não se opõe mais ao prazer, que não mais alimenta uma relação com o corpo baseada no pudor, na retração e na reserva. Agora, o fracasso não é mais ceder ao prazer, mas ser incapaz de se divertir e de gozar, de atar uma relação com o corpo liberada dos velhos tabus, de se comunicar com os outros e de estar numa forma de relação social em que a partilha de experiências se dê continuamente. A comunicação, o prazer, a troca, a liberdade da expressão corporal tornam-se, assim, os novos imperativos da ética moderna.

Notável, nessa dinâmica, é o papel assumido pela ciência, assim como o protagonismo que novas disciplinas como a psicanálise e a pedagogia passam a assumir. Essas disciplinas são aquelas em que a imposição de uma arte de vida se disfarça sob a proteção da cientificidade, oferecendo uma resposta que pretende ser sistemática a todos os problemas da existência humana ordinária⁴²⁵. A nova moral e a nova relação com as regras se tornam rarefeitas e seus traços se esfumam em presença de uma autoridade que se esconde enquanto tal, ou melhor, de uma autoridade que se assenta na ciência. O campo da sexualidade é aquele em que essa operação se deixa melhor apreender. Nas palavras de Bourdieu:

Tirando sua autoridade de uma falsa ciência da sexualidade para *naturalizar* uma maneira de ver e de viver a sexualidade, que, enquanto invenção histórica muito recente, repousa sobre condições sociais de possibilidade muito desigualmente repartidas, ela consagra à patologia da “*miséria sexual*”, ou seja, aos bons cuidados do psicanalista ou do sexólogo, únicos em condição de definir a competência sexual legítima, todos aqueles que a antiga moral teria consagrado à barbárie da sexualidade “natural” e que, atrasados frente a uma “revolução sexual”, são uma vez mais vítimas da universalização de uma definição da competência não acompanhada da universalização das condições da aquisição dessa competência⁴²⁶.

Gestadas no seio das classes dominantes (alta burguesia e camadas médias), que dividem o trabalho de dominação entre si, as regras legítimas do viver penetram os detalhes da existência das diferentes classes, exercendo sobre cada classe e fração de classe efeitos diferentes. Aqueles que participam da produção da legitimidade cultural, das artes de vida legítimas, experimentam seus estilos de vida como uma coincidência entre o ser e o dever ser. Para aqueles cuja coincidência não é

⁴²⁵ A pretensão científica invade desde domínios relativos à educação das crianças, à sexualidade até os domínios do cultivo do corpo, como é o caso das novas orientações da ginástica. É instigante observar que em quase todos os casos é o *corpo* que está em jogo e que é centralmente solicitado nos novos processos de dominação. A esse respeito, cf. BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 426.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 426.

imediate, a sutil imposição de um modo de vida pode ser experimentada como pretensão de atingir a escala de valores dominante ou, no caso das classes que servem de referência negativa a ser repelida, a distância impositiva do estilo de vida dominante assume a forma de violência simbólica. Embora seja possível identificar os atos de resistência e mesmo a recusa que o estilo de vida popular opõe à pressão do estilo de vida dominante, importa ressaltar como a resistência pode supor a *cumplicidade* na dominação, ou ainda, como a resistência pode, apesar de tudo, trabalhar dentro da linguagem e da visão de mundo dominantes. Um dos aspectos mais notáveis da análise bourdieusiana nessa dinâmica da imposição da legitimidade cultural é ressaltar o mecanismo que funda propriamente a violência simbólica. Isso significa compreender em que medida as classes dominadas contribuem para a manutenção da dominação, sem que isso se dê sob a forma da deliberação ou da servidão voluntária. O que fundamentalmente Bourdieu busca enfatizar é que

