

BRUNO VINÍCIUS BORGES DE SEABRA SANTOS

**Sobre a subjetividade e a objetividade na obra de Pierre Bourdieu:
uma investigação conceitual**

ASSIS

2021

BRUNO VINÍCIUS BORGES DE SEABRA SANTOS

**Sobre a subjetividade e a objetividade na obra de Pierre Bourdieu:
uma investigação conceitual**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestre em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo

Bolsista: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 (CAPES, Processo N° 88887.464739/2019-00)

ASSIS

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Ana Cláudia
Inocente Garcia - CRB 8/6887

S438s Seabra Santos, Bruno Vinicius Borges de
Sobre a subjetividade e a objetividade na obra de Pierre
Bourdieu: uma investigação conceitual / Bruno Vinicius
Borges de Seabra Santos. Assis, 2021.
148 f. : il.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual
Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo

1. Bourdieu, Pierre, 1930-2002. 2. Subjetividade.
3. Habitus. 4. Illusio. 5. Psicologia. I. Título.

CDD 301.019



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: Sobre a subjetividade e a objetividade na obra de Pierre Bourdieu: uma investigação conceitual

AUTOR: BRUNO VINÍCIUS BORGES DE SEABRA SANTOS

ORIENTADOR: DANILO SARETTA VERISSIMO

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em PSICOLOGIA, área: Psicologia e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. DANILO SARETTA VERISSIMO (Participação Virtual)
Departamento de Psicologia Social e Educacional / UNESP/Assis

Prof. Dr. ALEXANDRE JERONIMO CORREIA LIMA (Participação Virtual)
UFC / Fortaleza

Prof. Dr. ROBERTO DUARTE SANTANA NASCIMENTO (Participação Virtual)
UNICAMP / Campinas

Assis, 10 de setembro de 2021

Àqueles que se preocupam e procuram dar sentido às mazelas de nossa vida. Que, em alguma medida, reconhecem seus privilégios, mas não fazem deles as fontes de reprodução de uma violência sancionada.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 (Processo Nº 88887.464739/2019-00). Meus sinceros agradecimentos ao fomento da pesquisa.

Apesar de livre, essa deve ser uma das tarefas mais difíceis de escrita de uma dissertação, pelo simples fato de que é impossível mensurar e mencionar todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a construção desse trabalho. Foram, ao longo de anos, encontros diversos e afetos compartilhados das mais diferentes maneiras, que impulsionaram, de forma negativa ou positiva, a levar o autor a se interessar pelo tema e pelo problema aqui pesquisado.

Para iniciar, não poderia deixar de agradecer à Universidade Pública brasileira. Sem ela, não seria possível ter trilhado o caminho que trilhei. Sobretudo, não seria possível que eu pudesse seguir por uma via de transformação que, outrora, me fazia reproduzir toda forma de senso comum e preconceitos advindos dos espaços que costumava frequentar. Esse foi, para mim, um dos poucos espaços possíveis de desconstrução de um antigo “eu”. Nessa linha, sou grato a todos aqueles que me acompanharam durante o curso de Ciências Sociais, na Universidade Estadual de Londrina, e a todos da Psicologia, na Unesp. Mais do que a capacidade técnica ou teórica, vocês – instituições e indivíduos – geraram em mim a disposição necessária para fazer parte de uma luta permanente pela manutenção de uma universidade pública, universal e de excelência.

Em especial, sou muito grato aos professores das Ciências Sociais: Ileizi Fiorelli, Maria Nilza da Silva e Ariovaldo Santos; e da Psicologia: Danilo Verissimo, Walter Migliorini, Gustavo Dionísio e Abílio Costa-Rosa (*in memoriam*). Cada um de vocês representa aquilo que quero me tornar um dia, enquanto docente e pessoa.

Aos meus amigos: Lourenço Queiroz, Matheus Mancuso, André Gomes, Henrique Finotti, Pedro Henrique Bianchi, Guilherme Basseto, Marco Paccola, Thiago D’agosta, Alexandre Lima, Vinícius Marangoni, Laura Mantellatto, Alexandre Espósito, Rafael Bueno, João Paulo Balsani, Cristiane Ferreira, entre tantos outros. Em diferentes momentos, mas com a mesma intensidade, vocês ajudaram a colorir o meu entorno, e a aliviar a travessia de inúmeros momentos difíceis.

A uma família de amigos em especial: Dona Amélia, Seu Waldyr, André e Gizelle. Sem vocês, e sem todo o acolhimento que tiveram e têm comigo, duvido que eu teria sido

capaz de chegar até aqui.

Aos “integrantes de quatro patas” da família: à Mel, que se foi tão precocemente em 2020. Dentre tantas lembranças, jamais me esquecerei daqueles fatídicos dias de outubro de 2019, quando o choro era elemento permanente na minha vida, e você tentava me alegrar trazendo algum brinquedo e deitando no meu colo. Sempre estarás conosco, companheirinha! E à Ikki, que nos alegra e nos faz sorrir diariamente.

Aos meus irmãos: Daniel e Juliana, por terem a paciência de aguentar o irmão caçula. Desde pequeno, vocês sempre foram as referências as quais tenho orgulho em me espelhar.

À Patrícia, minha companheira. Agradeço por ter me feito ressignificar a vida desde que nos conhecemos. Sinto-me honrado por estar ao seu lado, e espero que possamos continuar com nossa travessia pelos muitos anos que ainda temos pela frente.

À minha mãe, única pessoa que conhece verdadeiramente cada lágrima e cada gota de suor que já correu pelo meu rosto.

Por fim, ao Danilo, meu orientador, que, com toda paciência e cuidado, acompanhou, corrigiu e direcionou esse processo – mesmo em meio a uma pandemia e ao isolamento social – de modo a tornar essa pesquisa possível.

E tudo o que disse aqui a respeito das causas ou das razões de cada uma das experiências evocadas, como minhas aventuras argelinas ou meus entusiasmos científicos, mascara, portanto, a pulsão subterrânea e a intenção secreta que constituíam a face oculta de uma vida dilacerada

Pierre Bourdieu (Esboço de auto-análise)

SEABRA SANTOS, BRUNO VINÍCIUS BORGES DE. **Sobre a subjetividade e a objetividade na obra de Pierre Bourdieu: uma investigação conceitual**. 2021. 148 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2021.

RESUMO

A obra de Pierre Bourdieu tem sido amplamente estudada em diversas áreas do conhecimento. Encontramos, de maneira recorrente, pesquisas na Pedagogia, História, Psicologia, entre outras, que procuram relacionar as observações, empíricas e teóricas, com as propostas descritas por esse autor ao longo de sua trajetória. Sua teoria instiga o debate multidisciplinar, pois, além de vasta, abarca inúmeras possibilidades de articulação. Seus principais conceitos – *habitus*, campo social e capital – ensejam complexidades que demandam a ampliação das discussões acerca da constituição do homem no mundo. Para além disso, permitem pensar a relação que o autor propõe entre a objetividade e a subjetividade, desde seus primeiros trabalhos. De início, o autor determina uma relação entre o estruturalismo e a fenomenologia, tendo a praxiologia como resultado, para dar conta desse problema. Porém, notamos, ao longo dessa dissertação, que conforme sua carreira avançou, o autor expandiu o debate acerca dos condicionantes para a formação do *habitus*. Bourdieu acreditava que os campos sociais funcionam em uma lógica de jogo, de competição, em que o agente busca ascender em suas posições, procurando sair da condição de dominado, ou se mantendo enquanto dominante. O que ocorre é que o autor percebeu que esse jogo abarca tensões e angústias para aqueles que disputam mas, mesmo assim, consegue fazer com que haja aceitação e interesse tácito em participar. Esse interesse é um dos problemas que procuramos investigar. Ele passa por uma via que Bourdieu chamou de inconsciente, ou aquilo que ele entendeu como a “história social esquecida”, internalizada e objetivada, porém recalcada. Na medida em que avançou nessa pesquisa, o sociólogo percebeu que a menção à ideia de “interesse” se torna um problema, pois parece conceder um sentido puramente racional à ação. Por esse motivo, esse conceito é abandonado e substituído pela *illusio*. Acreditamos que essa menção representa uma revolução metateórica na obra do autor, o que nos distanciou da percepção inicial que previa o agente como mero reproduzidor das disposições idiossincráticas dos campos. Não podemos afirmar que os indivíduos são “marionetes” do contexto, da estrutura, uma vez que o desejo de participar do jogo social não se apresenta como simples fator da vontade individual, mas da relação subjetiva com a história objetificada do meio, responsável por imputar, por via da violência simbólica, o desejo constante por reconhecimento. A partir dessas observações, notamos maior abertura do autor à incorporação do conceito de “sujeito” em sua obra, bem como de relações com algumas proposições bastante presentes nos meios psicológicos e psicanalíticos, sobretudo nos seus escritos finais. Por esse motivo, procuramos organizar o texto de maneira cronológica para compreendermos o desapego crescente do autor, ao longo dos anos, do estruturalismo ortodoxo. Nesse sentido, defendemos que Bourdieu é um autor importante para o conhecimento da Psicologia, pois não concedeu maior importância às questões objetivas ou subjetivas de constituição do sujeito. Entendemos que ele procurou, em realidade, compreender essa tênue e conflituosa relação.

Palavras-chave: Bourdieu, Pierre; Subjetividade; *Habitus*; *Illusio*; Psicologia.

SEABRA SANTOS, BRUNO VINÍCIUS BORGES DE. **On subjectivity and objectivity in Pierre Bourdieu's work: a conceptual investigation.** 2021. 148p. Dissertation (Masters in Psychology). São Paulo State University (UNESP), School of Science and Letters, Assis, 2021.

ABSTRACT

Pierre Bourdieu's work has been widely studied in several areas of knowledge. We find, recurrently, researches in Pedagogy, History, Psychology, among others, which seek to relate empirical and theoretical observations with the proposals described by this author throughout his career. His theory instigates multidisciplinary debate, as, in addition to being vast, it encompasses countless possibilities for articulation. Its main concepts – habitus, social field and capital – give rise to complexities that demand the expansion of discussions about the constitution of the human in the world. Furthermore, they allow us to think about the relationship that the author proposes between objectivity and subjectivity, since his first works. Initially, the author determines a relationship between structuralism and phenomenology, with praxeology as a result, to deal with this problem. However, we noted, throughout this dissertation, that as his career progressed, the author expanded the debate about the conditions for the formation of the habitus. Bourdieu believed that the social fields work in a game logic, of competition, in which the agent seeks to ascend in their positions, trying to get out of the condition of being dominated, or remaining as dominant. What happens is that the author realized that this game encompasses tensions and anxieties for those who compete, but even so, it manages to ensure that there is acceptance and a tacit interest in participating. This interest is one of the problems we seek to investigate. He goes through a path that Bourdieu called the unconscious, or what he understood as the “forgotten social history”, internalized and objectified, but repressed. As he advanced in this research, the sociologist realized that the mention of the idea of “interest” becomes a problem, as it seems to give a purely rational meaning to the action. For this reason, this concept is abandoned and replaced by *illusio*. We believe that this mention represents a metatheoretical revolution in the author's work, which distanced us from the initial perception that saw the agent as a mere reproducer of the idiosyncratic dispositions of the fields. We cannot say that individuals are “puppets” of the context, of the structure, since the desire to participate in the social game is not presented as a simple factor of individual will, but of the subjective relationship with the objectified history of the environment, responsible for imputing, through symbolic violence, the constant desire for recognition. Based on these observations, we noticed that the author started a dialogue that allowed the incorporation of the concept of “subject” in his work, as well as to relations with some propositions that are very present in psychological and psychoanalytic means, especially in his final writings. For this reason, we tried to organize the text in a chronological way in order to understand the author's growing detachment, over the years, from orthodox structuralism. In this sense, we defend that Bourdieu is an important author for the knowledge of Psychology, as he did not give greater importance to objective or subjective issues of subject constitution. We understand that he actually tried to understand this tenuous and conflicting relationship.

Keywords: Bourdieu, Pierre; Subjectivity; *Habitus*; *Illusio*; Psychology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. Vida e Obra	20
1.1. Por uma Teoria da Prática.....	29
1.2. Sobre o <i>Habitus</i>	34
1.3. O Campo e a relação com o <i>Habitus</i>	41
1.4. Os Tipos de Capital.....	46
1.5. A <i>Doxa</i> e o Mundo Naturalizado.....	54
2. O Jogo: entre a Natureza e a Cultura.....	60
2.1. A Teoria dos Jogos na Matemática e na Economia.....	64
2.2. O Jogo na obra de Johan Huizinga... ..	67
2.3. O Jogo na teoria de Pierre Bourdieu.	73
2.4. As Classes Sociais e a Crença no Jogo... ..	77
2.5. O Campo enquanto Jogo de Linguagem.	81
2.6. O Simbólico e a Desclassificação Social	89
3. A <i>Illusio</i>.....	94
3.1. Sobre a <i>Illusio</i> e o Sentido do Jogo.....	100
3.2. Uma abordagem sobre o Inconsciente em Bourdieu.	104
3.3. A Cultura enquanto Inconsciente Coletivo.....	108
4. A <i>Illusio Originária</i>.....	112
4.1. Aproximações da <i>Illusio Originária</i> com a Denegação em Freud.....	114
4.2. Aproximações da <i>Illusio Originária</i> com a Ordem Simbólica em Lacan.	117
5. O Sujeito Sociológico.....	125
5.1. Sobre o Sofrimento.....	133

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	140
REFERÊNCIAS.....	143

INTRODUÇÃO

“Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom, nem canalha, nem honrado, nem herói, nem inseto. Agora, vou vivendo os meus dias em meu canto, incintando-me a mim mesmo com o consolo raivoso - que para nada serve - de que um homem inteligente não pode, à sério, tornar-se algo, e de que somente os imbecis o conseguem” (Fiódor Dostoiévski).

Pierre Bourdieu (1930-2002) fora um dos mais importantes pensadores de seu tempo. Sua obra permanece reverberando nas ciências sociais e, com efeito, representa um importante marco para as ciências humanas. O grande arcabouço de conceitos, discussões e relações com as obras predecessoras ao seu pensamento, deram base para inúmeras problematizações e ressignificações acerca de questões que ainda careciam de complexificação, sobretudo às questões de classe e de capital. Seria ingênuo de nossa parte classificar a obra de Bourdieu, como muitos autores fizeram (Costa, 2005, p. 272), como produção que se enquadra somente no ramo do *Construtivismo Estruturalista*. Uma premissa presente nessa afirmação, em vista da união dessas duas correntes de pensamento, é a concepção de que essa teoria pressupõe um indivíduo constituído por esquemas mentais de percepção, que se transformam em ação, e orientam o comportamento do indivíduo. Nesse caso, aparece a procura em compreender o desvelamento das estruturas sociais para se lançar às formas de representações subjetivas. Apesar de aparente, não é tão simples classificar Bourdieu no ramo mencionado, principalmente no que tange a classificá-lo como um estruturalista, uma vez que, em muitos momentos, procurou se distanciar dessa caracterização. A evidência disso se faz aparente na medida em que rebate formas gerais de classificação intelectual. Diz, no *Esboço de Auto-Análise*, que teve apenas uma participação no debate estruturalista, e complementa: “é preciso estar mal-intencionado, ou apenas mal-informado para situar-me entre os estruturalistas” (Bourdieu, 2004a, p. 103-104).

Bourdieu também se distancia da visão clássica da Sociologia no que se relaciona a uma visão determinista em que a estrutura social circunscreve e impõe aquilo que os indivíduos desejam na relação com o meio. O presente trabalho é fruto, justamente, da percepção de que a sua obra se torna tão mais abrangente ao longo de sua carreira, que nos é possível levantar questões que permitam indicá-la como parte bastante relevante para os

embates, entre outros, da Filosofia, Pedagogia e, o que mais nos interessa, da Psicologia. É verdade que Bourdieu aprimorou muitas das problematizações antes lançadas pelos clássicos da Sociologia – Durkheim, Marx e Weber – mas, sobretudo, conseguiu aproximar as constatações sociológicas ao debate público, isto é, aos espaços em que a produção acadêmica costumava observar, mas, em um contrassenso, se distanciar (Burawoy, 2010). Fora, como veremos, um crítico ferrenho à produção de intelectuais que se distanciavam de seus objetos de estudo – as relações humanas e sociais – em troca de uma elaboração de verdades (Bourdieu, 2001), no conforto de suas cadeiras nas universidades. Desde seus primeiros estudos na Argélia, a preocupação do autor sempre foi a de compreender aquilo que a prática tinha a oferecer. É o indivíduo, na sua relação com o mundo através da ação, que serve como objeto de observação e intervenção daqueles que se preocupam e se interessam por essas relações¹.

No entanto, muitas de suas ideias seguem linhas parecidas com as que já se manifestavam no pensamento sociológico. Assim como Marx (2011), Bourdieu compreendeu a realidade social enquanto “conjunto de relações de forças entre grupos sociais historicamente em luta uns com os outros” (Corcuff, 2001, p. 56). Nessa linha, Marx (2011) compreendera, através daquilo que fora denominado como *Materialismo Histórico Dialético*, que a história da sociedade se constitui justamente por essa luta de classes com interesses distintos. A questão se torna mais minuciosa na medida em que essa disputa entre classes se torna mais pluralizada, acontecendo o conflito não somente entre burgueses e proletários, como propusera Marx, mas entre dominantes e dominados em diversos campos sociais, mediados não somente pelas relações econômicas de produção, mas também por diferentes tipos de capital². A realidade social, portanto, adquire uma dimensão simbólica na medida em que a influência do capital não é puramente marcada pelas relações econômicas, mas pelo sentido que é concedido, objetivado e reproduzido, naqueles (e por aqueles) que se encontram nessas relações. O modo de se vestir, de falar, o que se fala e quem fala, como se comporta e etc., serão tão marcantes como formas de inserção em determinadas classes, e campos, quanto

¹ Recomendamos ao leitor que assista ao documentário: *La Sociologie est un sport de combat* (A Sociologia é um esporte de combate). Por três anos (1998-2001), o diretor Pierre Carles acompanhou Pierre Bourdieu, documentando seu esforço em tentar expandir o conhecimento sociológico para os mais diferentes campos sociais. Nessa obra, percebemos Bourdieu preocupado em levar o debate que fizera durante muitos anos, no meio acadêmico, para os espaços em que as lutas e os movimentos sociais estavam, de fato, ocorrendo. Em muitos momentos, percebemos um Bourdieu aflito por estar em locais (como uma rádio pública, um sindicato de trabalhadores) nos quais os intelectuais não costumam estar. No entanto, é, em breves considerações, isso que a obra desse autor propõe: estar em contato com o objeto do estudo sociológico e ser, ao mesmo tempo, possibilidade de transformação desses espaços.