[...] a adaptação a uma posição dominada implica uma forma de aceitação da dominação. Os efeitos da mobilização política mal conseguem contrabalançar completamente os efeitos da dependência inevitável da estima de si com relação aos signos do valor social que são o estatuto profissional e o salário, legitimados de antemão pelas sanções do mercado escolar. Seria fácil enumerar os traços do estilo de vida das classes dominadas que encerram, por meio do sentimento da incompetência, do fracasso ou da indignidade cultural, uma forma de reconhecimento dos valores dominantes. É Gramsci que dizia em algum lugar que o operário tende a transportar em todos os domínios suas disposições de executor. Tanto quanto pela ausência de todos os consumos de luxo, whisky ou quadros, champagne ou concertos, cruzeiros ou exposição de arte, caviar ou antiguidades, o estilo de vida das classes populares é caracterizado pela presença de *substitutos de desconto* [substituts au rabais] de muitos desses bens raros, espumante à guisa de champagne, falsificação no lugar do couro, desenhos no lugar dos quadros, índices de uma desapossessão de segunda potência que se deixa impor a definição dos bens dignos de ser possuídos⁴²⁷.

A violência simbólica, violência para a qual os dominados colaboram sem que o saibam, encontra, assim, seu terreno privilegiado no domínio dos estilos de vida, pois nele as diferenças sociais encontram uma justificativa que passa pela naturalização e pela simbolização, ocultando, por novos recursos, o enraizamento social e material das lutas entre as classes. Levadas ao domínio do simbólico, as diferenças têm mais chances de romper com a aparência de arbitrariedade e de imposição, na medida em que se passam por diferenças de estilos, diferenças culturais e corporais⁴²⁸.

⁴²⁷ BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 448.

⁴²⁸ A ideia de que a eficácia da violência se explica na medida em que atua sobre os habitus dos agentes e, por conseguinte, investe sobre seus corpos, parece-nos central todas as vezes que Bourdieu caracteriza essa nova forma de violência eufemizada. “Produto da incorporação de uma estrutura social sob a forma de disposição quase natural, frequentemente dotada de todas as aparências do inatismo, o habitus é a *vis insita*, a energia potencial, a força adormecida, de onde a violência simbólica e, em particular aquela que se exerce através das performances, tira sua misteriosa eficácia. Ele está também no princípio dessa forma particular de eficácia simbólica, a ‘influência’ (de uma pessoa – ‘as más influências’ –, de um pensamento, de um autor, etc.), ao qual, com frequência, fazemos desempenhar o

Todo ato de reconhecimento sem conhecimento, no universo da cultura, alimenta esse grande processo de legitimação das diferenças, garantindo-lhe êxito: não mais precisando elaborar uma justificativa que lide com o fundamento material da dominação, a construção da legitimidade se volta para as predisposições dos agentes, comunica-se com o que há de mais enterrado nos seus corpos, para extrair deles um assentimento que não passa fundamentalmente pela ordem da consciência, ou melhor, que pode dispensar o convencimento racional explícito para se contentar com os símbolos que destinam os sujeitos, de antemão, ao fracasso ou ao sucesso, ao domínio ou à subjugação, à distinção ou à indignidade cultural. Vemos, assim, a dimensão formadora da cultura se dissipar gradativamente sob o peso da influência de uma cultura tornada movimento incessante de distinção, que recobre com um novo discurso e, sobretudo, com uma nova justificativa prática as divisões inscritas no espaço social.

papel de uma virtude adormecida e que perde todo seu mistério assim que reportamos seus efeitos quase mágicos às condições de produção das disposições que predisporiam a sofrê-la. De modo geral, a eficácia das necessidades externas se apoia sobre a eficácia de uma necessidade interna. Assim, sendo o resultado da inscrição no corpo de uma relação de dominação, as disposições são o verdadeiro princípio dos atos de conhecimento e de reconhecimento práticos da fronteira mágica entre os dominantes e os dominados que a magia do poder simbólico, agindo como um estalido, não faz senão desencadear. O reconhecimento prático pelo qual os dominados contribuem, frequentemente à sua revelia, às vezes contra sua vontade, para a sua própria dominação, aceitando tacitamente por antecipação os limites impostos toma geralmente a forma da *emoção corporal* (vergonha, timidez, ansiedade, culpa), por vezes associada à impressão de uma *regressão* em direção a relações arcaicas, aquelas da infância e do universo familiar. Ela se trai nas manifestações visíveis, como a vermelhidão, o embaraço verbal, a falta de jeito, o tremor, tantas maneiras de se submeter, malgrado a si mesmo e *ao combate para salvar sua vida*, ao juízo dominante, tantas maneiras de provar, às vezes no conflito interior e na ‘clivagem do eu’, a cumplicidade subterrânea que um corpo que se furta às diretivas da consciência e da vontade mantém com a violência das censuras inerentes às estruturas sociais”. BOURDIEU, P. *Méditations pascaliennes*. Paris : Editions du Seuil, 1997, p. 244-245.

Considerações Finais

Ao fim de um percurso longo e sinuoso, defrontamo-nos com a necessidade – suposta no *métier* acadêmico – de esboçar considerações de caráter geral e sintético, indicando ao leitor, nesta linha de chegada, aquilo que seria o resultado (ou balanço) de nossas pesquisas. Não é essa, entretanto, nossa intenção. Não vamos aqui, recolhendo os fios soltos que deixamos em nosso trabalho, oferecer uma conclusão no sentido forte do termo, ou apresentar uma interpretação acabada. Sabemos que uma análise que se desenrola a partir de dois autores gera a expectativa de que sejamos capazes de entrelaçar as suas visões. Essa tarefa, em alguma medida, se mostra incontornável, pois, do contrário, não haveria razão suficiente para justificar a escolha desses dois autores na cena da nossa argumentação. No entanto, não trabalhamos com o pensamento de Lefort e de Bourdieu sob o signo da relação imediata, tampouco cedemos à tentação de forjar continuidades artificiais. Se mobilizamos pensamentos que se situam em campos diferentes e se expressam em linguagens diferentes é porque buscamos tomar a obra de um e de outro como importantes *contribuições* ao debate da ideologia no cenário da produção intelectual do século XX. O que retém nossa atenção, nesses dois autores, é justamente a capacidade que manifestam de se opor às ortodoxias e limitações dos campos em que se inserem, esforçando-se assim para elaborar uma interpretação renovada sobre os fenômenos ideológicos.

Se situarmos a produção de Lefort e Bourdieu frente ao paradigma inaugurado por Marx, talvez suas contribuições deixem aparecer, com mais nitidez, todo o seu significado e relevância. Ao estabelecermos essa baliza, em referência à qual podemos medir o que nossos autores trazem de novidade, acreditamos tornar mais claros nossos objetivos e, nesse mesmo movimento, as aproximações e as distâncias entre Lefort e Bourdieu também ficarão mais visíveis.

Acompanhamos, no primeiro capítulo, todo o esforço de Lefort em quebrar um dos mais importantes pilares do funcionamento da ideologia na URSS, que se assentava sobre a separação entre classe e partido, e colocava o partido como consciência e direção da classe. Esse descolamento era a condição primeira para que o partido, numa sociedade na qual o poder havia se encarnado na figura do governante, pudesse assumir as rédeas dos processos de socialização da nova formação social e unir os sujeitos em torno de uma rede de imagens capazes de trabalhar a homogeneização da identidade política, de modo a conquistar o assentimento dos agentes à nova ordem social; não bastando o uso intensivo e sistemático da força e do terror, o regime soviético não podia deixar de

construir sua aparência de legitimidade. Frente a isso, Lefort esforçava-se por instituir uma nova definição de classe social, que impedisse a alienação da classe e a instauração de uma cisão que conduziria à formação do partido enquanto instituição burocrática. Lefort negava, assim, uma caracterização ortodoxa da classe social, que consistia em definir a classe levando em conta sua posição nas relações de produção, ou, sob outro aspecto, como proprietária dos meios de produção. Nessa perspectiva tradicional, a classe se definia de maneira abstrata, encontrando respaldo no socialismo dito científico, e deixava escapar o essencial daquilo que poderia constituir uma experiência efetivamente socialista, na visão de Lefort: a gestão da sociedade como um todo por meio da positivação do poder proletário. Para que isso ocorresse, não havia outro meio, do ponto de vista teórico e prático, senão o de subverter a definição tradicional da classe operária, e é nesse sentido que Lefort propõe uma redefinição de classe que inclua a sua subjetividade, ou seja, uma definição que leve em conta a sua experiência de classe enquanto experiência comum e acumulativa, enquanto ação coletiva estruturada pela resistência à opressão. O proletariado, na visão lefortiana, não se define apenas objetivamente como classe produtora e, por conseguinte, não pode ser compreendido como simples reação às condições materiais, sociais, técnicas e tecnológicas. Por ser dotado de subjetividade, o proletariado é uma classe que se define, sobretudo, pela partilha de um *modo de vida* baseado na *recusa à opressão*, qualquer que seja a forma de que se revista tal opressão. Em suma, mais do que uma categoria social objetivamente determinada, o proletariado é uma classe que se define pela sua *práxis*.