² Conforme será mencionado mais adiante, Bourdieu (1986) descrevera diversas formas de capital – econômico, cultural, simbólico, social – que permitem privilégios e honrarias dentro de grupos específicos.

a quantia que se acumula de capital econômico.

Nessa perspectiva, os membros desses campos não carregam apenas questões de interesses econômicos, mas também afetivos, visto que dependem da aprovação de outros para serem reconhecidos nos espaços em que vivem. Tenhamos, portanto, a ideia de que o indivíduo se constitui através da interpelação com o meio, não sendo tão somente sobredeterminado por um tipo de relação específica. É precisamente no entrelaçamento com os mais diversos campos sociais que se produz o quadro de referências em que o indivíduo, desde a sua primeira infância, apoiará a sua própria história (De Gaulejac, 2008). A história individual se funde à história social ao passo que uma compõe e modifica a outra³.

Discípulo de Bourdieu, Loïc Wacquant (2013) afirma que o autor diverge claramente da abordagem marxista e weberiana de classe, muito presentes na França dos anos 70. A amplitude relacional do agente estrutura e engloba uma rede de laços materiais e simbólicos, ao qual são reificadas como conjuntos de posições objetivas, responsáveis por determinar a percepção e a ação. São depositadas, dessa maneira, em formas de esquemas mentais de assimilação e apreciação, cujas camadas, em articulação, compõem o que chamou de *habitus*, capaz de nos fazer experimentar e construir o mundo vivido. Para procurar resolver a questão da formação de grupos – campos – pelos indivíduos, Bourdieu cria ferramentas para uma *alquimia sociossimbólica*, na qual um construto mental, que existe abstratamente na “mente das pessoas individuais” (Wacquant, 2013, p. 88), transforma-se em potência histórica, e se transfaz em realidade social concreta, adquirindo veracidade existencial. Alguns dos conceitos fundamentais da teoria bourdieusiana – *habitus*, campo, jogo, poder e capital simbólico – não apenas lidam com questões do espaço no qual o agente se insere, mas propõem a compreensão de como esse espaço é constituído, reproduzido e transformado. A ação se apresenta como disposição de “atualização do passado, responsável por informar o futuro” (Pontes, 2011, p. 9), em uma relação dialética entre posições e disposições que orientam as ações do agente no mundo.

Embora esteja preocupado em como o indivíduo, repensado em *agente*⁴, se relaciona de modo prático com a realidade social através da ação, Bourdieu (2004a) compreende que esse não é instrumento de repetição das relações de classe, como uma marionete da estrutura.

³ O conceito de *habitus*, central na teoria de Bourdieu, será de grande valia para a compreensão dessa relação. Elaborado mais adiante neste trabalho, podemos, de antemão, afirmar que o *habitus* constitui justamente a mediação entre o social e o individual, sendo produto e produtor das formas de percepção dos indivíduos com o mundo.

⁴ O esforço de Bourdieu se concentra em entender o “agente”, a partir da construção de “uma teoria que visa a ação prática” (Catani *et al.*, 2017, Pág. 26). Isto é, em saber como o indivíduo, inserido em uma posição no espaço social e portador de conjuntos de disposições incorporadas, elabora e opera nas situações cotidianas.

É, também, *sujeitado*, em alguma medida, uma vez que incorpora as disposições externas responsáveis por modificar e atualizar suas percepções. Bourdieu apresenta ainda conclusiva crítica à possibilidade, presente em seu tempo, de fundar as Ciências Sociais como uma “filosofia sem sujeito” (Bourdieu, 2004a, p. 48), ou seja, sem a possibilidade de constituição do agente advinda do contexto externo. Para ele, isso faria com que o conhecimento dessa área se apresentasse de forma paradoxal às possibilidades de escolha dos indivíduos – a respeito de seus interesses – previamente marcada por determinadas introjeções que o impulsionaram a se lançar em diferentes disputas nos mais diversos campos sociais.

O princípio da ação, segundo Bourdieu (2002b), não se fundamenta na imagem de um sujeito confrontando o mundo como objeto em uma relação de conhecimento puro. Tampouco sugere apenas a existência de um “externo” que se coloca como causalidade mecânica sobre o agente. Não está no lado material ou simbólico da ação, nem na coação dos campos:

Ele está localizado no princípio de cumplicidade entre dois estados do social, entre a história inscrita nos corpos e a história inscrita nas coisas, ou, mais precisamente, entre a história objetificada na forma de estruturas e mecanismos (dos espaços sociais ou campos) e a história encarnada nos corpos na forma de *habitus* [...] (Bourdieu, 2002b, p.151).

De Gaulejac (2014) nota que Bourdieu costumava afirmar que a Sociologia de sua época se apresentava como um *refúgio contra o vivido*. Ao sociólogo francês, foi necessário algum tempo para compreender que a recusa do que era de apropriação individual⁵, subjetiva, caracterizava uma falha na forma de compreender o indivíduo em sua relação com o mundo, reproduzida constantemente por parte dos autores nas Ciências Sociais. Para ele, “a sociologia constituiu-se contra o singular, o pessoal, o existencial. Temos aqui uma causa essencial da incapacidade por parte do sociólogo de questionar certos sofrimentos sociais” (De Gaulejac, 2014, p. 7). Não é o caso, como veremos, do autor aqui estudado. O presente trabalho tem a proposta de compreender a fronteira entre o objetivo e o subjetivo na obra de Pierre Bourdieu, através da investigação que o autor fora construindo ao longo de sua carreira para explicitar as questões simbólicas de introjeção do meio que se transformam em ação.

Bourdieu trabalha, principalmente em seus últimos escritos, com aproximações aos fenômenos psicológicos referentes a essas introjeções. Faremos, ao longo da nossa empreitada, uma investigação que compõe a necessidade de descrever os principais conceitos

⁵ De Gaulejac interroga os fenômenos neuróticos, a partir de uma dupla problematização sociológica e psicológica. Existem processos de dominação e invalidação entre dominantes e dominados no jogo, no qual aparecem conflitos de identificação e de aceitação de si mesmo (Max Pagès *apud* De Gaulejac 2014, p. 12).

desse autor – *habitus*, campo e capital – para nos lançarmos à tentativa de elaboração das aproximações epistemológicas que permitiram a Bourdieu (2011) elaborar a ideia de que os agentes estão imersos em um *jogo social*, princípio que guiará o sentido das disputas dentro dos campos sociais.

Em outras palavras, o agente não é tão somente um ator de reprodução do social. É marcado por questões que atravessam aquilo que chamou de *inconsciente*, ao permitir que as “escolhas” – entre aspas – sejam consolidações involuntárias da prática ordinária, e não de escolhas avaliativas do ponto de vista da consciência (Bourdieu, 2001, p. 63). Ao falar sobre si mesmo, diz que suas “escolhas” – entre aspas novamente – não foram verdadeiramente inconscientes, mas que suas antipatias intelectuais – essas, sim, de maneira inconsciente – moldaram sua maneira de compreender o mundo social, o que viria a se exprimir de modo explícito mais tarde (Bourdieu, 2004a). Problematizaremos, no terceiro capítulo, o que Bourdieu afirma nessas passagens em que fala de *inconsciente*⁶, pois nos será necessária a compreensão de alguns termos para, enfim, abordarmos a questão específica do nosso trabalho que envolve o conceito de *illusio*, no qual o sociólogo pôde ter dado grande abertura à compreensão dos processos psíquicos envolvidos na relação de constituição do *habitus* e dos interesses próprios a cada indivíduo.

Sabemos que a obra de Bourdieu é vasta⁷. Nosso esforço seria em vão se não delimitássemos o tema a um recorte possível de ser elaborado e descrito. Com excessão dos conceitos dos quais tratamos nos capítulos iniciais da presente dissertação, e que foram trabalhados desde o começo da trajetória do autor, a problematização que propomos, sobre a *illusio* e sua relação com questões acerca da constituição do *habitus* – *habitus primário*, *habitus clivado* entre outros – se limitará ao estudo das obras de estágio mais avançado da vida do autor, a saber: *Meditações Pascalianas*; *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*; *A Dominação Masculina*; e o *Esboço de Auto-Análise*, publicado postumamente. Perceberemos, ao passo que avançarmos, que Bourdieu concebe algumas possibilidades de intersecção com

⁶ Conforme nos relata Da Silva (2014), a noção de inconsciente já esteve presente desde o fundador institucional da sociologia enquanto ciência, Durkheim. Marx já falava de processos internos na “ideologia alemã”. Weber teorizou acerca da orientação subjetiva do sentido da ação. Adorno utiliza algumas categorias da metapsicologia Freudiana para agregar o inconsciente da psicanálise às ciências sociais. Marcuse vai além, e chega a afirmar que a psicanálise de Freud tem um estatuto sociológico com a noção de princípio de realidade, onde o ego se vincula à norma social.. Lévi-Strauss incorpora a psicologia profunda de Freud (sendo a estruturação do inconsciente relacional à estrutura de parentesco) em diálogo com a lingüística. Já Althusser defendia que a união de Marx e Freud formava uma superdeterminação teórica (uma super ciência). Até Bourdieu utilizou-se das noções de Freud, como libido e pulsão para estruturar seu conceito de *habitus*, recalque e denegação para o de violência simbólica, e a anamnese com fundamento da socioanálise (p.3).

⁷ Vale destacar que Bourdieu publicou por aproximadamente três décadas seguidas e possui vasta obra com aproximadamente 30 livros publicados.

conhecimentos psicológicos e psicanalíticos, na medida em que procura compreender o *desejo* que possui o agente em competir dentro do *jogo social*.

Contudo, conforme indicação anterior, Bourdieu tece diversas críticas a visões bastante deterministas de constituição do sujeito que foram ganhando voz nas construções metapsicológicas. A título de exemplo, em *A Dominação Masculina*, Bourdieu (2002a) faz menção à visão de alguns psicólogos que costumam agrupar em conjuntos independentes as performances masculinas e femininas, como se não houvesse intersecção entre elas, e, principalmente, intersecção com as imposições dos campos e da cultura acerca dos papéis imputados socialmente a essas figuras, e acabam por minimizar as relações à determinação do sexual na primeira infância. Faz a crítica a uma espécie de supremacia do sujeito (Bourdieu, 2002a), em que a psicologia – e tecerá críticas à psicanálise – acaba por negligenciar a possibilidade de que os fatores sociais impõem a internalização de *ordens simbólicas*⁸ que moldam e influenciam a ação e a reprodução de papéis sobredeterminados.

Por outro lado, segundo a premissa de Durkheim (2000), ao afirmar que qualquer explicação psíquica dos fenômenos sociais é falsa, a Sociologia, em geral, se acostumou a não mencionar as propostas teóricas de abordagem dos fenômenos psíquicos nas suas relações com os fenômenos sociais. Muitos de seus discípulos foram inspirados por um antipsicologismo radical, o que os leva a se distanciarem da subjetividade, e se aproximarem da estrutura que tudo controla. Faremos um esforço com intuito de demonstrar a abertura que Bourdieu concedeu a esse diálogo. Não de maneira acidental, este trabalho é fruto dos estudos em um programa de pós-graduação em Psicologia, pois compreendemos que o autor aqui estudado se distanciou, ao longo de sua trajetória, dos pressupostos que lhe mantinham ligado ao estruturalismo radical, para dar vazão ao diálogo com as mais diversas áreas do saber nas ciências humanas. Objetaremos a ideia de que possa existir um monopólio da concepção de que o estudo de fenômenos psíquicos devam ser exclusivamente daquelas consideradas “ciências da mente”, assim como criticaremos a percepção de que a Sociologia não possa se beneficiar desses estudos. Se, por um lado, a Sociologia não se interessou pelas questões psíquicas, por outro, segundo Castel (1973) a Psicologia demonstrou desconhecimento das questões relacionadas ao *poder*, dificultando a consideração acerca da historicidade, em prol da história individual do sujeito. “Estabeleceu-se um consenso para fazer da criança em cada homem a chave explicativa de seu destino”, afirma Castel (1973, p. 71, tradução nossa).

Portanto, nossa pesquisa possui caráter propedêutico e propositivo. Nosso objetivo é o

⁸ Ver Cap. 4.2.

de introduzir uma questão que pode beneficiar os interessados nas possíveis relações entre a Sociologia e a Psicologia, isto é, os conflitos gerados pelos limites que separam e unem ambas as áreas. Pesquisamos a obra de um dos principais sociólogos do último século, de modo a avaliarmos como essas áreas confluem e se beneficiam da leitura de um autor com obra tão vasta e inovadora. Nossa proposta é a de facilitar a compreensão das possíveis relações, com o conhecimento psicológico, que Bourdieu propõe durante a sua trajetória. Desse modo, escolhemos seguir por uma via cronológica, onde os conceitos, considerados primordiais na obra do autor, são descritos e relacionados ao longo do primeiro capítulo. Para o segundo capítulo, dedicamos a análise acerca da composição do conceito de “jogo”, ao notarmos que essa é uma discussão central para compreendermos as relações ditas *subjetivas* que compõem os agentes imersos nos campos. A partir desse ponto, chegamos à discussão sobre o conceito tardio de *illusio* (cap. 3), o qual nos parece ser a principal via de diálogo entre a objetividade e a subjetividade no léxico-teórico do autor aqui pesquisado. Por fim, em uma tratativa de cunho autoral, propomos, no capítulo 4, relações entre a ideia de *illusio originária* com a *denegação* e a *Ordem Simbólica*, ambas presentes na história da psicanálise. Em vias de conclusão, também propomos uma breve discussão sobre a questão do sofrimento na obra de Bourdieu, pois acreditamos que esse é um tema que circunscreve e acompanha toda a narrativa desta pesquisa.

1. Vida e Obra

“O nosso eu é edificado pela superposição de estados sucessivos. Mas essa superposição não é imutável, como a estratificação de uma montanha. Levantamentos contínuos fazem aflorar à superfície camadas antigas” (Marcel Proust).

Começamos por uma reafirmação: Pierre Bourdieu é um dos mais notórios pensadores do seu e de nosso tempo. Sua trajetória inicia-se na pobre região do *Béarn*⁹, no sul da França, e culmina na sua nomeação como catedrático de uma das mais prestigiadas universidades do mundo, a *Collège de France*. Ele foi capaz de elaborar todo um arcabouço teórico único, mas que se permitiu ter relações com as mais diversas áreas do conhecimento. Bourdieu não fora tão somente alguém reconhecido no meio acadêmico. Seus escritos e discursos não afetaram apenas esses espaços, visto que se tornou figura pública na França, desde o lançamento de *A miséria do Mundo* em 1992, quando ganhara estatuto de *best-seller* (Grenfell, 2018) e permitira a sua inserção em locais pouco desbravados por seus antecessores acadêmicos¹⁰. Essa característica era parte presente em suas preocupações, pois, dessa maneira, expandia a possibilidade de que o conhecimento sociológico pudesse ser transmitido para o maior número de pessoas possível, gerando ruptura com a educação formal – nas escolas e universidades – de sua época.

Não obstante, a produção teórica desse autor esteve, desde seu início, ligada à crítica ao sistema de ensino que permitia a consolidação das desigualdades sociais e do distanciamento entre as classes. A imposição autoritária do ambiente escolar marcou a sua infância por ter que, muitas vezes, omitir o fato de que vinha de uma região agrária e pobre, ao denegar constantemente o dialeto do Béarn, o qual aprendera antes mesmo do francês (Bourdieu, 2004a). Sabemos que a sua trajetória fora marcada pelo que chamou de um *encarceramento sufocante*, onde fora observado e furtado de sua privacidade por anos, nos mesmos moldes dos hospitais psiquiátricos e das prisões¹¹.

⁹ Localizada próxima às montanhas dos Pirineus, limítrofe com a Espanha. Comumente conhecida como um local com forte tradição religiosa e, por conseguinte, com arquitetura composta de prédios históricos. No início do século XX, quando Bourdieu nasceu, era uma das regiões com menor renda *per capita* da França (Webster *et al.*, 2019).

¹⁰ Não obstante, em inúmeras passagens, principalmente no *Esboço de Auto-Análise*, Bourdieu critica a posição de intelectuais influentes na França da década de 60, tais como Sartre e Simone de Beauvoir, no que diz respeito à omissão de participar do debate público. Com isso, propunha-se se inserir em espaços (tais como a televisão aberta, a rádio, entre outros) que, muitas vezes, são hostis às ideias consolidadas nas universidades.

¹¹ Com algumas referências à obra de Michel Foucault, Bourdieu compreendia que o ambiente escolar reproduzia o

Em sua trajetória escolar, encontrara o oposto dos ideais de seu pai, que pretendia a possibilidade de uma educação inclusiva, e que se propusesse a diminuir as desigualdades sociais predominantes. Esses ideais, transformados em uma visão crítica contundente, acabaram por marcar o início do interesse que teve em se lançar a investigações sobre os princípios de classificação e, por conseguinte, de rebaixamento daqueles que não se enquadravam nas validações normativas desses espaços escolares. Segundo ele próprio (Bourdieu, 2004a), sua trajetória fora marcada por esse incômodo advindo da obrigatoriedade de inserção em universos de padronização daquilo que é aceitável ou refutável. Tivera, como exemplo, que ser alfabetizado em francês e em latim, por estudar em colégio jesuíta, o que lhe mostrava o distanciamento daquilo que era transmitido nas escolas, em contraponto à situação social que presenciava diariamente no *Béarn*, no qual grande parte da população compreendia muito pouco a leitura da língua nativa.

Vemos em Grenfell (2018) que “a pedagogia e o currículo se encaixavam perfeitamente a esse *ethos* controlador” (p. 49), pois a escola era fruto e parte operante, portanto cúmplice, das distinções que permitiam a domesticação dos corpos por conta de rebaixamentos constantes daqueles que, de alguma maneira, “não se encaixavam”. A relação com o sistema de ensino será conflituosa para Bourdieu, pois esse controle, em certa medida, permitiu que ele desenvolvesse algumas habilidades que lhes foram úteis na vida adulta. Grenfell (2018) comenta:

Bourdieu passou por um processo de iniciação aos estudos clássicos de um modo que ainda era remanescente da tradição dos colégios jesuítas. Ele foi fluente em latim por toda a vida e não teve nenhuma dificuldade em suas análises do discurso escolástico em seu posfácio à sua tradução de *A arquitetura gótica e o pensamento escolástico*, de Panofsky [...]. Dessa maneira, sua adoção do conceito de *habitus*¹² não foi de modo algum pretensiosa linguisticamente (p. 49, grifo no autor).