Nesse ponto, em particular, vemos uma confluência entre a postura intelectual de Lefort e a de Bourdieu. Situado em outro campo de estudo, com interesses diferentes, Bourdieu também se insurgiu contra a unilateralidade e a abstração das definições ortodoxas das classes sociais, que não atentavam à sua diferenciação interna e ao seu caráter movente. A maneira como Bourdieu analisa as classes sociais, interpretando suas lutas em diferentes direções e registros (social, político, cultural, etc.), enriquece o debate, e, sem retroceder aquém de Marx, Bourdieu se mostra atento à multiplicação das espécies de capital que as diferentes classes mobilizam em seus embates constantes por vantagens materiais e simbólicas. O ponto alto de sua renovação teórica, a nosso ver, consiste em resgatar “uma dimensão esquecida da luta de classes”, a saber, a maneira como as classes e frações de classes se forjam num espaço simbólico de oposições entre estilos de vida. Assim, à definição tradicional, aos acordos explícitos, aos fatores objetivos que “fazem” uma classe, o sociólogo francês acrescenta os *habitus* de classe, as maneiras, as posições e usos do corpo, os usos dos objetos e da linguagem, ou seja, tudo aquilo que faz parte da ordem do implícito, dos signos distintivos, ou seja,

da dimensão simbólica, considerada em seu poder constitutivo. Em Bourdieu, as classes sociais não se definem apenas do ponto de vista objetivo, como simples reflexo das condições materiais, mas supõem a construção de um estilo de vida, elaborado relacionalmente por marcações de oposições e distanciamentos. Nesse sentido, sobressai também na obra de Bourdieu, no seu aspecto mais elementar, uma definição de classe enquanto *práxis*.

Outro aspecto importante aproxima os dois autores, em suas diferentes abordagens dos fenômenos ideológicos: a ênfase no *processo de socialização*. Tanto para um quanto para o outro, a ideologia não é mero discurso de legitimação, mas uma *justificação prática* posta em marcha por determinadas instituições. No caso de Lefort, fica claro que não lhe basta fazer a crítica ao trotskismo enquanto expressão e sustentáculo teórico do regime soviético; a crítica precisa avançar para o funcionamento da instituição central do regime totalitário – o partido – que detém as regras do conhecimento e da ação. É o partido, segundo Lefort, que põe em execução uma lógica da identificação dos agentes com o regime, oferecendo-lhes uma garantia imaginária e um sentido imaginário para a sua ação presente. Ainda que se eleve à posição de discurso, ou melhor, ainda que venha a tomar a forma de um discurso, o fundamental é atentar ao processo de construção da identidade e das visões de mundo que se difundem pelos poros da sociedade, nos quais o partido se faz presente pelo desdobramento das mais diversas *organizações*. Em Bourdieu, buscamos enfatizar a centralidade da instituição escolar no seu trabalho de fornecer aos agentes uma justificativa prática sobre as suas diferenças, ao mesmo tempo em que, por se apresentar como uma instituição objetivamente fundada, oferece às divisões da ordem social moderna uma legitimação fundada na aparência de racionalidade e objetividade. O interessante, na interpretação de Bourdieu, é que não se trata de reforçar o papel da instituição escolar como órgão todo poderoso, que tira sua força exclusivamente dos seus poderes e prerrogativas formais; o fecundo em sua análise é o jogo entre o objetivo e o subjetivo, a instituição e os agentes, o fora e o dentro, a estrutura e a sua incorporação sob a forma de habitus. Se a instituição escolar se destaca nas formações sociais modernas é porque, além de colaborar para inscrever a dominação na objetividade, ela atua no processo da incorporação das estruturas objetivas e emoldura a visão de mundo dos agentes, conferindo a uns e a outros representações diferentes acerca do seu destino individual e social. A escola inscreve na ordem cognitiva e na ordem corporal dos agentes uma justificativa prática que legitima as diferenças entre as classes e os indivíduos.