De um forte incômodo com usufrutos, o autor trilhou sua carreira marcado por um sentimento antagônico em relação às instituições que costumam ser reconhecidas por validar alguma espécie de veredito científico. Percebera, desde cedo, que muitas delas apenas arremedavam saberes sem se questionarem se aquilo, de fato, ocorria na vida cotidiana. Por isso, a obra de Bourdieu fora estruturada a partir de dois pilares fundamentais para a

princípio *panóptico* das prisões e hospitais psiquiátricos e, com isso, procurou muitas vezes alinhar o *poder disciplinar* de Foucault com o seu *Poder Simbólico* (Rosa, 2017).

¹² Bourdieu utilizou diversos conceitos advindos do latim (tais como: *habitus*, *illusio*, *doxa*, *ethos*, entre outros), cada um com suas especificidades, que lhe permitiam esquivar das confusões sociolinguísticas presentes em termos da língua francesa.

compreensão do mundo social: o de compreender a ligação entre a teoria e a prática; e o da análise das relações sociais sob o prisma da diferenciação que os grupos constantemente fazem de seus membros. Para tais finalidades, seus escritos abarcam uma grande quantidade de temas, e se inclinam a compreender a dinâmica teórica e empírica das interações nos espaços sociais. Tarefa bastante ampla que faz com que Bourdieu, segundo Burawoy (2010), elabore inúmeras renovações metateóricas, que giram em torno do desenvolvimento de três grandes conceitos: *campo*, *capital* e *habitus*. Cada uma dessas ideias se encontra entrelaçada com a outra, só nos permitindo compreender os fundamentos de um quando em relação com o outro. É possível que a maior revolução de sua teoria advenha do último conceito mencionado.

Embora o autor tenha dado ênfase, no começo de sua carreira, a características universais das faculdades cognitivas, os três conceitos acima mencionados, mesmo que tenham surgido em um momento ainda muito primitivo da obra de Bourdieu (1980; 1983a; 1986; 2002b), ensejavam possibilidades de expansão ao debate acerca da constituição dos agentes. O autor costumava desvincular o indivíduo da história social, e seguia pelo caminho de procurar compreender *aquela que age* enquanto produto das estruturas. Contudo, os três conceitos permitem a Bourdieu, ao longo do tempo, desenvolver uma possibilidade de compreensão das características particulares de forma muito mais ampla, em que mecanismos psicológicos são levados em consideração, e o indivíduo deixa de ser mero fruto do meio. Passa a ser, sobretudo, produto e produtor dele.

Conforme constata Grenfell (2018), Bourdieu, em algum momento, adota a posição de Bachelard¹³ no que diz respeito à não interposição do racionalismo sob o empirismo, ao qual chamou de *racionalismo aplicado* (Bachelard, 1949). É através da dialética entre razão e observação que a construção racional é, em todos os casos, “produto historicamente contingente de condições sociais e econômicas mutáveis” (Grenfell, 2018, p. 51). Em contramedida, temos Bourdieu adotando a obra de Ernst Cassirer (1994) ao pensar sua teoria através das relações sociais inscritas nas *formas simbólicas*, isto é, nos quais os movimentos históricos criariam elementos para que surgissem discursos antagônicos das mais diferentes maneiras, e que não concederiam caráter de reconhecimento de um discurso através de uma razão pura (Robbins, 1991), responsável apenas por validar e/ou determinar os valores morais.

¹³ Gaston Bachelard (1884-1962) fora um filósofo bastante influente no meio acadêmico nas décadas em que Bourdieu iniciou seus estudos. Preocupado com a delimitação do conhecimento científico, Bachelard propunha, em linhas gerais, um possível acordo entre as correntes que ditavam a primazia do racionalismo ou do empirismo (Abbagnano, 2012).

Bourdieu, que era filósofo de formação, sofreu forte influência das vertentes que dominavam o pensamento escolástico de sua época. Sob tutela de Raymond Aron¹⁴, se encontrava imerso nas discussões acerca da composição de uma filosofia da ciência proposta por Kant (2015) e, futuramente, no contato com Paul Ricoeur, obteve interesse latente nas obras de Husserl, que lhe permitiam repensar o apriorismo kantiano na obra de Cassirer, e iniciar seus estudos sobre a fenomenologia:

A fenomenologia não devia ser compreendida como mais uma filosofia, mas sim como um método para a análise de todos os modos de pensamento, incluindo o da filosofia. Essa é a origem da *reflexividade* de Bourdieu, ou, melhor dizendo, de seu uso da ideia de *ruptura epistemológica* para expor as origens sociais de qualquer descrição *objetiva* do social. Foi essa interpretação de Husserl [...] que permitiu a Bourdieu estabelecer uma ligação entre o legado de Husserl e a influência da *epistemologia histórica* de Bachelard na teoria do método científico (Grenfell, 2018, p. 52 e 53).

Na década de 60 ele começa a se desvencilhar das demandas de Aron quando, juntamente com Jean-Claude Passeron, escreve *A reprodução: elementos para um teoria do sistema de ensino*, obra que será publicada em 1970. É nesse momento, e com esse autor, que Bourdieu desperta a atividade de desenvolvimento dos conceitos que fundamentam todo o seu edifício teórico (*habitus*, campo e capital), sem se submeter à primazia de uma visão cognitivista do homem. Em linhas gerais, eles iniciam uma crítica ao saber escolástico de sua época, a qual os permitiu desenvolver formas de conhecimento que perpassavam todo o *neopositivismo* surgente na sociologia estadunidense – alicerçada no *pragmatismo* – e situam, finalmente, as bases para um saber sociológico possível na França do pós-guerra. Sobretudo, mesmo que influenciados pelos autores brevemente mencionados, Bourdieu e Passeron tiveram que reinventar a compreensão sobre a ação no mundo social. Elaboraões como a do *tipo ideal* de Weber (1999), ou da superestrutura marxiana pareciam carecer de fundamentos que pudessem dar conta da complexidade das transformações sociais, em diferentes tempos e diferentes contextos. Não obstante, uma das defesas mais enfáticas desse autor, nos seus primeiros trabalhos (Bourdieu, 2009), advém da preocupação em elaborar e admitir um método possível para a compreensão das relações sociais, no qual o pesquisador deveria assumir uma *postura epistemológica* que estivesse preocupada com o sujeito na sua relação

¹⁴ Segundo Grenfell (2018), Aron fora aceito como professor de Sociologia na *Sorbonne* antes de essa disciplina ter se tornado obrigatória no ensino francês, em 1958 e 1959. Mesmo que, futuramente, Bourdieu tenha se distanciado de algumas ideias de Aron, é inegável que Aron exerceu forte influência sobre Bourdieu, principalmente no que diz respeito a ter se tornado um “filósofo social”.

com o meio, através da análise da prática. Nos anos seguintes procura delimitar as bases para o método que propunha. Em *O ofício de sociólogo*¹⁵, o problema se cerca da necessidade de criação de um campo específico para tal prática, uma vez que existiam bases epistemológicas para esse saber, mas ainda não havia se estabelecido uma comunidade de autores e interessados no tema que definisse e unificasse esses saberes.

Embora tenha conseguido certa autonomia, Bourdieu ainda esteve, de alguma forma, “encarcerado” durante toda a década de 60. As suas obras já davam um lampejo do que viriam a ser no futuro, mas ele ainda se sentia obrigado a escrever dentro dos moldes que o liceu lhe permitia. A tutela de Aron – e indiretamente de Canguilhem¹⁶ – ainda fazia com que Bourdieu estivesse submetido ao interesse em determinados objetos de estudo que não eram propriamente seus. Mesmo que já estivesse em vias de solidificar as bases daquilo que marcaria toda a sua obra, os escritos aparentavam carecer de alguma originalidade.

Tais condições permitem, em outro momento, que o autor reveja toda a sua trajetória, do *Béarn* à angústia no âmbito escolar, e à imagem que autoatribuía de *trânsfuga*¹⁷ (Bourdieu, 2004a), por ter se tornado um prestigiado acadêmico. Muito provavelmente é, em 1972, com a publicação do *Esboço de uma teoria da prática*, que Bourdieu inicia uma trajetória “mais autônoma” em relação às imposições institucionais. Insatisfeito com explicações universais acerca do fenômeno da prática, propõe relações que se dão na visão objetivista e fenomenológica do objeto problematizado. É no primeiro parágrafo do capítulo 2, cujo nome é *Os três modos de conhecimento teórico*, que Bourdieu escreve:

O mundo social pode formar o objecto de três modos de conhecimento teórico, que implicam em cada caso um conjunto de teses antropológicas, as mais das vezes tácitas, e que, embora não sejam de maneira alguma exclusivos, pelo menos de direito, apenas têm em comum o facto de oporem ao modo de conhecimento prático. O conhecimento a que se chamará *fenomenológico* (ou, se se quiser falar em termos de escolas actualmente existentes, ‘interaccionista’ ou ‘etnometodológico’) explicita a verdade da experiência primeira do mundo social, quer dizer, a relação de *familiaridade* com o ambiente familiar, apreensão do mundo social como mundo natural e óbvio, que, por definição, não se reflecte e que exclui a questão das suas próprias condições de possibilidade. O conhecimento a que podemos chamar *objectivista* (e do qual a hermenêutica estruturalista é um caso particular) constrói as relações objectivas (e. G. Económicas ou linguísticas) que estruturam as práticas e

¹⁵ Publicado originalmente em 1968.

¹⁶ Frequentara a *École Normale Supérieure* de Paris na mesma turma que Raymond Aron. Médico de formação, atuara nessa área apenas durante a Segunda Guerra Mundial, tratando os feridos em combate. Segundo Roudinesco (2007), Canguilhem perdera totalmente o gosto pela medicina após o horror experienciado durante a guerra, e se dedicara à história e à epistemologia da ciência a partir de então. Fora selecionado para orientar a tese de Bourdieu, intitulada *Les structures temporelles de la vie affective* e, segundo Catani *et al.* (2017), desempenhou o “papel de pai em um complexo de Édipo acadêmico” (p.100), uma vez que ambos vinham de origem humilde e agrária. Exercera forte influência para que Bourdieu se transformasse “de filósofo em sociólogo” (*Ibidem*).

¹⁷ Segundo o Dicionário Aurélio (Dos Anjos; Ferreira, 2011) é 1: a pessoa que em tempo de guerra deserta de suas fileiras e passa às do inimigo; desertor. 2: quem abandona os seus deveres, o seu partido, etc.

as representações das práticas (Bourdieu, 2002b, p. 145).

O terceiro modo é aquele que Bourdieu chamou de *praxiológico*¹⁸, ou a teoria da prática, sobre a qual nos debruçaremos em compreender no próximo capítulo. Dessa maneira, ao pensar o mundo social a partir desses três modos de conhecimento, Bourdieu fora relegado, muitas vezes, à condição de autor que tinha mais a contribuir com a antropologia do que com outras áreas, tendo em vista a influência que Lévi-Strauss – ou o que chamou de *hermenêutica estruturalista* – exerceu sobre ele, principalmente nos seus primeiros escritos, ainda na Argélia. Desse modo, fora muitas vezes erroneamente nomeado como estruturalista ortodoxo. O que é, evidentemente, um contrassenso em relação aos princípios de suas ideias. Bourdieu (2002b) afirmava, com alguma recorrência, que os agentes são geradores da própria teoria e não recebem tão somente as fundações simbólicas da estrutura e as reproduzem como marionetes. Outro motivo que o afastava de parte do estruturalismo era o fato de que ele possuía repulsa, conforme constatou Grenfell (2018), das teorias que eram produzidas por acadêmicos em seus confortos, e que não tinham qualquer relação, no nível da interpelação, com o objeto a que se propunham estudar.

Todavia, sua defesa partia de buscar compreender a prática, e não a teoria sem ela. Isto é, a primazia da prática sob a teoria, porque uma seria precursora da outra. Nem tampouco a *práxis* (Marx, 2011), que “lembra o marxismo chique” (Bourdieu 2004c *apud* Grenfell, 2018, p. 60). Sua renúncia ao estruturalismo *puro* se estendeu, em alguma medida, aos movimentos marxistas da década de 60. O que talvez tenha lhe distanciado da possibilidade de articulação com alguns teóricos que se encontravam no mesmo sítio epistemológico dele. Dentre eles, podemos destacar algumas posições defendidas por Louis Althusser acerca da relação entre teoria e prática. No prefácio de *Ler o Capital*, Althusser escreve:

agora temos todos os motivos para pensar que uma das teses que apresentei sobre a natureza da filosofia expressa, apesar de todos os detalhes dados, uma certa tendência (teórica). Mais precisamente, a definição [...] de filosofia como teoria da prática é unilateral e, portanto, imprecisa. Neste caso, não se trata de um simples equívoco terminológico, mas de um erro de concepção. Definir a filosofia unilateralmente como Teoria das Práticas Teóricas (e, conseqüentemente, como Teoria da Diferença das Práticas) é uma fórmula que não pode deixar de provocar efeitos e ecos teóricos e políticos especulativos ou positivistas (Althusser; Bambinet, 1973, p. 6).

¹⁸ A tradução original na obra descrita trazia esse conceito como *praxeológico*, com “e”. Utilizaremos a tradução que encontramos nos comentadores (Catani *et al.* 2017; Grenfell, 2018; De Gaulejac, 2014; Burawoy, 2010; Monteiro, 2018), e em obras mais tardias de Bourdieu (2001; 2002a).

Althusser e Bambinet (1973) estavam, de certo modo, preocupados com questões adjacentes às de Bourdieu na mesma época. Incomodava-lhes o fato de existir, no meio acadêmico, uma primazia da teoria sobre a prática, o que gerava, muitas vezes, imposições forçosas advindas de um olhar etnocêntrico sobre o objeto. Era, de todo modo, uma imposição de dominação cultural sobre os modos de vida de outros povos. Da mesma maneira, se pudéssemos elencar as preocupações mais recorrentes de Bourdieu em relação à configuração social, diríamos que o tema que lhe aparece com maior inquietude, a partir da década de 70, é, como já dito, o do distanciamento da teoria com a prática, e o da *dominação* (Bourdieu, 2017) imposta em diferentes contextos. Talvez o que mais seja reconhecido na obra desse autor, principalmente por aqueles que iniciam suas leituras nessa área, é a problematização acerca do que não está explícito, ou o que ele chamou de *simbólico*, no que diz respeito à dominação tácita das relações sociais. Assim sendo, o distanciamento entre teoria e prática permite a imposição de uma visão dominante sobre o objeto analisado, ao inculcar *pré-conceitos* a determinados grupos.

Mas como compreender a dominação em um campo quando não pela via da violência direta? É possível entender para além da esfera de monopólio da coerção, como dizia Arendt (2012), por parte do Estado, para eventos coercitivos que ocorrem em microesferas e, estranhamente, são aceitos por aqueles que são dominados?

É por essas e outras questões que Bourdieu avança. Desde seus primeiros escritos ele expõe o problema da dominação que não é tão facilmente percebida (Bourdieu, 2002b), ou aquilo que disse ser uma realidade incorporada como dada e imutável. Chamara essa imposição pela via simbólica de *doxa*¹⁹, como aquilo que está profundamente incorporado na linguagem construída socialmente, e nos corpos, em forma de *habitus*. Por conseguinte, nenhum campo social se encontrava isento de análise e críticas, visto que até o campo intelectual, ao qual Bourdieu fazia parte, era compreendido como espaço de reprodução do que chamou de *violência simbólica*, ao fomentar ideias que, muitas vezes, ganhavam estatuto tautológico por validação dos membros – e das instituições – dominantes, em forma de imposição, classificação e desprezo.

Para se distanciar da possibilidade de reproduzir essa dominação e essa violência simbólica, a partir da sua posição enquanto catedrático, Bourdieu se lança mais ativamente – a

¹⁹ Abordaremos, mais adiante, o conceito de *doxa*. Contudo, em linhas gerais, podemos compreendê-la como “o sentimento de familiaridade que engendra, sob determinadas condições, o ajuste das estruturas do *habitus* às estruturas objetivas, da ‘história feita corpo’ e da ‘história feita coisa’” (Pinto In Catani *et al.* 2017, p. 158).

datar da década de 60, mas ainda mais ativamente a partir da década de 80 – em movimentos sociais que lutavam e reivindicavam direitos para suas classes. Esse ensejo se tornou parte operante da preocupação de Bourdieu, na medida em que fora chamado, diversas vezes de “sociólogo público” (Burawoy, 2010, p. 27), pois era um dos raros intelectuais que estava presente nos ambientes em que as lutas, de fato, aconteciam. Em uma espécie de *angústia* ao se ver preso a um banco acadêmico, frequentara inúmeros espaços e percebera, ao longo de sua carreira, que as relações se davam de maneiras distintas nos mais diferentes contextos, visto que existiam disposições também distintas para cada caso particular. Com essa postura, como já mencionado na introdução, rompe com algumas tradições da sociologia clássica – Durkheim, Weber e Marx – no âmbito estrutural, para compreender os *atos sociais* em suas relações simbólicas de dominação nos campos, de maneira específica. Em via de regra, Bourdieu (1983a) abandona, como exemplo, o conceito tão utilizado anteriormente de *exploração*, uma vez que esse não dava conta das manifestações simbólicas da dominação que fundamentam sua teoria.

O que estava em pauta, e será abordado mais adiante, era a preocupação com a compreensão do indivíduo “no mundo”, isto é, da relação desse ser com o contexto e as disposições de trocas simbólicas entre eles. Era o homem na sua existência, em contraponto ao *idealismo* (Burawoy, 2010, p. 31), da observação objetiva do contexto e da prática.

Entretanto, algo vincula Bourdieu aos clássicos da Sociologia: a dominação, sendo ela como exploração ou não, é entendida como uma tentativa incessante de manutenção por parte daqueles que possuem a capacidade de explorar. Seja em Marx (2011), em que o uso se mostra na exploração do trabalho, ou em Bourdieu (2017), em que a dominação acontecerá – atravessada, em quase todas as ocasiões, pelo capital econômico – pelas disposições específicas de cada campo, que criam seus próprios *capitais*. Em algum ponto, Bourdieu se aproxima da teoria marxista quando assume que os campos são espaços de disputa, e que isso os leva, fatalmente, à autodestruição. Concordam, também, que a luta acontece por manutenção da dominação – ou pela exploração – por aqueles que exercem poder econômico – no caso de Marx – e/ou simbólico – no caso de Bourdieu. A classe dominante, em ambos os autores, não exerce tão somente o poder através do capital inscrito na estrutura, ou nos campos. As próprias ideias dominantes são aquelas advindas das classes dominantes, reproduzidas de antemão pelos dominados como expressão de um desejo de ascensão. Para Marx e Engels (2006), “as ideias das classes dominantes são em todas as épocas as ideias dominantes” (p.136), e afirmam que “as ideias daqueles que não possuem os elementos de

produção intelectual estão sujeitos às ideias dessa classe” (p.78). Logo, o ponto crucial de diálogo entre a teoria bourdieusiana e a teoria marxista é esse: a dominação da classe dominante perpassa a pura dominação por meios cognoscentes, isto é, ela se dá nas mais diversas esferas da vida humana e social, ao predispor um caráter de reprodução e distinção próprios das práticas que controlam e submetem os outros.

Contudo, como sabemos, não faltam críticas de Bourdieu ao pensamento marxista, principalmente no que tange ao já mencionado problema da dissociação da teoria com a prática. Bourdieu enxerga um grave distanciamento de parte dos intelectuais marxistas das causas do proletariado, devido à construção de verdades no meio acadêmico, da *skholé*. Retomaremos esse ponto, mas é necessário que façamos clara a repulsa do sociólogo francês aos movimentos escolásticos, que vão muito além de parte do marxismo e do estruturalismo, quando se distanciam totalmente da prática para criarem fundamentos teóricos distantes da experimentação. Segundo ele, esse distanciamento acaba sendo atravessado pela própria relação de dominação e, principalmente, colhe reconhecimento daqueles que também não se deram o trabalho de experimentar.

Bourdieu era um crítico severo e mordaz dos sociólogos que ele considerava servos do poder e dos especialistas que viviam a serviço das elites e que produziam aquilo que eu costumo chamar de sociologia para políticas públicas. Bourdieu, contudo, era favorável e simpático àqueles que se dirigiam aos públicos mais amplos para tratar de temas de fundamental importância para a sociedade, aquilo que eu costumo chamar de sociologia pública (Burawoy, 2010, p. 39).

O conhecimento criado e difundido *na* e *para* a academia não bastava a Bourdieu. Tenhamos isso sempre em mente ao longo do desenvolvimento deste trabalho, pois todos os conceitos de sua teoria se encontram diretamente ligados ao conhecimento prático, isto é, da relação do homem com o mundo, e de suas contradições históricas. Não por acaso, afirmava que corria o risco:

de chocar aqueles que, optando pelo cômodo virtuosismo do confinamento em suas torres de marfim, veem a intervenção externa à esfera acadêmica como uma perigosa deficiência. [...] Mas estou convencido de que nós precisamos levar as conquistas da ciência e da academia para o debate público, do qual elas estão tragicamente ausentes e afastadas (Bourdieu, 2003, p. 12-13 *apud* Burawoy, 2010, p. 45).

Portanto, não podemos pensar na trajetória de Bourdieu sem sua predisposição à relação de sua teoria com o conhecimento prático dos campos. Essa ideia primordial permeou

toda a trajetória intelectual do autor até seu último escrito, o *Esboço de Auto-Análise*, obra em que aplica parte de sua teoria à sua própria vida. Após o término da escrita desse livro, o qual ainda não havia sido publicado, Bourdieu morre em janeiro de 2002, aos 71 anos, no hospital Saint-Antoine de Paris, vítima de câncer.

1.1. Por uma Teoria da Prática

A gênese provável de sua preocupação em desenvolver uma teoria da prática advém do tempo em que o sociólogo francês permanecera em condição de obrigatoriedade na Argélia, por conta do serviço militar francês, de 1955 a 1960. Distante da sua formação como filósofo, Bourdieu encontra nesse período o problema do distanciamento das teorias que tratavam o povo argelino de maneira bastante equivocada em relação àquilo que ele observava no cotidiano. Percebia que a relação sujeito/objeto não se dava a partir da imposição do “externo” sobre o “interno”, ou da construção dos agentes a partir, tão somente, das disposições do meio. Para Shultheiss (2017) é a partir da experiência na Argélia que o filósofo se transforma em sociólogo, visto que aquele contexto era extremamente rico do ponto de vista de compreensão das mazelas advindas da opressão e dominação de diversas ordens. Concebera, assim, a ideia de que as contradições desse meio, que se expressavam na tentativa constante de infiltração do pensamento capitalista francês em uma sociedade notoriamente camponesa, abarcava inúmeros preceitos de dominação que, até então, ainda não haviam sido totalmente inundados nesse contexto.

A Argélia demarca, desse modo, o campo de pesquisa que acompanhará Bourdieu ao longo de sua trajetória, e exerce papel central na sua teoria da prática, também conhecida como *praxiologia* (Bourdieu, 2002b). No *Esboço de uma teoria da prática*, Bourdieu delimita esse campo metodológico a partir da proposição da compreensão acerca do mundo social na relação entre o *estruturalismo* e a *fenomenologia*. Diz que o conhecimento praxiológico pretende estreitar os laços presentes entre essas duas formas de compreensão do mundo social, na medida em que a primeira se relaciona com a prática cotidiana e a segunda com a experiência individual e imediata. O que propôs como a teoria da prática teria um caráter de síntese e aproximação epistemológica entre as duas. As obras de Lévi-Strauss e de Husserl demarcam os fundamentos metodológicos necessários para uma dialética que tem como síntese essa forma de assimilação do mundo. Dessa forma,

o conhecimento a que podemos chamar *praxeológico* tem por objeto não só o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações *dialéticas* entre essas estruturas objetivas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, ou seja o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, uma interrogação sobre as condições de possibilidade e, por isso, sobre os limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas a partir do exterior como fato consumado, em vez de construir o seu princípio gerador, situando-se no próprio movimento da sua efetuação (Bourdieu, 2002b, p. 145-146, tradução modificada).

Ao que se refere como *objetivista*, devia à inclinação dos acadêmicos de sua época de transformarem uma relação de familiaridade²⁰ em conhecimento científico. Bourdieu (1983a) incluiu a hermenêutica estruturalista como uma possibilidade de diálogo não excludente com o que chamou de experiência primeira do mundo, de uma relação com o ambiente familiar, que naturaliza e torna óbvio o mesmo. Chamou esse procedimento de conhecimento *fenomenológico* e na sua junção com o caráter objetivo das práticas, acaba por conferir ao mundo um estatuto de naturalidade. Na submissão à experiência *dóxica* desse mundo é que se faz possível a obtenção das condições necessárias para essa primeira experiência, mesmo que de maneira individual e privada. Isto posto, defende que existam três modos de conhecimento teórico²¹ sobre o mundo social, os que representam as estruturas objetivas – estruturalismo – e outro que aborda a possibilidade de experimentação dessas – fenomenologia – através da sua relação subjetiva com essas. O terceiro modo seria aquilo que procura unir os dois: *a teoria da prática*.

Sua reflexão vai no sentido de unir e, em certa medida, se distanciar criticamente da adesão cega a uma delas. Diz que essa reflexão “é de molde a desconcertar tanto os que refletem sobre as ciências do homem sem as praticar como os que a praticam sem refletir” (Bourdieu, 2002b, p. 135). Grenfell (2018) pontua que Bourdieu procurara integrar modos de conhecimento já existentes e se opor, como no caso de Habermas (2014), ao que costumava separar em categorias distintas a teoria e a prática. Carregará a sua crítica para horizontes que

²⁰ Pouco antes de tratar sobre esse tema, no *Esboço de uma teoria da prática*, Bourdieu (2002b) relata brevemente o que chamou de familiaridade através da sua própria trajetória: “é indubitável que a experiência científica que se encontra no princípio destas reflexões deve muito às particularidades de um itinerário biográfico, nem por isso é certo que deva tudo à lógica dos seus acasos: porque a imagem primeira de um mundo camponês muito próximo, sob múltiplos aspectos, do mundo observado não parara de assombrar e de orientar as investigações etnográficas conduzidas, entre 1957 e 1963, em diversas regiões rurais da Argélia, alertando contra a inclinação para o objetivismo inerente à situação de observador estrangeiro, tínhamos concebido o exame de um problema que se punha num universo familiar a familiares (a do celibato dos filhos mais velhos do Béarn) como uma espécie de experimentação epistemológica” (p. 136).

²¹ Essa afirmação dá nome ao capítulo 2 do *Esboço de uma teoria da prática*.

costumam compreender a forma objetivista do conhecimento escolástico como responsável pela disseminação de indagações *etnocentradas*, que costumam impor relações conceituais e maneiras de compreender alguns fenômenos através da experiência individual. Pelo que chamou de *necessidade* (Bourdieu, 2002b, p. 138) – fundamento do mundo social – alguns teóricos caem na armadilha de compreender a ação como execução mecânica de um modelo já pré-determinado e elaborado através de suas visões etnocêntricas.

Em suma, era preciso pelo menos lembrar que o privilégio que se encontra no princípio de toda a atividade teórica, na medida em que supõe um corte epistemológico, mas também social, nunca governa tão sutilmente essa atividade como quando, à falta de se mostrar como tal, conduz a uma teoria implícita da prática que é correlativa do esquecimento das condições sociais de possibilidade da teoria (Bourdieu, 2002b, p. 138).

Esse esquecimento da prática enquanto fator de viabilidade da teoria, demarca algumas de suas críticas. Diz que alguns sociólogos e etnólogos, de sua época e anteriores, aderiam à noção de *papéis sociais* (Durkheim, 2016), a qual Bourdieu (1983a) via como uma tentativa de levantar uma correlação abusiva daquilo que fora experienciado fora da observação e participação no contexto analisado. Embora essas observações não sejam totalmente negligentes, Bally (*apud* Bourdieu, 2002b), afirma que a própria língua atribui novos desafios simbólicos e que descrever, através do distanciamento do objeto, é permitir que os princípios de familiaridade das experiências vividas sejam sobredeterminados àqueles que serão, de alguma maneira, compreendidos como performáticos, ou seja, a representar papéis. Seria, nesse caso, como se a própria cultura do pesquisador fosse aplicada como um *mapa* (Bourdieu, 2017) de comparação do estrangeiro a uma região desconhecida. Essa posição de observador estrangeiro se torna imputável de falibilidade no processo de interpretação daquilo que não se conhece a partir da experiência, só sendo possível uma ruptura com as questões inerentes a esse processo de “observação” distanciada.

No processo de relação com o objeto, desde a inserção no campo a ser analisado, é possível:

apreender esta engrenagem de gestos e de palavras ‘de um ponto de vista subjetivo’, como diz com bastante imprudência o Marx das *Teses sobre Feuerbach*, ou melhor, a partir de uma teoria adequada da prática que constitui prática enquanto prática (por oposição quer às teorias implícitas ou explícitas que a tratam como objeto, quer às que reduzem a uma *experiência vivida* suscetível de ser apreendida por um retorno reflexivo): a vigilância incessante que é indispensável para alguém se deixar levar pelo jogo sem se deixar arrebatar por ele (Bourdieu, 2002b, p. 140-141, grifo no autor, tradução modificada).

Vejamos que, desse ponto de vista, Bourdieu diz ser possível estar presente no contexto enquanto observador sem, necessariamente, ser arrebatado e tomado pelo *jogo*²² que ali se dispõe. É justamente isso que o autor procurou evidenciar no campo intelectual. Desse modo, não nos distanciaremos da ideia primordial de que o social é constituído por esses *campos*, que nada mais são do que microcosmos de disputa. Devemos ter em mente que o social é um espaço de lutas constantes por dominação, e isso ocorre também no campo intelectual. Para exemplificar, na sua crítica a parte do conhecimento fenomenológico, Bourdieu (2002b) afirma que essa teoria se distanciou das condições sociais de produção e reprodução do conhecimento, não levando em consideração as relações de poder que envolvem essa própria produção. Para Monteiro (2018), isso gera a ilusão de um indivíduo autônomo, dissociado da construção da própria percepção pelo meio, em que se acredita que as escolhas são fruto meramente da ação individual. Por outro lado, para Bourdieu (2002b), o estruturalismo representa a justa contramedida, isto é, em que as estruturas sociais são determinantes para a ação. É possível afirmar que, dessa maneira, se negligencia a subjetividade, em detrimento de um conhecimento *objetivista*, visto que o indivíduo é aquele que apenas reproduz o que o meio – estrutura – impõe.

Nessa feita, portanto, não se trata de compreender uma concepção abstrata do homem (Monteiro, 2018), mas uma concepção em que fosse possível criticar a própria concepção de homem. Não obstante, Bourdieu trabalha com a ideia de agente – ao invés de indivíduo ou sujeito – em toda sua teoria. Perceberemos, mais ao final de nossa empreitada, que o sociólogo concede abertura para a ideia de sujeito, ou ao *agente sujeito* pelas disposições dos campos.

Ao passo que avançamos, abordaremos o conceito fundamental na teoria bourdieusiana de *habitus*, como o elo possível para a compreensão dessa síntese, uma vez que na abordagem da prática – praxiologia – “não é possível conceber a ação do agente destituindo-lhe de suas redes de relações sociais e das condições objetivas de existência” (Monteiro, 2018, p. 25). O agente é aquele que produz e reproduz o meio, que é interpelado e interpela o outro e é entendido como tal. Não pode ser compreendido por um viés de autonomia, nem tampouco é mero reproduzidor das forças externas. Há uma mediação, que será compreendida no *habitus*, do que há de predisposição externa com as disposições internas que

²² Ver cap. 2.

se internalizam nos corpos. O modo de agir do ser social parte de estratégias que, muitas vezes, lhe parecem únicas, mas que foram, em realidade, criadas a partir dessa interpelação com as expectativas sociais historicamente construídas.

Notemos que Bourdieu (2002b) apresenta diversos obstáculos para a construção dessa corrente dentro da sociologia, principalmente no que diz respeito a problemas já muito comuns nessa área do conhecimento, a saber: a tentação em profetizar um futuro qualquer através da observância do passado e das relações presentes; e o erro que muitos cientistas sociais cometem ao fazerem uma espécie de “sociocentrismo”, no qual tudo parece ser apenas reprodução do que já se encontra posto. São justamente esses pontos que Bourdieu combate veementemente, ao compreender a sociologia como saber que deve estar de olho nos fenômenos sociais da prática, isto é, sem possibilidades de profetizações a partir de um determinismo torpe. Além do mais, e nos será importante essa compreensão no desenrolar deste trabalho, o sociólogo francês rejeita qualquer forma de predominância do objetivo sobre o subjetivo, visto que procura, conforme dissemos, desenvolver a possibilidade de mediação dessas forças através do conceito de *habitus*.

Desse modo, Bourdieu é o sociólogo que melhor representa uma ruptura com a sociologia clássica (Burawoy, 2010), ao discorrer extensivamente acerca das questões subjetivas do agente, em contraponto aos fatos sociais vistos como elementos estatísticos, como no caso de Durkheim, ou supraestruturais, no caso de Marx. Em *Le métier de sociologue: Préalables épistémologiques*, Bourdieu, Passeron e Chamboredon (2016; *apud* Monteiro, 2018) afirmam se distanciarem do método durkheimiano tradicional, pois esse permitia a construção de um conhecimento imediato, a partir de elementos interpretativos que correm o risco de se afastarem dos eventos “em si”, da prática. Não obstante, é possível que o sociólogo – assim como o filósofo, psicólogo e etc., ou qualquer um que parta da observação da vida humana – viva em uma ilusão proferida pelos meios de validação do conhecimento, mas distantes das transformações sociais.

Bourdieu (1980) trava, então, uma batalha na superação do senso comum enquanto saber imediato e pouco abalizado, e com parte do saber escolástico, visto que ambos, de maneiras distintas, podem reproduzir uma ilusão de saber determinante e profetizante, a partir de elementos que se dissociam da observância empírica constante. O objeto de estudo – as relações sociais – é tanto mais difícil de ser investigado quanto qualquer outro no movimento científico, visto que aquele que pesquisa está imerso diretamente no objeto, e esse objeto

molda suas percepções e gostos, bem como suas escolhas temáticas e estratégicas. Não é raro encontrarmos autores com alguma consagração que reproduzem uma espécie de “etnocentrismo” acadêmico, imputando seus preconceitos e trajetórias individuais em forma de verdade absoluta, de tautologia.

O grande problema de se construir esse método sociológico pautado na observação da prática é que o pesquisador é aquele que, antes de iniciar seus estudos, já fora constituído enquanto agente, e seu *habitus* já sofrera inúmeros estímulos, compensações e repressões ao longo de sua trajetória, ao ponto de se tornar tão profundo na subjetividade, que se torna difícil diferenciar aquilo que advém da ordem individual, e o que é reprodução de angústias e certezas socialmente construídas e proferidas como saber isento e/ou parcial. Notemos que o “não arrebatamento” pelo campo a ser investigado também denota uma reestruturação do *habitus* daquele que se encontra imerso nele.

1.2. Sobre o *Habitus*

Faz-se necessário, de antemão, analisar a concepção de *habitus* para melhor harmonizarmos a relação entre o subjetivo e o objetivo no léxico teórico bourdieusiano. Para Bourdieu (1983b) esse conceito possui poder “integrativo”, no que concerne à aderência simbólica marcada pela amplitude de campos sociais que os indivíduos participam. As camadas históricas e momentos de socialização que compõem esses campos são vistos como relacionais e integradores à construção do sujeito e à criação de sentidos para a ação. Compreende-se que o significado de uma ação individual, na questão do agente, deva estar associada às relações sociais produzidas nos campos em que os indivíduos estão inseridos.

Esse termo não fora inventado por Bourdieu. Ele é originário da filosofia antiga, mais precisamente das teorias de Aristóteles e da Escolástica Medieval (Catani *et al.*, 2017). Fora retomado por Bourdieu, na premissa de introduzir o problema enquanto fundamento para uma capacidade inventiva dos agentes. Como é uma de suas ideias centrais, irá permear toda sua vida intelectual, procurando descrever as relações de mediação entre o ser sujeito e o espaço. Seu arcabouço teórico engloba, entre outros, a defesa de princípios fundamentais que desfazem a falsa dicotomia entre o subjetivismo e o objetivismo, dando a ambos uma ideia de inseparabilidade. A noção de *habitus* é essencial na compreensão dessas fronteiras, sobretudo na articulação de ambos enquanto método. Como mencionado anteriormente, o sociólogo

francês se atentou às correspondências de dominação – aos conflitos de classe, no caso – dos agentes em diferentes campos, e expandiu a possibilidade de pensar as relações sociais no seu âmbito subjetivo. Em outras palavras, “o *habitus* é uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar ‘a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade’, ou seja, o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas” (Catani *et al.*, 2017, p.214).