A recusa por compreender a ideologia como *reflexo* invertido do real pode ser evocada como mais um ponto de confluência entre Lefort e Bourdieu, ainda que essa recusa os encaminhe para

direções diferentes. Como vimos, Lefort recusa a oposição marxista bruta entre produção e representação, outra maneira de ler a oposição entre real e imaginário, pela qual Marx atribuía ao imaginário o estatuto de reflexo invertido do real, fazendo dele mera fantasia destinada a dissimular a divisão social real e empírica. Lefort, ao contrário, não define a ideologia por oposição ao “suposto” real, empiricamente dado, mas como toda obra do imaginário social que se volta contra a indeterminação da instituição do social, almejando fornecer uma resposta definitiva sobre os fundamentos da experiência política de uma sociedade. Nessa nova chave de leitura, construída após toda crítica endereçada ao naturalismo e ao empirismo de Marx, Lefort propõe compreender a ideologia a partir de um fundo mais amplo, ou seja, a partir da consideração do estatuto ontológico da sociedade. Dividida em seu *modo de ser*, a sociedade é impedida de coincidir consigo mesma, está “condenada” a uma distância a si mesma, algo que, por um lado, a lança na angústia da incerteza e da falta de um fundamento último, mas, por outro, a coloca diante de uma indeterminação e de uma história aberta e imprevisível. Diante desse novo estatuto da divisão social, divisão que é simbólica e não fundamentalmente empírica, a ideologia se impõe enquanto obra contra a historicidade do social.

Igualmente para Bourdieu, a ideologia não é entendida como reflexo das condições materiais, mas se mostra como uma obra mais complexa. Isso também significa dizer que o sociólogo não trabalha com a ideologia enquanto lógica das ideias dominantes, ou expressão ideal da dominação de classe. Aliás, importa assinalar, é curioso que o sociólogo não faça um uso intensivo da palavra ideologia, mas opte trabalhar com noções mais elásticas como *dominação*, *illusio* e *violência simbólica*. Se podemos falar de ideologia em Bourdieu é sempre com a condição de entendê-la como uma operação apreensível em contextos particulares, ou melhor, na relação dos agentes com os campos em que se inserem. O procedimento ideológico, na visão de Bourdieu, guarda esse traço fundamental que consiste em negar as condições sociais de produção de algo, seja de uma prática, de um estilo de vida, de um sistema de classificação, do êxito escolar, da definição da nobreza cultural, etc. É nesse sentido que se fala em ideologia carismática ou em ideologia do dom. Ideologia, em síntese, é o signo da amnésia da historicidade do mundo social e das visões e valores que nele prevalecem.

Junto à recusa de compreender a ideologia como reflexo verifica-se, nos dois autores, a introdução de um novo elemento na análise: trata-se do *simbólico*. Se ambos, Lefort e Bourdieu, inserem essa nova componente em seus trabalhos – algo que não tinha lugar nos limites do pensamento de Marx –, a maneira pela qual lidam com o simbólico não é a mesma. Em Lefort, o simbólico diz respeito à atuação do poder; em outras palavras, o poder, agindo como lugar vazio,

institui a dimensão simbólica da sociedade. Tal dimensão é onde ocorre e onde se visualiza o trabalho da identidade social, da criação de valores, significados, ideias e representações pelos quais uma sociedade busca se tornar inteligível a si mesma. O simbólico é a lente que permite uma via de acesso ao real, que permite que o real seja apreendido significativamente e não sua imediatez. O simbólico é da ordem da criação coletiva dos sujeitos, é o conjunto de significações que emolduram a percepção, a valoração e as lutas dos sujeitos em torno de suas construções políticas e sociais, abrindo uma diferença entre o presente e o futuro, entre o dado e o possível.