Por que ir buscar essa velha palavra? Por que essa noção de *habitus* permite enunciar algo que se aparenta ao que a noção de hábito evoca, distinguindo-se desta num ponto essencial. O *habitus*, como diz a palavra, é aquilo que se adquiriu, mas que se encarnou no corpo de modo durável sob a forma de disposições permanentes. [...] a escolástica designava também com o nome de *habitus* algo como uma propriedade, um capital (Bourdieu, 1983b, p. 105).

Esse termo pode ser de grande valia enquanto instrumento conceitual que auxilie a elaboração de uma mediação entre os condicionamentos sociais e as *estruturas mentais*. É um sistema de orientação ora consciente, ora *inconsciente* (Setton, 2002b), que propõe fazer o paralelo correlacional de áreas que, outrora, eram vistas como distantes: o mundo interno e o externo, isto é, entre indivíduo e sociedade como questão central, com a capacidade de expressar a troca simbólica recíproca ante o mundo das individualidades e das afetações. Nesse caso, ele é uma subjetividade socializada (Bourdieu; Wacquant, 1992, p.101), ou um esquema de percepção, apropriação e ação que possui relação com o campo, uma vez que um produz o outro.

É, nas palavras de Bourdieu:

um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...] (Bourdieu, 1983a, p.65).

Em primeira instância, a formação do sujeito na teoria de Bourdieu enfatiza a incorporação e internalização das relações sociais hierárquicas, e os modos pelos quais os indivíduos reproduzem ativamente essas relações. A economia simbólica, formada a partir da internalização de dispositivos produzidos nos campos sociais, gera, em sua essência, uma economia das práticas que se organiza, então, no *habitus* (Assis, 2012). É na imbricação de dimensões afetivas, culturais, sociais e econômicas que se produz esse complexo sistema e as

referências que o sujeito, ainda criança, terá como suporte para sua história. A objetivação do sujeito não pode ser entendida como um simples *entretenimento narcísico* (Nora, 1987), onde o indivíduo introjeta o exterior para melhor se adaptar. Em realidade, ela parte do confronto aos proponentes de uma simples introjeção. Como modelo proposicional dessa afirmação, Bourdieu (2002a) atesta existir uma cegueira dos dominantes, daqueles que herdaram um alto capital econômico e simbólico, quanto aos princípios subjacentes à sua dominação. A auto-reflexividade se depara com a recusa ou incapacidade de ver a influência dos membros da classe nos sucessos e fracassos profissionais, onde a cena inconsciente fica indicada do lado do poder e do peso ativo da história do indivíduo, sua educação, hábitos relacionados ao seu ambiente de origem, seu capital social e cultural (De Gaulejac, 2008).

O agente nunca é por inteiro o sujeito de suas próprias práticas (Bourdieu, 2001), e as disposições e crenças, ao se introduzirem nas intenções aparentemente mais lúcidas, estão na raiz das interações sociais. Sobretudo, o *habitus* não é necessariamente coerente. Possui a habilidade de integrar categorias que, por conseguinte, têm a capacidade de designar uma unidade social e uma estrutura cognitiva, além de manifestar o elo que as une, mas é constituído para além dos anseios identitários. A relação possível para tal integração se dá em esquemas de pensamentos, inscritos na objetividade da ação, sendo possível essa relação somente quando esses esquemas estão “naturalizados, parecendo igualmente naturais” (Bourdieu, 2002a, p.9-10).

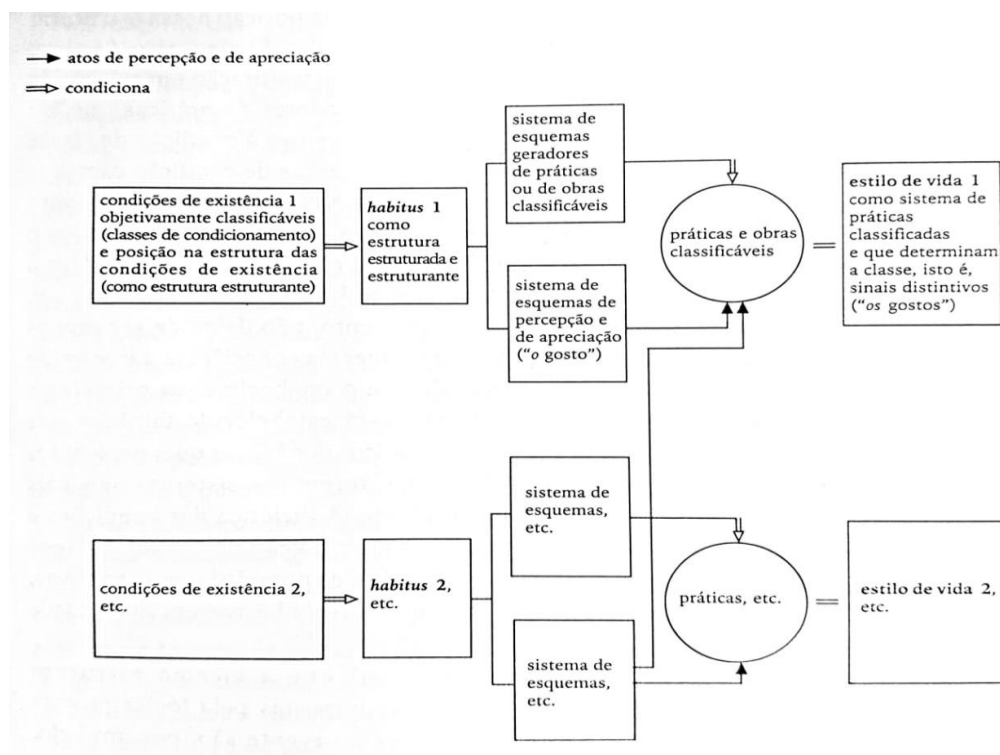
Essas matrizes de percepções partilhadas se impõem, a cada agente, como *transcendentes* (Bourdieu, 2002a, p.38), e imputam ao indivíduo a sua produção subjetiva sempre sobrepujada pelo campo, com o qual e contra qual cada um se faz (Bourdieu, 2004a). As disposições associadas à posição de origem contribuem para a formação da relação com os espaços sociais, que atualizam e determinam todas as práticas. Há, nesse sentido, uma sobredeterminação da estrutura perante a ação, que estabelece o que será de aceitação e reconhecimento – tema esse bastante importante na sociologia de Bourdieu – em campos sociais específicos. A efeito de exemplo, mas com ressalvas, quando se coloca como sujeito e objeto de sua própria análise²³, Bourdieu (2004a) diz que há o perigo de que suas intenções objetivas possam deixar explícitas intenções conscientes de preservar um capital simbólico

²³ Ao falar de seu próprio *habitus*, afirma que sua experiência infantil de “trânsfuga filho de trânsfuga” pesou bastante na formação de suas disposições em relação ao mundo social, isto é, muito próximo de seus colegas de escola primária: filhos de artesãos, comerciantes e pequenos agricultores (Bourdieu, 2004a, p. 59). Desse modo, não se sentia pertencente à condição de intelectual clássico, de um *habitus* compartilhado pelo grupo dito intelectual, formado pelo homem das cátedras, que denominou de *homo academicus*.

ameaçado, através da sua posição de origem, em confronto com a sua trajetória acadêmica. Dessa forma, Bourdieu confronta algumas expectativas que lhe foram imputadas ainda nos primeiros campos e que constituíram seu *habitus*, as quais lhe aparecem como geradoras de angústias disparadas pelo reconhecimento acadêmico na vida adulta.

Preliminarmente, as disposições externas ao sujeito são herdadas de diversos campos sociais, tais como a família e a escola. Esses primeiros campos com os quais o sujeito tem contato acabam por constituir uma forma embrionária de se relacionar com o mundo, o qual Bourdieu (2004a) chamou de *habitus primário*. Ao passo que o indivíduo se lança ao contato com novos campos, na inserção da vida adulta, forma-se o *habitus secundário* (Costa, 2005, p. 273). Essa transição é tensionada e contribui para com as formações do sujeito, introduzindo novos meios que se chocam com as disposições inconscientes relacionadas à história individual. Assimilar a ideia de agente, na vida adulta, é reproduzir as categorias que o constituem, e reproduzir uma lógica de que o capital simbólico se fundamenta por sua própria força e fora da ação de agentes situados e datados (Bourdieu, 2002a), mesmo que ambos – agente e capital simbólico – operem em uma espécie de produção mútua. Tais percepções que operam o *habitus primário* (1) e o *habitus secundário* (2) podem ser melhor expostos através do esquema a seguir:

Figura 1: Condições de formação dos *habitus*



Fonte: Bourdieu (2017), p. 163.

É necessário mencionar, de antemão, que a repartição do *capital simbólico* – ou da importância que concede reconhecimento social – é totalmente desigual e, em todo caso, bastante cruel. Os *habitus* se constituem nessa relação tensionada entre o sujeito e a procura por reconhecimento dos dominantes nos campos sociais²⁴. As relações que se fundamentam nessa busca constituem prerrogativas de como o indivíduo deve se comportar em determinadas situações e em determinado contexto (Bourdieu, 2001). Não se pode pensar a transição do *habitus primário* para o *habitus secundário* se não pela inserção do agente em novas configurações dos campos sociais, cada um com seu capital específico.

Os agentes, portanto, não são meros produtos da estrutura social, visto que modificam e atualizam seu *habitus* constantemente. Na relação conflituosa entre a infância e a vida adulta, é possível que a tentativa de encobrir as primeiras experiências faça surgir o que chamou de *habitus clivado* (Bourdieu, 2004a, p.123). Isto é, a contradição entre o primário – aquele em que o sujeito interage com o social da sua infância – e o secundário – postulado pelas novas interações do agente com o mundo social através de sua vida – introduz uma espécie de denegação do sujeito em relação ao seu próprio passado. Bourdieu expõe, no *Esboço de Auto-Análise* (2004a, p. 123), a sua própria clivagem, pela qual havia encontrado, em si mesmo, a defasagem entre uma baixa extração social (*habitus primário*) e uma elevada consagração escolar na vida adulta (*habitus secundário*). Não a toa, confrontava-se com um maneirismo pequeno-burguês de alguns de seus colegas de academia, que costumavam encarnar um personagem que chamou de *homo academicus*²⁵.

Mas esse *habitus clivado*, antagônico na medida dos desejos da infância com as obtenções do posterior, dispõe efeitos que induzem:

à conciliação dos contrários, [e] só se manifesta com tanta nitidez no estilo próprio de minha pesquisa, no tipo de objetos que me interessam, na minha maneira de abordá-los. [...] Talvez nesse caso o fato de sair das ‘classes’ que alguns gostam de chamar ‘modestas’ proporcione virtudes não ensinadas pelos manuais de metodologia [...] (Bourdieu, 2004a, p. 135-136).

O *habitus*, então, é constituído não somente por acumulação dentro de uma economia simbólica nas trocas com os campos, no princípio da *necessidade* e do *reconhecimento*, mas

²⁴ A título de exemplo, nas *Meditações Pascalianas* (pág. 294), diz que o tratamento de agentes hospitalares a moribundos são proporcionais à sua importância social, mesmo que de modo mais inconsciente que consciente.

²⁵ O mundo intelectual sempre lhe produziu um sentimento de ambivalência, o qual, para Bourdieu (2004a), constituiu o princípio de uma dupla distância (p. 129). O mundo intelectual se pensa tão liberto das convenções, mas sempre pareceu habitado por conformismos profundos, os quais agiram como forças repulsivas para ele (p. 128).

nas relações ora de repressão, ora de conciliação, dos estímulos desde a infância. Como dito anteriormente, isso nem sempre acontece de maneira totalmente consciente. A memória é denegada em uma espécie de repressão primitiva, que só irá aparecer como parte de si mesma (Laplanche; Pontalis, 1973). A denegação não está em todo relacionada à possibilidade racional, sobretudo porque Bourdieu se opõe à ideia de um sujeito aprisionado em uma posição de “perpetrador de uma razão instrumental todo-poderosa, donde deriva cálculos de meios e fins para agir no mundo” (Pontes, 2011, p.6). O *habitus* é, nesse caso, entidade mutante, em um processo de tensão contínua da aquisição de novos elementos, modificando constantemente o agente no mundo. Em “uma operação de ordem simbólica” (Bourdieu, 1990, p.80) se faz um constante processo de codificação, objetificação e formalização do mundo, no qual a historicidade configura e modifica essas possibilidades, tendo a atualização do passado como algo que influencia o futuro.

Abordamos nos capítulos anteriores a relação conflituosa que Bourdieu exerceu com parte do pensamento estruturalista. No entanto, a ideia de *habitus* em relação a específicos campos sociais exigiu de Bourdieu (2002a) o retorno ao diálogo com Lévi-Strauss. Em *A Dominação Masculina*, o autor dizia existir uma força que age no indivíduo nos períodos de desenvolvimento, que guia o desejo de introjeção de elementos necessários para a formação do *habitus*. O agente, desde a infância, absorve os princípios essenciais de reconhecimento do capital compartilhado e os reproduzem como uma espécie de desejo repartido. Chamou, então, essa força de *libido*²⁶, que é, em realidade, a *libido social*, pois suas condições de existência se fundamentam na relação com os campos, mesmo que constituam uma camada essencial do *habitus* de qualquer indivíduo. É, nesse caso, individual e, ao mesmo tempo, experiência compartilhada no processo de socialização. Ela expressa o movimento de incorporação do mundo, incumbido por auxiliar na constante atualização da percepção enquanto possibilidade de premeditar a ação que melhor se adequa à obtenção de reconhecimento.

Para Fourny (2000), Bourdieu começou a demonstrar interesse, em *Language and Symbolic Power*, pela relação dos atores sociais com o desenvolvimento psicológico dos

²⁶ Sabemos que o conceito de *libido* é também peça fundamental no pensamento psicanalítico freudiano. Faremos algumas relações e embates em outro momento com esse autor, mas nos cabe, aqui, compreender o porquê de Bourdieu ter relacionando essa ideia, em um primeiro momento, ao estruturalismo levistraussiano. Bourdieu pensou a relação libidinal no âmbito familiar apenas como algo recorrente nas ocasiões em que o pai se apresenta como ser “dominante” (Steinmetz, 2006), contrariamente a Freud que compreendeu a figura paterna como castradora em qualquer ocasião. Para o sociólogo, no entanto, pode surgir a angústia gerada à criança pela dominação simbólica do pai que espera que o filho seja moldado igualmente ao seu ser.

mesmos. Foi possível, dessa maneira, abordar as novas possibilidades para a compreensão dos mecanismos psicossociais – tal como a *denegação* – fundamentais à proposição que amplifica a ideia de agente para além da reprodução de papéis sociais. Essa perspectiva abarca um sujeito possível de incorporação dos elementos do mundo social, não sendo mero produto, nem tampouco isolado da realidade social. Dessa maneira, os agentes sociais são determinados na medida em que se determinam, e se submetem à determinação de outros por intermédio das trocas simbólicas. Na sociologia bourdieusiana, agentes se tornam *conscientes*, na medida em que eles passam a dominar a relação que têm com suas disposições, escolhendo, na maioria das vezes, deixar ou inibir um ato. É possível gerenciar suas próprias disposições com o trabalho constante e compreensão metódica de seu *habitus* individual. Sem uma análise dessas determinações, que operam através de arranjos, o indivíduo se torna cúmplice nas disposições de ações inconscientes – denegadas – que, em si, são cúmplices de um determinismo social (Bourdieu; Wacquant, 1992).

Em linhas gerais, o *habitus* é uma estrutura estruturada, porém simultaneamente estruturante. Configura as disposições do sujeito em campos sociais, causadas através da diferenciação do mundo social. A *libido*, da qual fala Bourdieu (2002a), se transforma em *libido social*²⁷, possibilitando a formação de um *habitus coletivo* (Bourdieu, 2017) – um *habitus* de classe. É possível afirmar que esse tipo possui aspectos idiossincráticos, já que o poder simbólico só pode ser exercido entre os membros que incorporam um desejo de reconhecimento em comum.

Os atos de importância da fronteira entre dominantes e dominados, “magia que o poder simbólico desencadeia, e pelos quais os dominados contribuem, muitas vezes à sua revelia, e até contra sua vontade, aceitando tacitamente os limites impostos” (Bourdieu, 2002a, p.44) perpetuam um capital e uma violência simbólica possíveis de serem reproduzidos em determinados campos sociais. Esses limites, expressos por uma tentativa de denegação do próprio *habitus*, fazem com que às vezes até expressões corporais, como o gaguejar, o enrubescer, o tremor, a cólera onipotente, e outras maneiras:

de se submeter, mesmo de má vontade ou mesmo contra a vontade, ao juízo dominante, ou outras tantas maneiras de vivenciar, não raro com conflito interno e *clivagem do ego*²⁸, a cumplicidade subterrânea que um corpo que se subtrai às diretivas da consciência e da vontade estabelece com as censuras inerentes às

²⁷ Muitas vezes citada como *libido sciendi*.

²⁸ A clivagem do ego (do eu) é um termo que aparece com frequência na obra freudiana. Segundo Roudinesco (1998, p.121) designa um fenômeno próprio do fetichismo, e que se traduz pela coexistência de “duas atitudes contraditórias, uma que consiste em recusar a realidade [...], outra em aceitá-la”.

estruturas sociais (Bourdieu, 2002a, p.44, grifo nosso).

Embora Bourdieu tenha reafirmado a definição de *habitus* em diversas obras, não há menção explanatória, segundo Steinmetz (2006), de como essa integração ocorre em suas fundações psíquicas, e por qual razão, às vezes, ela falha. Há um vazio, nesse sentido, quando a teoria bourdieusiana é vista como anti-psicológica ou anti-psicanalítica, na acepção em que Bourdieu procurou defender em suas obras mais antigas (Žižek, 2010). Nas possibilidades de introjeção e denegação dos fenômenos simbólicos que determinam a gênese e a manutenção do *habitus*, é necessário, em outro momento, que investiguemos maior explanação acerca desses problemas. Sabemos, como dito anteriormente, que o sociólogo tratou de uma enorme gama de temas e, com isso, precisaremos adentrar em alguns dos conceitos menos conhecidos desse autor, a saber: *doxa*, *habitus primário e secundário*, *inconsciente* e, como foco central, de *illusio*. Para tal, precisamos, antes, discorrer sobre outro conceito fundamental, assim como o de *habitus*, que é o de *campo*.

1.3. O Campo e a relação com o *Habitus*

Nas décadas de 40 e 50, duas tradições opostas se encontravam, segundo Grenfell (2018), em tácita oposição – o *estruturalismo*, representado por Lévi-Strauss, e o *existencialismo*, que tinha Kierkegaard, Husserl, Heidegger, entre outros – o que levou Bourdieu a entrever um embate objetivista e subjetivista que não conseguia dar conta da ação do indivíduo no mundo. Mesmo que tenha se afastado de parte da doutrina estruturalista, Bourdieu compreendia que as condições pessoais de submissão às condições contextuais só se faziam possíveis quando, de antemão, preceitos já estruturados no contexto determinavam, em alguma medida, aquilo que era possível ao sujeito experimentar. Chamou de *regras gerais* (Bourdieu, 2017) de socialização a adesão a normas possíveis para uma realização prática justificável do ponto de vista valorativo. A ação individual “emergia de um cálculo inconsciente de lucro – ainda que simbólico – [...] num espaço social para maximizar as posses individuais em relação à sua disponibilidade” (Grenfell, 2018, p. 68-69).

Bourdieu (2001) afirma, então, que as interações interpessoais e eventuais de um fenômeno social não poderiam ser compreendidas tão somente a partir do que era dito sobre

elas²⁹, nem tampouco do que, de maneira quase espontânea, acontecia³⁰. Fazia-se necessário que o espaço social fosse analisado através da clara observação nas suas interações e nas suas transações. Para isso, não seria possível se utilizar de generalizações cabíveis a quaisquer contextos, pois isso tenderia a impor uma percepção equivocada de fenômenos particulares, através da experiência própria. No anseio de procurar compreender as relações de forma não generalista, Bourdieu começa a elaborar o conceito de campo ainda em um momento bastante embrionário de sua teoria. É no artigo intitulado *Champ intellectuel et projet créateur*³¹, de 1966, que Bourdieu inicia o trabalho de esmiuçar o macrocosmo social em repartições exclusivas, dentro das quais são reproduzidos processos do que já se deu em outro momento, que irão permitir através de interesses específicos, a manutenção de um *status quo* operante.

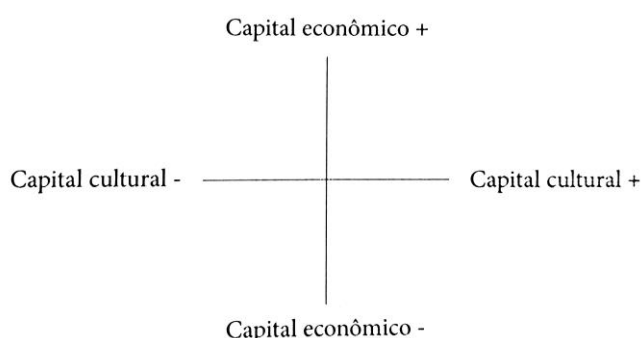
Conforme sua teoria avança, o autor começa a investigar e descrever a ação reflexiva dentro de diversos campos específicos, tais como: o da cultura, da ciência, da televisão, da educação e outros. Percebe que cada um deles opera de maneiras semelhantes em suas lógicas de funcionamento, mas muitos dos valores ali compartilhados são próprios de suas realidades.

Como bem observa Grenfell (2018), costumamos compreender o termo *campo* a partir de uma noção de espaço, ou local demarcado. Muito nos beneficiaremos se compreendermos que no francês existe um termo específico para isso: o de *le pré*. Bourdieu utilizou outro termo, o de *le champ*, que atribui muito mais um caráter de “campo de batalha”, de disputa e competição do que apenas de um local delimitado. Essa compreensão se faz bastante válida para compreendermos que o campo, assim sendo, é aquilo que possui uma determinada batalha, um *jogo*, em seu interior, na qual alguns vencem e outros perdem. Por isso, a lógica dos campos é a de que existem forças opostas de aceitação e rebaixamento daqueles que estão a competir. Uma vez que qualquer tipo de capital é escasso, conforme um agente acumula algo, ele retira de outro membro, mesmo que indiretamente, aquilo que esse possui. Conforme o esquema elaborado por Grenfell (2018), é possível compreender a estrutura do campo, a partir da disposição de capitais – econômico e cultural – e da posição do agente em relação a esse meio:

²⁹ Crítica ao objetivismo acadêmico, de descrição de fenômenos através de uma ótica distante. Ver cap. 1.

³⁰ Crítica ao movimento fenomenológico ao qual, para Bourdieu, se distanciava do conhecimento da prática, apesar de complementá-lo enquanto método (Monteiro, 2018).

³¹ *Campo intelectual e projeto criador*, tradução nossa.

Figura 2: Esquema de disposição de capitais nos campos

Fonte: Grenfell (2018, p. 101)

Os agentes estariam localizados dentro dessa função em que o angariamento de capital econômico e cultural lhe permitiria ascender dentro do campo em um sentido vetorial. Todo campo, dessa forma, é espaço de *distinção* (Bourdieu, 2017), ou seja, de classificação das formas de aceitação e exclusão dos *gostos* e apreciações que atribuirão normas implícitas à disputa pela obtenção dos capitais. Distinções que ocorrem nas mais diferentes formas de classificação³², que permitem associações e afiliações a formas específicas de compartilhamento dessas apreciações com uma determinada classe. Dessa maneira, a título de exemplo, todos os *subcampos* do campo cultural – da fotografia, das artes visuais, da literatura etc. – se encontram subordinados ao campo econômico, visto que a obtenção do capital cultural dependia, em seu tempo³³, da possibilidade de dispêndio monetário.

A distinção, portanto, não acontece apenas pela angariação de capital econômico, ela é percebida através do que Bourdieu (2017, p. 34) chamou de *gosto* – pela arte, na educação, na culinária, entre tantos outros. Em *A miséria do mundo*³⁴, Bourdieu *et al.* (1997a) se

³² Em diversas obras Bourdieu exemplifica essas distinções, tais como: a diferença entre as obras de arte em exposições e as fotos familiares, entre as casas projetadas por arquitetos famosos e as moradias populares, entre a literatura de vanguarda e as formas populares e etc.

³³ Alguns problematizam essa relação na contemporaneidade a partir do surgimento do acesso à internet. Demonstram que o capital cultural se tornou muito mais fluido e de maior facilidade de obtenção. No entanto, as instituições que permitem a validação desse capital (universidades, escolas com alta mensalidade, centros de exposição de arte e etc.) ainda são de posse das classes dominantes. Não por acaso que percebemos um movimento de tentativa de deslegitimação de alguns espaços que começaram a acolher os membros das classes dominadas. Iríamos por esse caminho para compreendermos os ataques que as universidades, no Brasil e fora dele, começaram a sofrer desde a implementação do sistema de ingresso por cotas, por exemplo. Em uma avaliação bourdieusiana, se é que podemos dizer assim, na visão da classe dominante seria preciso invalidar essas instituições, uma vez que não reproduzem um capital de monopólio daqueles que, em via de regra, impõem o que é aceito enquanto *gostos apreciáveis*.

³⁴ Como é possível perceber nas referências bibliográficas, optamos pela utilização da versão em português dessa obra (1997a) e da versão em inglês (1999), como precaução às comparações na tradução, por se tratar de um livro

preocupam em demonstrar como os novos processos de industrialização e globalização geravam novas formas de classificação que, usualmente, inferiorizavam cada vez mais aqueles nas posições limítrofes dos baixos capitais. Um exemplo é o uso recorrente da língua inglesa em detrimento da fala em língua nativa, que expressaria da mesma maneira a proposição. Isso geraria um maior afastamento dos membros situados, segundo a figura acima, nos vetores positivos (+) em relação aos situados nos vetores negativos (–).

Com base nas informações até aqui, o autor afirma que o campo é:

[...] um espaço social estruturado, um campo de forças [...] que é também um campo de lutas para transformar ou conservar esse campo de forças. Cada um, no interior desse universo, empenha em sua concorrência com os outros a força (relativa) que detém e que define sua posição no campo e, em consequência, suas estratégias (Bourdieu, 1997b, p. 57).

Em seu poder integrativo das demais ideias de Bourdieu, o campo é aquele que consegue articular os preceitos mais fundamentais de sua teoria, no qual é possível compreender os sistemas de disposições os quais costuma mencionar. Também é possível o mapeamento da posição dos agentes no contexto das disputas, bem como de compreender como o *habitus* se constitui de maneiras tão controversas à percepção dos objetos em disposição. Não só a ideia de campo é aquela que permite toda a integração da obra do autor, ela é também a principal representante da ruptura com a sociologia clássica, visto que fragmentava a estrutura operante.

Ao contrário de seus antecessores, a teoria de Bourdieu tem como preocupação primordial a compreensão das relações que ocorrem dentro de microcosmos com características específicas (Bourdieu; Passeron, 2009). Esses, por sua vez, possuem regras e desafios específicos, representando um espaço de lutas que visa a obtenção de um capital e do reconhecimento, permitindo a interação entre seus membros. Cada campo dispõe de um *habitus* próprio, uma vez que os agentes mantêm uma cumplicidade objetiva. Todo campo possui um limite, a *doxa* – crenças comuns, conjunto de pressupostos inseparavelmente cognitivos e avaliativos (Bourdieu, 2001) – que “o define em sentido próprio” (p. 20). Desse modo, entendemos que “não estamos entrando neste círculo mágico por decisão instantânea da vontade, mas apenas por nascimento ou por um lento processo de cooptação, equivalente a um segundo nascimento” (Bourdieu, 1980, p. 114).

Todos os campos possuem uma lei fundamental, seu *nomos*, que é compreendido como uma “lei”, ou constituição, em forma de tautologias. Não possui antítese. Cada campo confina seus próprios interesses e, a partir do ponto de vista de um outro jogo, tornam-se insignificantes e/ou ilusórios. As esperanças e desesperanças são únicas, uma vez que as “disposições só podem se constituir em meio à relação com as tendências imanentes de um universo social” (Bourdieu, 2001, p. 262), que são impostos e postos nos corpos e mentes sob a forma de *sentido* (Bourdieu, 1996b). Todo e cada campo “corresponde a um ponto de vista fundamental sobre o mundo que cria seu próprio objeto e encontra nele mesmo o princípio de compreensão e explicação conveniente a esse objeto. Cada campo tem pretensão à universalidade” (Bourdieu, 2001, p. 120). Os limites são o próprio limite do campo e a tentativa de inversão das relações requer que os alvos sejam sempre os mesmos, sem serem indiferentes ao objetivo do que está sendo *jogado* nessa disputa (Bourdieu, 1996b). O investimento está ligado à incerteza regulamentada e, por isso, um tanto limitada (Bourdieu, 2001, p. 261).

O mundo social pressupõe uma redundância, uma vez que as tendências são imanentes aos agentes sob a forma de *habitus*. Reconstroem e reconstituem as estruturas daquilo que são produto. Os campos são, por assim dizer, produtos independentes das consciências e das vontades, das regras e códigos, para assegurar a conservação de uma determinada ordem já estabelecida (Bourdieu, 2001, p. 263). Cada campo é, novamente, a institucionalização de um ponto de vista nas coisas e no *habitus*. Constituem modelos sobredeterminados e esses não são “outra coisa senão um modo de pensamento específico (um *eidos*), princípio de uma construção específica da realidade, fundado numa crença pré-reflexiva no valor indiscutível dos instrumentos de construção e dos objetos assim construídos (um *ethos*)” (*Ibidem*, p. 121). É o produto da incorporação de uma estrutura social na forma de disposição que se apresenta como natural, dotada de aparências do que é percebido como inato. É onde o agente se reconhece e exerce o que angariou de capital como forma de dominação. É o único espaço em que é possível exercer violência sem que seja percebida como tal, na forma de *violência simbólica*, que se dá nos corpos a partir da submissão, não sendo um ato de consciência que vise a um correlato mental ou a uma simples representação mental, é, em realidade, uma “crença tácita e prática tornada possível pelo costume nascido da domesticação do corpo” (Bourdieu, 2001, p. 208). O campo é o lugar do constrangimento, objetivado e manifestado na estrutura de como se dão as trocas sociais. Os agentes interiorizam e temporalizam na e pela prática, por meio do que é inerente e de um ato constante de *violência simbólica* ao tentarem

ascender em um campo. Só conseguem fazer na medida em que o *habitus* está ajustado ao campo, ao sentido do jogo nesse campo, como capacidade de apreender na estrutura as potencialidades que se impõem como “o que deve ser feito”. É na submissão a uma crença, à *doxa* e ao *nomos* do campo, que se torna possível a sensibilidade a certas manifestações, tais como as representações de poder que determinam as posições dos agentes nos campos.

1.4. Os Tipos de Capital

É possível afirmarmos que existe uma única forma de capital na obra de Pierre Bourdieu? Como já mencionamos anteriormente alguns diferentes tipos, a resposta é, evidentemente, que “não”. No entanto, é possível afirmarmos que existe uma *única lógica de funcionamento* que constitui todos os tipos, qual seja: de alguma maneira, os capitais existem como formas de diferenciação e distinção, o que configura a possibilidade de alguma espécie de dominação. Nesta sessão, discorreremos brevemente sobre esse conceito com o intuito de ressaltar sua importância enquanto elemento fundamental para a dominação. Para isso, e para o objetivo geral desta pesquisa, nos será necessário dar um foco maior à questão vinculada à noção de *capital simbólico*, que poderá se encontrar em regiões menos perceptíveis que a dos demais, isto é, que se dá de maneira menos explícita. Bourdieu elabora explicações sobre as diferentes formas de capital em um artigo intitulado *The forms of Capital*³⁵, no qual afirma ser necessário que discutamos:

o capital em todas as suas formas e não apenas na forma reconhecida pela teoria econômica. A teoria econômica permitiu que se inserisse uma definição da economia das práticas que é invenção histórica do capitalismo; e ao reduzir o universo das trocas à troca mercantil, que é objetiva e subjetivamente orientada para a maximização de lucro, isto é, do interesse pessoal, ela implicitamente definiu as outras formas de troca como não econômicas e, portanto, desinteressadas (Bourdieu, 1986, p.242, tradução nossa).

O distanciamento com qualquer forma de capital que não o da objetividade quantitativa econômica pode ser uma das causas do distanciamento que parte da sociologia apresenta em relação às questões referentes à subjetividade, na medida em que foram se distanciando de tudo que era *imaterial*, como o capital cultural e o capital social. A amplitude

³⁵ Presente no livro *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, publicado sob organização e edição de J. G. Richardson.

do que Bourdieu entendeu como capital permite a ele compreender que o sistema de trocas em uma sociedade se dá de forma muito mais complexa do que a simples relação de perda\ganho econômico. Evidentemente que outros pensadores da sociedade não acreditavam que as trocas envolvendo um valor monetário fossem fenômenos que se explicavam por si só. São, em última análise, de exploração muito mais ampla, mas que dependem dessas trocas para se firmarem como tal. A questão central que Bourdieu (1986) levanta é a de que essa exploração, ou melhor dizendo, dominação, não acontece apenas no sentido econômico, apesar de receber sua influência direta nos demais contextos, para além das trocas econômicas.

As formas e possibilidades do capital na obra desse autor possuem duas vertentes bastante claras de relação com os campos. Primeiramente, é possível perceber que os *habitus* compartilhados por membros de determinados grupos são geradores de algum tipo de poder – poderíamos chamar de *status* – que diferenciam e definem aquilo que deve ser considerado de *alto gosto*. Numa segunda espécie, “as formas de capital como o capital cultural podem ser compreendidas em termos de diferenças qualitativas em *formas* de consciência dentro de grupos sociais diferentes [...], em termos de *habitus* como uma especialização da consciência” (Moore *apud* Grenfell, 2018, p. 137). Notemos que, em oposição à visão do capital como bem qualitativo de classificação através de dados não interpretáveis, Bourdieu denota uma ruptura no sentido de que a própria adaptação do *habitus* ajustado às demandas do campo exerce maneiras de angariar capital por simples adequação às exigências de pertencimento concernentes àquele contexto.

É possível, nessa visão, adotarmos a premissa de que existem formas de *habitus* que são melhores adaptados³⁶ a determinados campos. A educação é fundamento chave para que isso aconteça, visto que ela, assim como o contexto familiar, é a responsável por inculcar as regras e os objetivos de determinadas disputas sociais. Segundo Bourdieu (1986), a educação é onde a maior força do capital simbólico acontece, já que trabalha em relação direta com os demais capitais: na possibilidade de acúmulo de informações distintivas (capital cultural), expectativa de ganhos financeiros (capital econômico), e na obtenção de títulos, honrarias e etc. (capital social). Não fortuitamente, o autor fora um crítico da maneira como a educação estava formada em sua época, pois corroborava com o maior distanciamento social desde a infância, e com a perpetuação das desigualdades de classe.

³⁶ Moore (*In* Grenfell, 2018) menciona o uso de Bourdieu do termo “*habitus bem-formado*” (p.138). Não utilizaremos o termo por cuidados nas traduções do capítulo *The forms of Capital*. Preferimos, apenas, compreender o termo como aquele *habitus* que possui todas as possibilidades, desde a infância, através da influência dos pais e da escola, de se adequar melhor a outros campos durante a vida adulta (*habitus secundário*).

Para nos ajudar nessa compreensão, precisamos mencionar que Bourdieu (1986) entendeu o mundo social como *história acumulada*. É a acumulação nos seus mais variados modos, e o capital é o efeito da acumulação de diferentes modos de trabalho, ou de uma força inscrita nas estruturas objetivas e subjetivas que possuem regularidades iminentes ao mundo social. Em um universo fictício, muitos acreditam que a competição por essa acumulação se dá em uma igualdade de oportunidades, em que o *esforço* é a força motriz para se conseguir algo. Como se o *mérito* de *ser* ou *ter* algo fosse apenas fruto da conquista individual. Na visão do autor isso é pura ingenuidade, pois esse tipo de pensamento define justamente o oposto do que Bourdieu compreendeu como capital. O capital leva tempo para que seja acumulado, é uma força inscrita na objetividade que costuma ser transmitido, em todas as suas formas, de geração para geração. É resguardado, herdado e repassado não somente na sua condição em si, mas na possibilidade de exercício de algum tipo de poder que possa surgir com o seu acúmulo.

Começemos pelo capital econômico, pois é aquele de mais fácil compreensão: é qualquer “bem que pode diretamente e imediatamente ser conversível em dinheiro” (Bourdieu, 1986, p. 242, tradução nossa). Capital e poder se coincidem e podem, dependendo de sua quantidade, ser a mesma coisa:

Dependendo do campo em que esse funciona, e o custo em que as transformações são mais ou menos custosas, que são pré-condição para a sua eficácia no campo em questão, o capital pode se apresentar de três diferentes formas: como *capital econômico*, que é imediatamente e diretamente convertido em dinheiro e pode ser institucionalizado na forma de direitos de propriedade; como *capital cultural*, que é conversível, em certas condições, em capital econômico e pode ser institucionalizado na forma de qualificações educacionais; e como *capital social*, constituído de obrigações sociais (conexões), que são conversíveis, em certas condições, em capital econômico e pode ser institucionalizado na forma de um título ou nobreza (Bourdieu, 1986, p. 243, tradução nossa).