Já em Bourdieu, ao que nos parece, o simbólico guarda uma relação com tudo aquilo que é forjado socialmente para indicar diferenças e distinções. O simbólico desloca a atenção do objeto para a maneira, da função para a forma, introduzindo uma escala de valores no mundo social que se reverte em lucros e vantagens desigualmente acessados. Construção social, por meio da qual os agentes e classes de agentes buscam afirmar e expor sua identidade enquanto pura diferença, o simbólico é aquilo que sinaliza aos demais a distinção de uma origem social. Assim, o espaço por excelência de construção e expressão do simbólico nos parece ser o espaço dos estilos de vida, pelo qual as classes sociais burilam suas diferenças nos detalhes da vida social, das práticas culturais, da expressão corporal, fundando em tal espaço relações de força e dominação.

Para Lefort, a ideologia é um fenômeno moderno por excelência, sobrevivendo na esteira no surgimento do discurso político, que se erigiu a partir da autonomia do campo social e do vazio deixado pela ruína das formas clássicas de explicação do real: a religião e o mito. Dissimulação do social quando o social aparece a si mesmo enquanto tal, a ideologia é esse incessante movimento que se abarca sobre o social para restituir a certeza, a determinação e o fundamento último. Movimento infinito, nascido com a modernidade, a ideologia é insuperável. Não há classe ou prática revolucionária que possa, ao imprimir uma transformação nas bases materiais da sociedade, suprimir o reino da mistificação ideológica, a tentativa incessante de recobrir a divisão. A ideologia se desloca, acompanha a história, segue as linhas do discurso instituinte, veste seus trajes para continuar a fazer da história uma eterna repetição. A ideologia, segundo Lefort, se põe contra a indeterminação e o acontecimento. Uma vez que a divisão social é inultrapassável, a ideologia não cessa de se rearticular, exigindo do pensamento e da prática uma infinita vigilância e resistência. Não confundida com o simbólico, a ideologia não arruína a política; ao contrário, se há algo que resplandece das análises lefortianas é que o político não se reduz à ideologia e que pode, inclusive, ser mobilizado contra os seus ataques.

Bourdieu, por sua vez, nos ajuda a pensar a ideologia numa chave de leitura que, ao mesmo tempo, supõe e alarga esse conceito marxista clássico. Se a ideologia está presente em todas essas experiências em que se “esquecem” as condições sociais, a noção de violência simbólica a ultrapassa, tanto no âmbito do funcionamento da instituição escolar quanto no âmbito mais amplo da cultura. A violência simbólica pressupõe um trabalho no nível profundo das disposições dos agentes, pressupõe uma atuação sobre os *habitus* de classe, e é esse tipo de violência que se exerce sutilmente, solicitando a participação ativa dos dominados, o reconhecimento sem conhecimento. O instigante, na formulação bourdieusiana, é compreender o modo de dominação moderno fundado nesse ajuste entre estrutura e *habitus*, que explica por que a dominação pode ser incorporada.

Por fim, dentro de uma chave ontológica e política, Lefort faz avançar uma crítica e fornece uma contribuição singular ao debate da ideologia, colocando-nos numa posição sempre atenta aos seus deslocamentos. Bourdieu, por sua vez, tratando a ideologia no domínio das instituições e, de modo geral, no amplo terreno que chamamos cultura, denuncia essa operação da ideologia que deixa de interferir na história como lógica das ideias dominantes para agir sobre a constituição das estruturas cognitivas dos agentes e, sobretudo, sobre os seus corpos. *Política* e *cultura*: eis as perspectivas dentro das quais nossos autores gestam suas interpretações e imprimem sua marca no debate acerca da ideologia. Posturas que se colocam para além de Marx – e não aquém de Marx.