Percebemos que os demais tipos de capital estarão, de alguma maneira, ligados ao capital econômico, seja na facilitação de obtenção desse, ou do seu usufruto para a obtenção dos outros.

O capital cultural existe de três maneiras: em uma forma *institucionalizada*, onde as qualificações, devidamente certificadas, atribuem determinadas propriedades de validação; na forma *objetificada*, isto é, na materialização de alguma obra – livro, pintura, peça teatral etc.; e na forma *corporificada*, na qual o que se aprende transforma as disposições do corpo e da mente. Bourdieu (2001) diz que o capital cultural fora-lhe apresentado em meio à pesquisa

acerca do distanciamento escolar que algumas crianças tinham em relação a outras, que davam início a diferentes formas de classes e capacidades de obtenção de capitais. O capital cultural³⁷ é, geralmente, transmitido no contexto doméstico, em que os sistemas educacionais acabam por sancionar a transmissibilidade hereditária de um capital já herdado e acumulado pelos pais. É desde muito cedo que a criança começará a *corporificar* as trocas simbólicas que ocorrem ao seu redor como partes de si mesmo, transformando-as em estrutura do *habitus*, nos ajustamentos concernentes.

Bourdieu (1986), então, diz que o capital cultural pode ser adquirido de maneira *inconsciente*, uma vez que as condições de aquisição dessa forma se encontram muito mais nas entrelinhas das relações do que no caso do capital econômico, por haver uma predisposição a funcionar como gradativas inserções da *ordem simbólica* no *habitus*. Certamente, o princípio mais fundamental de eficácia desse tipo de capital é a sua transmissibilidade. É no âmbito familiar que as disposições externas começam a constituir o *habitus* da criança, e ela recebe, de maneira passiva até um determinado momento, aquilo que lhe é transferido. No conflito entre as classes, esse tipo de capital tem uma forma tácita de funcionar como uma espécie de *arma* (Bourdieu, 1986, p. 247), que autoriza grande vantagem na disputa de um campo. Em última instância, então, um diploma universitário é análogo à ideia de um instrumento de subjugação àqueles que não possuem um documento equivalente, pois institucionaliza um saber que é, muitas vezes, apenas compartilhado em grupos com bases culturais específicas, dentro de comunidades que se retroalimentam em si mesmas, ao passo que excluem os que não possuem o capital necessário para pertencer a esse meio.

No que concerne ao capital social, é aquele expresso pela agregação de recursos ligados à posse de contatos e influências de aceitação e reconhecimento mútuo³⁸. É o fazer parte de um grupo “seleto”. Ser membro operante e ascender, para se credenciar nas posições hierárquicas de sua constituição, e obter algum tipo de *crédito* ou *fé* (Bourdieu, 2017). A sua atribuição pode se dar, muitas vezes, por um sobrenome conhecido, por exemplo, o que já clarifica a questão de que, assim como o capital econômico e o cultural, esse também é

³⁷ Um exemplo que Bourdieu dá em *The forms of capital* é o de alguém que sabe ler em um grupo que ninguém mais sabe. Isso se expõe como uma forma bastante primitiva de capital cultural, mas que nos permite compreender como um determinado conhecimento pode exercer uma lógica de dominação em diferentes contextos. Isso poderia se aplicar na linguagem jurídica ou em expressões em inglês muito utilizadas por equipes gerenciais no meio corporativo. Para Bourdieu, essas seriam maneiras de distanciar, cada vez mais, aqueles que possuem o capital para decodificar certos termos, daqueles que não têm a “bagagem” – o capital cultural – necessária para tal.

³⁸ Uma das críticas de Bourdieu (2001) ao ambiente acadêmico se dá justamente no fato de que os pares se reconhecem, muitas vezes, não pelo conteúdo de suas elaborações, mas pela aceitação de um papel institucional que lhes é dado. O ato de apreciar o outro, nesses casos, é o de apreciar a si mesmo.

transmissível de uma geração para outra. “O volume de capital social em posse de determinado agente depende do tamanho da rede de conexões que ele pode mobilizar, e no volume de capitais (econômico, cultural e simbólico) possuído [...] por todos aqueles a quem ele está conectado” (Bourdieu, 1986, p. 249). Em outras palavras:

a rede de relacionamentos é o produto de estratégias de investimento, individuais ou coletivas, consciente ou inconscientemente destinada em estabelecer ou reproduzir relacionamentos sociais que são diretamente *usáveis* em curto ou longo prazo, [...] em transformar relações contingentes, tais como as de vizinhança, dos locais de trabalho, ou até mesmo de parentesco, em relacionamentos que são uma vez necessários e eletivos, acarretando implicações duradouras e subjetivamente sentidas (sentimentos de gratidão, respeito, amizade, etc.) ou garantidas institucionalmente (direitos) (Bourdieu, 1986, p. 249-250, grifo nosso).

A reprodução desse capital social pressupõe uma necessidade de *sociabilidade*, em trocas constantes de favores, *bajulações* e aprovações. É o tipo de reconhecimento que deve ser continuamente reafirmado e está, de maneira bastante intrínseca, ligado à manutenção dos outros capitais como meios para a obtenção da credibilidade. Não obstante, a competição pelo monopólio das representações que legitimam o grupo não deve ameaçar a acumulação de títulos nos quais o grupo retém sua base, isto é, os membros do grupo regulam a entrada de outros membros como maneira de expurgar a *banalização* de seus feitos, dando caráter de exclusividade às posses daqueles que estão nessa lógica.

Nos três casos, os princípios de funcionamento do campo a partir da usuabilidade de determinado capital depende da conservação desse mesmo, e da possibilidade de conversão de um capital para outro – ou da possibilidade de se angariar o maior número de capitais nas três diferentes formas. No entanto, e nesse ponto Bourdieu (1986, p. 253) concorda com Marx, os demais capitais se encontram subjugados, mais ou menos dependendo da situação, ao capital econômico. A transformação do capital econômico para o capital social pressupõe o dispêndio de força laborativa no sentido de angariar conexões a membros que possuam volumes congruentes de credibilidade social. É algo constantemente feito na medida em que o reconhecimento não pode se dar tão somente pelo acúmulo de bens monetizáveis.

No entanto, novamente, Bourdieu se distancia das concepções de Marx e Weber por acreditar que esses apresentam um antagonismo operante entre as classes, mas não especificam as maneiras que esses antagonismos ocorrem nas microestruturas. Talvez, a questão de como as classes se estruturam, e a maneira que os capitais estão distribuídos nos campos, seja o marco fundamental de distanciamento de Bourdieu com a sociologia

tradicional o que, em justa medida, permitiu uma nova perspectiva para se pensar o ser social como parte operante do meio, na interpelação das estruturas internas e externas, mediada por cada campo.

Dessa forma, juntamente com Monteiro (2018), podemos afirmar que Bourdieu não se deixou levar por uma espécie de reducionismo econômico, isto é, pela restrição das relações humanas a eventos pautados tão somente pelas relações econômicas mediadas pela macroestrutura. Bourdieu (2017) elenca um maior número de capitais, ou determinantes para prestígio e reconhecimento social, que se verificam como formas de poder para o exercício da violência simbólica, que vão muito além da visão economicista. Apesar de um enorme arcabouço teórico, e temas bastante abrangentes sendo levantados e elaborados pelo sociólogo aqui estudado, a fundamentação de sua obra, ou o que se encontra nas raízes de seu pensamento, se pauta na disputa por esses capitais específicos, muitas vezes complementares e difusos, que acontece em todo espaço de luta.

No entanto, como dito, cada campo possui suas regras específicas, o que influencia também nos capitais que circularão e serão almejados por seus membros. Seguindo essa ideia, essas regras permitem ao campo certa autonomia dos demais. As estruturas desses campos são, portanto, incorporadas no corpo e na mente, o que permite a criação de um *habitus* que se adequa e se adapta ao contexto. Bourdieu (2011) dirá que os agentes incorporam as disposições do campo, o que permite aos participantes estarem em condições de disputar o jogo social, e lhe dar importância, bem como as suas validações. Monteiro (2018) diz que um empresário e um intelectual estão em campos totalmente diferentes, e agem, por assim dizer, por interesses diferentes. Alguns elementos dos campos aos quais ambos estão inseridos determinam suas posições de poder. Enquanto um terá uma relação mais direta com o capital econômico enquanto fonte desse poder, o outro concederá menor valor a esse e maior valor ao capital cultural.

O fato é que, em qualquer campo, os capitais não são distribuídos de maneira igualitária. Pelo contrário, as desigualdades são bastante perceptíveis. Embora os campos se apresentem como espaços de interesses mútuos, a quantia de capital será determinada pelas relações entre seus membros, e pela possibilidade de manutenção da dominação daqueles que operam algum tipo de *poder simbólico* (Bourdieu, 1998). É possível que o capital adquirido seja também, portanto, herdado. Podemos constatar que, em alguns casos, a descendência, seja pelo nome, prestígio social ou crédito familiar, podem exercer manutenção de dominação

pelos meios, outrora e por outrem, conquistados.

A noção de capital na obra de Bourdieu se apresenta como mais uma ferramenta – tais como o campo e o *habitus* – que nos permite compreender o agente como o ser relacionado ao mundo social, jamais de maneira isolada ou autônoma. O que constitui o agente, e será elaborado mais adiante nesta pesquisa – nas formas de jogo, reconhecimento e *illusio* – é o seu interesse em fazer parte do campo e competir por sua ascensão nesses espaços. Ser reconhecido é conceder reconhecimento para alguém, na medida em que se conquista possibilidade de se tornar o objeto de reconhecimento em algum momento. Dessa forma, as desigualdades não se apresentam apenas como desigualdades quantitativas, pois transcendem a relação material enquanto condições simbólicas. São inúmeras as condições que mantêm as classes dominantes nessa posição, não tão somente o acúmulo de bens monetizáveis. O *habitus*, muitas vezes, orienta as escolhas daqueles que dominam de maneira a se distanciarem, culturalmente e simbolicamente daqueles dominados. Não basta somente o acúmulo exagerado de capital econômico, pois, até o modo de comer, se vestir, falar e etc., (Monteiro, 2018, p. 49) evidenciam relações diretas de distanciamento social.

As próprias escolhas culturais de contemplação estão muito ligadas à ideia de dominação e, por conseguinte, de distanciamento das classes populares. Imputada, muitas vezes, na história, as classes de menor poder econômico costumam ser relacionadas a eventos corporais, *libidinais* e carnais. Enquanto a classe dominante exerce a atividade de se distanciar da concretude, elaborando maneiras de dominar através da intelectualidade. É o fato de um nicho saber o que está sendo dito, e excluir aqueles que não têm capital cultural o suficiente para compreender parte dos jogos – muitas vezes *de linguagem* – que ali estão sendo jogados. É nesse bojo que as classes dominantes definem o que é legítimo, o que é valorizado e o que é passível de apreciação. Delegam a possibilidade de “imitação” àqueles que desejam ascender no jogo, o que leva à tendência de manutenção dos comportamentos dominantes pelos dominados (Bourdieu, 2002a).

O Estado, por sua vez, segundo Burawoy (2010), é aquele responsável por impor regras gerais aos microcosmos e, se assim podemos dizer, regula os campos sociais. O Estado é justamente a instância que acumula grande número de capitais, o que lhe permite, como diz Arendt (2012), poder escancarar a violência sobre os corpos, sem nem fazer com que isso aconteça de maneira implícita como na violência simbólica.

Obter capital – econômico, social ou cultural – é obter capital simbólico. A dominação

que os três primeiros tipos permitem exercer, seria inútil sem o reconhecimento tácito daqueles que são submetidos à sua aceitação. É preciso que o dominado reconheça, simbolicamente, e reproduza as condições de sua própria dominação.

Nas *Meditações Pascalianas*, Bourdieu (2001) dedica um tópico exclusivamente à elaboração do capital simbólico. Veremos mais adiante que as mais diferentes formas de capital estão ligadas a um jogo social, no qual esse jogo não implica, necessariamente, a angariação de proventos econômicos, uma vez que o reconhecimento supera o salário e a recompensa (Bourdieu, 2001, p. 293), e que sair da indiferença não depende tão somente do poder de aquisição material, mas sim, o de “se fazer” importante para os outros e, logo, para si mesmo (*Idem*, p. 294). O capital simbólico é aquele que permite um efeito de consagração, ao passo que distancia aquele consagrado de sua solidão. Para Bourdieu (2001), é justamente o acúmulo desse capital que se relaciona com o próprio sentido da existência. A efeito de exemplo, esse autor concorda com Durkheim na ideia de que só é possível pensar o ato de tirar a própria vida – com exceção do *suicídio altruísta*³⁹ (Durkheim, 2000) – quando há negatividade de importância social, isto é, quando o agente não possui, ou possui pouco, capital simbólico angariado. Quanto mais o agente possui reconhecimento, mais distante fica das ideias suicidas. “O mundo social oferece o que há de mais raro, a saber, o reconhecimento, a consideração, ou seja, simplesmente a razão de ser. É capaz de dar sentido à vida, e à própria morte” (Bourdieu, 2001, p. 294).

Quanto ao capital herdado, Bourdieu (2001, p. 294) diz que alguns grupos carregarão uma espécie de capital simbólico negativo, quando são vistos com repulsa nos locais que vivem. A exemplo: os Judeus na época de Kafka, os árabes nos subúrbios europeus e os negros nos guetos americanos.

Dentre todas as distribuições, uma das mais desiguais e, em todo caso, a mais cruel, é decerto a repartição do capital simbólico, ou seja, da importância social e das razões de viver. Sabe-se, por exemplo, que até mesmo os cuidados e tratamentos prestados pelas instituições e agentes hospitalares aos moribundos são proporcionais à sua importância social, ainda que de maneira mais *inconsciente* do que consciente (Bourdieu, 2001, p. 294, grifo nosso).

O reconhecimento social é aquele que determina, portanto, o capital simbólico. Ao falar em inconsciente, Bourdieu atrela essa ideia ao fato de existir uma história social que nos

³⁹ Aquele em que o indivíduo “doa” sua própria vida para alguma causa do coletivo. Isso pode ocorrer por um forte sentimento de pertencimento a um grupo: de uma nação, clã ou seita. Por exemplo: o caso dos Kamikazes na segunda guerra mundial, que perdiam suas próprias vidas ao lançarem seus aviões nas frotas inimigas.

antecede, e que permeia a criação do *habitus* que domestica os corpos para agirem de forma a não ter consciência de predisposições constantemente retransmitidas de geração a geração. Ser célebre, admirado e amado pode ser justificado por inúmeros motivos sensíveis e quantificáveis, no entanto, alguns desses indícios perpassam o ramo do sentido e se *corporeificam*.

Em suma, “todo tipo de capital (econômico, cultural, social) tende (em graus diferentes) a funcionar como capital simbólico” (Bourdieu, 2001, p. 296). Ele indica, e elaboraremos mais adiante, que podemos trabalhar com a ideia de *efeitos simbólicos*, visto que todo capital exercerá um poder simbólico em um grupo.

Dessa forma, o capital simbólico:

não constitui uma espécie particular de capital, mas justamente aquilo em que se transforma qualquer espécie de capital quando é desconhecida enquanto capital, ou seja, enquanto força, poder ou capacidade de exploração (atual ou potencial), portanto reconhecida como legítima (Bourdieu, 2001, p. 296).

O fato de ser reconhecido implica na detenção de poder ditar aquilo que é possível reconhecer, ou deter o poder de reconhecer e validar o que tem o merecimento da legitimidade. Ao passo que o agente se engaja no jogo social, sua própria *identidade* se funde em conformidade com o que se espera dele nos campos sociais aos quais está submetido.

1.5. A *Doxa* e o Mundo Naturalizado

Abordamos anteriormente o conceito aqui proposto e, por esse motivo, faremos uma análise mais abreviada que a dos anteriores. Compreendemos que o tema descrito nessa sessão é de fundamental relevância para o desenrolar de nossa pesquisa, visto que será mencionado diversas vezes daqui em diante. Entretanto, em uma avaliação geral da obra de Bourdieu, afirmamos que esse não possui a mesma importância dos conceitos anteriormente descritos: *habitus*, campo social e capital. Essa afirmação se embasa no fato de que ele não é utilizado de maneira inovadora na obra do autor aqui estudado. Deveras, ele é uma colagem da descrição feita por outros autores e se fundamenta, no seu cerne, nas primeiras relações que Bourdieu fazia da sua teoria com a *fenomenologia husserliana*.

Vale ressaltar que a compreensão sobre a *doxa* se dá em outro plano na obra do autor devido ao fato de que sua descrição se baseia fundamentalmente na mesma ideia do conceito descrito por Husserl (2006). Por isso, Bourdieu descreve que esse conceito exprime aqui que acreditamos ser o que é “natural” a partir de uma perspectiva fenomenológica. No caso de Husserl, a *doxa* perde o seu caráter intelectualista, pois não se encontra mais no julgamento da não-prática filosófica, como em Platão, para ser entendida “como uma forma de relação com o mundo que inclui um segundo plano de evidências, ao mesmo tempo, onipresentes e despercebidas, certezas e expectativas sobre o estado do mundo, julgamentos implícitos” (Catani *et al.*, 2017, p. 157).

Embora a *doxa* tenha sido aprofundada por Husserl (2006), é em Platão (2021) que encontramos a primeira utilização desse termo. Para o filósofo grego, ela representava aquilo que, como uma forma de crença, corrompe ou distancia o homem de um conhecimento rigoroso, que só poderia ser alcançado pelo exercício filosófico (Catani *et al.*, 2017). Assim sendo, o “homem comum” seria aquele que costuma reproduzir uma opinião baseada somente em sua experiência e apreensão do mundo sensível, estando imerso na falsa claridade de sua caverna⁴⁰. Como veremos mais adiante, o uso que Bourdieu faz desse conceito não se distancia totalmente da premissa platônica. No entanto, esse autor se afasta da ideia de que apenas a atividade filosófica, através de uma atitude reflexiva não-relacionada à prática, seja o suficiente para a superação dessa visão de mundo pautada na reprodução das crenças imputadas pelo cotidiano.

Para Grenfell (2018), a *doxa* se refere “ao desconhecimento de formas de arbitrariedade social que cria o reconhecimento não formulado nem discursivo, mas internalizado e prático, dessa mesma arbitrariedade social” (p. 155). É aquele conhecimento que se dá de forma intuitiva, *pré-reflexiva*, pois faz internalizar como naturais as *pre disposições inconscientes* passadas de geração para geração. Faz parte de uma constituição do *habitus pré-internalizado*, pois emana de um conjunto de crenças que se estabelece em todas as formas simbólicas das relações sociais. É uma consideração autoevidente e se perpetua de forma herdada entre os agentes. Daí funda-se, então, a ideia já mencionada de que todos os tipos de capitais são transmitidos, objetiva ou subjetivamente, de gerações para gerações.