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, M. Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort. In: HABIB, C. & MOUCHARD, C. *La démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*. Turriers: Éditions Esprit, 1993.
- ADVERSE, H. A matriz italiana. In: Newton Bignotto (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- _____. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2), p. 33-52, 2007.
- AMES, J. L. Liberdade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 119, p. 179-196, jun. 2009.
- AZEVEDO, F. de. *Sociologia educacional: introdução ao estudo dos fenômenos educacionais e de suas relações com os outros fenômenos sociais*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 2ª ed., 1951, p. 179-184 e 217-21.
- BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BOURDIEU, P. Reprodução cultural e reprodução social. In: MICELI, Sergio (org.). *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 295-336.
- _____. Sistemas de ensino e sistemas de pensamento. In: MICELI, Sergio (org.). *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 203-229.
- _____. Condição de classe e posição de “classe”. In: MICELI, Sergio (org.). *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 3-25.
- _____. O mercado dos bens simbólicos. In: MICELI, Sergio (org.). *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 99-181.
- _____. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005 p. 39-64.
- _____. Os três estados do capital cultural. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 71-79.
- BOURDIEU, P. As categorias do juízo professoral. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 187-216.
- _____. O novo capital. In: *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996, p. 35-52.
- _____. Habitus et incorporation. In: *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, 1997, p. 200-205.
- _____. Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 105, décembre, p. 3-12, décembre 1994.
- _____. Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n. 2-3, juin 1976, p. 122-132, juin. 1976.
- _____. Le titre et le poste: rapports entre le système de production et le système de reproduction. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, (2), p. 95-107, mars 1975.
- _____. Le langage autorisé: note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 5-6, p. 183-191, novembro de 1975.
- _____. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

- _____. *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Éditions de Minuit, 1989.
- _____. Estruturas sociais e estruturas mentais (Prólogo à *La Noblesse d'État*). *Teoria & Educação*, Porto Alegre, n. 3, p. 113-119, 1991.
- _____. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994.
- _____. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- _____. *Sociologia* (org. Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983.
- _____. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil, 2001.
- BOURDIEU, P. ; PASSERON, J-C. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1971.
- _____. *Les héritiers*. Paris: Éditions de Minuit, 1964.
- BOURDIEU, P. ; CHMAPAGNE, P. Os excluídos do interior. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice (orgs.). *Escritos de Educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 219-237.
- BRAZ, A. *Bourdieu et la démocratisation de l'éducation*. Paris: Presses Universitaire de France, 2011.
- BRUNI, L. *Laudatio florentinae urbis*, em *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Torino, UTET, 1996, p. 634. Apud ADVERSE, H. A matriz italiana. In: *Matrizes do republicanismo*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- _____. *Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*, em *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Turim, UTET, p. 716. Apud ADVERSE, H. A matriz italiana. In: *Matrizes do republicanismo*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CARDOSO, S. A matriz romana. In: Newton Bignotto (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CHAUÍ, M. O discurso competente. In: *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez Editora, 2005.
- DURKHEIM, E. *Evolução pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.
- FLYNN, B. *La philosophie politique de Claude Lefort*. Paris: Éditions Belin, 2012
- GOTTRAUX, P. *Socialisme ou Barbarie: un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne: Editions Payot, 1997.
- KANT, I. *Critique de la faculté du jugement*. Paris: Vrin.
- LEFORT, C. La contradiction de Trotsy. In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 2^a ed., 1979, p. 33-58.
- _____. Le prolétariat et sa direction. In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 2^a ed., 1979, p. 59-70.
- _____. L'expérience prolétarienne. In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 2^a ed., 1979, p. 71-97.
- _____. Organisation et parti. In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 2^a ed., 1979, p. 98-113.
- _____. Le totalitarisme sans Staline. In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 2^a ed., 1979, p. 155-235.
- _____. Qu'est-ce que la bureaucratie ? In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 2^a ed., 1979, p. 271-307.

- _____. La dégradation idéologique du marxisme. In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 2^a ed., 1979, p. 308-322.
- _____. *Le travail de l'oeuvre*: Machiavel. Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- _____. O nascimento da ideologia e do humanismo. In: *As formas da história*: ensaios de antropologia política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 251-294.
- _____. Reflexões sociológicas sobre Maquiavel e Marx: a política e o real. In: *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 183-209.
- _____. Sedes do republicanismo. In: *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso editorial, 1999.
- _____. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: *As formas da história*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 295-345.
- _____. Marx: de uma visão da história a outra. In: *As formas da história: ensaios de antropologia política*, Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 211-249.
- _____. A questão da democracia. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 23-36.
- _____. Direitos do homem e política. In: *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 59-86.
- _____. A insurreição húngara. In: *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 165-194.
- _____. Volta da Polônia. In: *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 213-252.
- _____. *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.
- _____. *Complication: retour sur le communisme*. Paris: Fayard, 1999.
- LEFORT, C. ; GAUCHET, M. Sur la démocratie: le politique et l'institution du social. *Texture*, Paris, n. 2/3, 1971.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Glossário e revisão técnica de Patrícia Aranovich. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845- 1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção *Os economistas*; org. Paul Singer), Livro I São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção *Os economistas*; org. Paul Singer), Livro I.
- MAUGER, G. Sur la violence symbolique. In: MÜLLER, H-P; SINTOMER, Y. (org.). *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*. La Découverte « Recherches », 2006, p. 84-100.
- PETITAT, André. O surgimento dos sistemas escolares estatais: premissas e contradições. In: _____. *Produção da escola/produção da sociedade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994, p. 141-149.
- PINTO, L. *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Paris: Éditions Albin Michel S.A., 2012.
- POLTIER, H. *Claude Lefort: la découverte du politique*. Paris: Éditions Michalon, 1997. Collection Le bien commun.
- _____. *Passion du politique: la pensée de Claude Lefort*. Genève: Labor et Fides, 1998.

- PRADO JR, B. A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão. In: _____. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 87-108.
- SAPIRO, G. Une liberté contrainte: la formation de la théorie de l'*habitus*. In: PINTO, L. ; SAPIRO, G. ; CHAMPAGNE, P. *Bourdieu, sociologue*. Paris: Fayard (collection Histoire de la pensée), 2004, p. 49-78.
- _____. Pourquoi le monde va-t-il de soi ? De la phénoménologie à la théorie de l'*habitus*. In Geneviève Idt (dir.), *Sartre, une écriture en actes, Cahiers RITM 24* (Publidix, Université de Nanterre), série "Études sartriennes" VIII, 2001, p. 165-186.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A sociologia da educação entre o funcionalismo e o pós-modernismo. In: _____. *O que produz e o que reproduz em educação*. Ensaios de sociologia da educação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992, p. 13-28.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Em favor da teoria da reprodução. In: _____. *O que produz e o que reproduz em educação*. Ensaios de sociologia da educação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992. p. 29-58.
- SKINNER, Q. *Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOUVARINE, B. *Staline: un aperçu historique du bolchevisme*. Paris: Plon, 1935.
- TRAGTENBERG, M. *A Revolução russa*. São Paulo: Editora Unesp, 2.^a ed., 2007.
- VERNANT, J-P. *Mito e religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- WACQUANT, Loïc. Lendo o 'capital' de Bourdieu. *Educação & Linguagem*, São Bernardo do Campo, ano 10, n. 16, p. 37-62, jul./dez. 2007.
- _____. Esclarecer o *habitus*. *Educação & Linguagem*, São Bernardo do Campo, SP, ano 10, n. 16, p. 63-71, jul./dez. 2007.
- _____. Durkheim e Bourdieu: a base comum e suas fissuras. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 48, p. 29-38, julho 1997.
- _____. Poder simbólico e fabricação de grupos. *Novos estudos Cebrap*, n. 96, p. 87-103, julho 2013
- _____. De l'idéologie à la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu. In : *Les sociologies critiques du capitalisme en hommage à Pierre Bourdieu*. (sous la direction de Jean Lokjine). Paris: PUF (Collection Acutel Marx confrontation)