⁴⁰ Referência à *Alegoria da Caverna*, contida n’*A República* de Platão. Ela relata o diálogo fictício entre Sócrates e Glauco, no qual dizem, em linhas gerais, que o homem distante e desinteressado da atividade filosófica se encontra, metaforicamente, acorrentado em uma caverna, e as sombras que enxerga do mundo externo lhes são compreendidas como o mundo verdadeiro.

Podemos salientar que a *doxa* possui relação com a *tradição*, pois se encarna na forma de “crenças fundamentais de uma cultura”, e são repassadas entre os membros da mesma família. Ela se apresenta como importante para a compreensão da subjetividade pois se dá de forma tão naturalizada, que se torna impossibilitada de ser expressa, pela ausência de um discurso pré-disponível (Boudieu, 2002b), isto é:

a *doxa* é utilizada mais especificamente para explicar ações e a prática em organizações sociais tradicionais em que a correspondência quase perfeita entre as estruturas sociais e as estruturas mentais, entre a ordem objetiva e as justificações subjetivas, torna inquestionáveis os mundos natural e social. Desse modo, a *doxa* permite que a natureza socialmente arbitrária das relações de poder (p. ex., classificações, valores, categorias, etc.) que produziram a *doxa* continue a ser desconhecida, reproduzindo assim essa mesma *doxa* de uma forma que ela continue a se reforçar. A arbitrariedade da ordem social estabelecida aliada à sua justificação narrativa verbal condiciona e alimenta o senso de limites internalizado daqueles envolvidos e, por extensão, seu senso de realidade e suas aspirações (Grenfell, 2018, p. 157).

A *doxa* direciona essas aspirações pois viabiliza, pelas crenças e pela tradição, estímulos constantes às percepções dos agentes desde as suas primeiras experimentações do mundo – no sentido fenomenológico – até as mais complexas disputas nos campos sociais. Ela é responsável por compartilhar um *senso coletivo de sentido para a própria existência*, antes mesmo da existência em si. Permeia todos os campos como algo aparentemente imutável e imanente, e se interliga de maneira umbilical ao *poder simbólico*, pois reproduz formas de dominação que se expressam como inquestionáveis do ponto de vista da consciência. É a *doxa* que faz com que os capitais possuam menor mobilidade entre as classes, e o poder se encontra totalmente sob o predomínio da aceitação e sujeição intrínseca às condições daqueles que reproduzem a sua dominação como algo *natural*. O poder simbólico se macula nas instituições estabelecidas que têm condições de acumular e negociar valores nas trocas de bens simbólicos e, por isso, a *doxa* nada mais é, então, que uma estrutura simbólica de poder (Grenfell, 2018), pois “assume a forma de uma sujeição compartilhada e desconhecida às regras do jogo, por parte de agentes com *habitus* semelhantes. [...] a *doxa* está ao mesmo tempo na raiz e no coração de respostas unânimes” (Grenfell, 2018, p. 158).

Isto posto, não exitaremos em afirmar que a obra de Bourdieu tem como uma de suas principais propostas: a insistência de transformar o trabalho do sociólogo, em última instância, na busca incessante e persistente de revelar parte daquilo que se encontra obscurecido pelas *relações dóxicas* dos campos. Esse esforço deve ter como premissa a tentativa de compreender o que funda o poder simbólico para além das avaliações superficiais

levantadas pelas relações sociais cotidianas. Por esse motivo, Bourdieu (2017) teceu mais uma de suas críticas à *skholé*, ao pontuar a existência de um saber aparentemente “culto”, mas que se funda na ignorância dos preceitos que fundam as questões relativas aos campos. A esse fenômeno atribuiu o nome de *allodoxa*, e afirmou que boa parte dos teóricos de sua época reproduzia um saber sem questionamentos às pré-disposições de condições estruturais. Por isso, chamou muitos de seus colegas de cátedra de *doxósofos*, ao entender que esses apenas reproduziam argumentos esteticamente bem construídos – o que lhes permitia fazer parte de grupos considerados “seletos” – mas com pouca ou nenhuma condição de transformação das questões mais intrínsecas ao conhecimento geral. Replicavam algo como um *senso comum*, *dóxico*, que era bem aceito mais pela posição daquele que propagava essas ideias, do que pelas ideias em si.

No entanto, é possível que os agentes de determinados campos tenham conhecimento da *doxa* ali operante e a reproduzam conscientemente, sem o desejo de transformá-la. Ao observar esse fenômeno, Bourdieu (2017) compreendeu que ele pode se manifestar de duas maneiras distintas: em *ortodoxia*; e em *heterodoxia*. A primeira reconhece o caráter arbitrário da *doxa* e a integra na prática, admitindo que ela não deve ser questionada e alterada. As regras do jogo são reconhecidas e mantidas de maneira totalmente deliberada. Por outro lado, a *heterodoxia* reconhece as crenças compartilhadas e propõe novas formas discursivas através de um campo de opinião, ou através das possibilidades discursivas de uma crítica aos *preceitos dóxicos*. É somente a partir da aceitação coletiva de que a *doxa* se expressa por um conjunto de crenças compartilhadas, que os membros de um campo social podem ter seus *habitus* dispostos de forma essencialmente compartilhada. É o resultado de enunciados normativos e performativos por elementos intrínsecos ao campo que estabelece “um mundo separado [para seus membros] com suas próprias regras e leis fundamentais (*nomos*), formas discursivas (*logos*), crenças normativas (*illusio*), ações e comportamentos esperados e barreiras para a entrada” (Grenfell, 2018, p. 163).

Reconhecida pelo grupo ou não, a *doxa* se relaciona intimamente com a manutenção do *poder simbólico*, de detenção individual ou coletiva. Por isso, podemos afirmar que ela possui relação direta com os diferentes tipos de capitais herdados. As crenças não questionadas perpetuam o compartilhamento tácito de anseios comuns aos participantes dos campos, e a *doxa* concede caráter de legitimação aos valores simbólicos que se atrelam a cada um desses capitais.

No principal ramo de predomínio do capital cultural, o meio intelectual é marcado pelo que Bourdieu (2001) denominou como *doxa epistêmica*. Ela também se baseia em crenças específicas compartilhadas:

Assim, o que os filósofos, os sociólogos e todos aqueles cujo ofício é pensar o mundo, têm maior probabilidade de ignorar são os pressupostos inscritos no ponto de vista escolástico, o que, para acordar os filósofos de seu sono escolástico, eu chamaria, por uma associação de palavras, de *doxa epistêmica*: os pensadores deixam em estado impensado (*doxa*) os pressupostos de seus pensamentos, isto é, as condições sociais de possibilidade do ponto de vista escolástico, e as disposições inconscientes, geradoras de teses inconscientes, adquiridas por uma experiência escolar, ou escolástica, frequentemente inscrita no prolongamento de uma experiência originária (burguesa) de distância do mundo e das urgências da necessidade (Bourdieu, 2011, p. 201).

A *doxa* tem em seu cerne um caráter alienante, o que não quer dizer que ela seja apenas de monopólio do senso comum que aliena. Na visão do autor, mesmo nos contextos mais eruditos é possível que encontremos essa reprodução alienada de princípios dóxicos sem qualquer submetimento à crítica. Não obstante, essa é uma das principais críticas feitas à obra de Bourdieu, pois alimenta a imaginação de que o autor defendeu uma espécie de elitismo acadêmico, em que a desalienação só pode ocorrer em espaços que estimulem a atividade filosófica. É verdade que Bourdieu defendeu uma posição mais ativa da reflexividade como fundamento para o reconhecimento da *doxa*, mas é supérfluo acreditar que essa atividade só pode ocorrer nos meios acadêmicos, visto que o próprio autor reconheceu que esses meios também podem ser fundamentalmente alienantes. Mesmo que os capitais disputados sejam distintos, e dispostos também de maneira distinta, a lógica dos campos, permeada pelas crenças fundantes compartilhadas, faz com que todo campo atue como um ambiente de disputas, no qual, como em um verdadeiro *jogo*, alguns são relegados à condição de dominados.

A aceitação de que a obra de Bourdieu reproduz o saber estruturalista como forma de pensar a subjetividade nos parece relegar o sociólogo, de maneira errônea, a um *doxósofo*. Se seguíssemos por essa via, não conseguiríamos compreender que o autor se distanciou da visão pré-objetivada do mundo, em que toda a preocupação em relação ao agente, enquanto ser submetido às imposições dóxicas e normativas dos campos, fosse abandonada, e desse lugar a uma aceitação do princípio sócio-histórico, em que os fenômenos sociais explicam os fenômenos individuais em sua totalidade. É bem verdade que os agentes estão submetidos, antes mesmo de nascerem, às imposições da linguagem, dos valores sociais e da cultura, mas

vão além, pois criam suas próprias alternativas para conseguirem lidar com os espaços de lutas que farão parte ao longo da vida.

2. O Jogo: entre a Natureza e a Cultura

“Antes, a questão era descobrir se a vida precisava de ter algum significado para ser vivida. Agora, ao contrário, ficou evidente que ela será vivida melhor se não tiver significado” (Albert Camus).

A reflexão sobre o tema do *jogo* aparece ainda nas mais antigas formas de caracterizações das atividades humanas. Ele costuma ser vinculado, como veremos, a algumas das principais delimitações das possibilidades competitivas e estéticas ao longo da história da filosofia. De antemão, admitimos que não nos seria possível – pois isso demandaria o esforço de construção de uma pesquisa específica⁴¹ para tal fim – delimitar aqui toda a história desse conceito. Entretanto, como esforço inicial de compreensão para a gênese daquilo que Bourdieu chama, no francês, de *le jeu*, nos lançaremos à tentativa de configurar um pano de fundo que nos permita ter uma base de onde o autor retirou algumas de suas ideias.

Dois autores, em específico, serão abordados de forma mais aprofundada: Johan Huizinga (1872-1945) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Ambos foram amplamente citados por Bourdieu: respectivamente nas *Razões Práticas*; e nas *Meditações Pascalianas*. São considerados aqueles que lançaram dúvidas e avançaram enquanto questionamento dessa atividade humana a partir da delimitação de problemas que perpassam o que há de sensível e perceptível⁴² no jogo. A seu modo, cada um elaborou uma teoria que permitisse pensar essa ideia para além daquilo que é racional, levantando questões que indicam a própria constituição da história social (Huizinga, 2019), e dos fundamentos históricos da linguagem (Wittgenstein, 2017).

Na medida em que procuramos delimitar as aproximações das teorias desses autores com a obra de Bourdieu, nos lançamos, também, em um esforço inicial para entender como uma teoria vinculada à economia e à matemática, a saber, a *teoria dos jogos*⁴³ (Von Neumann, 1928), influenciou o pensamento de Bourdieu sobre o tema. Essa teoria ainda se encontrava bastante debatida no meio acadêmico (Von Neumann, 1944) enquanto razoabilidade moral

⁴¹ Para tal, recomendamos a leitura do livro de Duflo (1999), intitulado: *O jogo de Pascal a Schiller*. Nessa obra, o autor faz um apanhado geral sobre as diferentes expressões do tema *Jogo* ao longo da história do pensamento humano.

⁴² Huizinga (2019) dirá que a filosofia grega percebeu o caráter lúdico das competições presentes em uma cultura, mas não teve condições de abordar o problema que esse autor defendeu séculos depois: o de que os jogos antecedem e fundamentam a própria cultura.

⁴³ Ver Cap. 2.1.

para as condutas que os autores do jogo – Wittgenstein, Bourdieu e Huizinga – procuraram criticar.

Apesar de termos procurado compreender melhor o que os autores supracitados disseram sobre o tema – com a premissa de que Bourdieu fez citações diretas a eles – não nos distanciamos da concepção de que *o ato de jogar*, ou o que podemos compreender como a competição em si (Duflo, 1999), advém de muito antes das constatações dos autores do século XX.

Enquanto atividade estética, o jogo – que ainda era demonstrado estritamente no seu caráter lúdico – se apresentava com o objetivo claro de ser um esforço que visava a obtenção de algum tipo de *prazer* (Platão, 2017, p. 124). Foram relatados em escritos da antiguidade, bem como em diversas obras antropológicas⁴⁴, a afirmação de que a atividade lúdica permite à criança elaborar estratégias para a vida adulta, através da relação com alguma possibilidade de exercício de um papel performativo⁴⁵, ainda no imaginário. A criança atua e desempenha aquilo que, muito possivelmente, ocorrerá em sua vida futura. Para além da questão lúdica, em si, o *ato de jogar* pode ser deslocado enquanto ferramenta fundamental do *ato de educar*, na maneira em que a criança está apta a apreender o mundo ao seu redor. Embora muitos dos escritos antigos tratem do jogo enquanto atividade puramente lúdica da infância, percebe-se que ele não fora tão somente monopolizado como um evento que apenas as crianças conseguem reproduzir em suas condições.

As Olimpíadas (Pindaro, 2010), iniciadas na Grécia antiga, demonstram o quanto a atividade competitiva esteve presente ainda desde muito cedo nas sociedades ocidentais, mesmo que no “mundo dos adultos”. As demonstrações de força, destreza, agilidade e outras, constituíam face inextricável da vida cotidiana das *pólis*. Tanto que, nessa perspectiva, Platão (2017) utilizava n’*As Leis* o argumento de que a vida de alguém se constitui nos atos de *viver* e *jogar* (p. 92), como fundamentos de escoramento mútuo que podem, muitas vezes, fundir-se e aglutinar-se. Seguindo esse raciocínio, n’*A Política*, o filósofo grego afirma que todas as artes representam uma espécie de jogo, com o objetivo final de nos gerar algum prazer e nos fazer aprender. E é nas demonstrações de habilidades aprendidas que o jogo se dá tanto na

⁴⁴ Percebemos menção aos ritos de iniciação e de passagem nas obras de Malinowski (2018) e Lévi-Strauss (1955) nas quais, entre outras funções, o lúdico se apresenta às crianças enquanto maneiras de permitir que elas se socializem, tendo como premissa a *previsibilidade imaginária* do que será a vida adulta.

⁴⁵ Recomendamos a leitura da obra de Friedrich Schlegel (1772-1829), *Fragmentos sobre Poesia e Literatura* (2016), onde o autor assume a posição do jogo enquanto atividade de repetição – *Wiederholungsspiel* – em que o ato de jogar se materializa na forma de iteração daquilo que se prevê acontecer em um determinado momento, mas que se vive simbolicamente como forma de preparação para sua atuação enquanto imitação daquilo que, outrora, agira enquanto imaginário em uma atividade lúdica.

vida adulta, quanto na vida infantil, como condição do aprendizado das disposições sociais, pois:

Caberá aos educadores dessas crianças supri-las com ferramentas de brinquedo moldadas segundo as reais. Além disso, dever-se-á ministrar a essas crianças instrução básica em todas as matérias necessárias; sendo, por exemplo, ensinado ao aprendiz de carpinteiro sob forma de brinquedo o manejo da régua e da trena, àquele que será um soldado como montar e demais coisas pertinentes. E assim, por meio de seus brinquedos e jogos, nos esforçaríamos por dirigir os gostos e desejos das crianças para a direção do objeto que constitui seu objetivo principal relativamente à idade adulta. Em primeiro lugar e acima de tudo, a educação, nós o asseveramos, consiste na formação correta que mais intensamente atrai a alma da criança durante a brincadeira para o amor daquela atividade da qual, ao se tornar adulto terá que deter perfeito domínio (Platão, 2017, p. 92).

Ainda na Grécia antiga, a questão relacionada à atividade lúdica se expande. O jogo deixa de possuir conotação meramente pedagógica, ou estética, para também ser interpretado como uma espécie de dispêndio necessário de energia vital, o qual visa, na maioria dos casos, a obtenção de prazer de diversas formas. Um dos principais fins dessa atividade, que visa o prazer, advém da possibilidade de que a atividade tenha caráter jocoso, que gere riso. Como constatou Aristóteles (2001; *apud* Huizinga, 2019), parte de sua compreensão da condição que nos diferencia dos demais animais advém da capacidade única que o homem tem de exprimir essa reação. Por esse motivo, referiu-se à nossa espécie como *animal ridens* – o animal capaz de rir.

Mesmo com a tradição aristotélica, Mazzoleni (1989), nos diz que o riso – e o pranto – foram sempre subjugados, na história do pensamento humano, a uma produção da *instintividade*, ou do “não cultural” (p. 229). No entanto, assim como o jogo, a expressão lúdica que gera um tipo de reação como o riso representa, em alguma medida, uma função cultural primária, visto que esse não é um signo estranho ao horizonte cultural de qualquer sociedade. Para Bergson (2018), o riso possui sua carga cultural e não-instintiva, pelo fato de que ele se configura como gerador de *força vital* compartilhada, sobretudo porque é no silêncio, e na incapacidade de jogar, que (não) opera o mundo dos mortos. A diferença primordial nessa perspectiva é a de que o “estar vivo” é poder gozar do fundamento lúdico que tem o riso como efeito. Ele é responsável não apenas por acompanhar “o vivo” em toda sua trajetória, mas é o que, de alguma maneira, concede *sentido à própria vida*. O problema é quando essa força vital precisa, por atravessamentos externos, ser reprimida. Como bem nos lembra a leitura que Mazzoleni (1989) faz de Lévi-Strauss, é em algumas formas de prazer, como o riso espontâneo e incontável, que a *natureza primitiva* do homem civilizado, em

oposição ao homem “da cultura” (p.230), fica mais exposta. Assim como o jogo, o riso entrará nessa relação em que:

na interpretação dos fatos culturais, não se pode mais caracterizar de modo espontâneo ou ‘natural’ nenhuma reação humana e, ainda, que nesta afirmação seja devidamente compreendida também a esfera do puro instintivo. A necessidade de um redimensionamento do sentir natural, instintivo e espontâneo apresenta-se tanto mais urgente a quem deve, como o autor, propor-se cotidianamente a “ler” as culturas tradicionais, as quais são assim referidas pelos “experts neste tipo de tarefa” justamente porque elas aceitam como interrogáveis um código obrigatório de normas e de crenças transmitidas oralmente pelos anciãos (código este capaz de manter imutável no tempo a identidade da comunidade). Numa sociedade assim organizada, frágil em seus recursos econômicos, carente de meios técnicos e demograficamente reduzida, nada mais pode ser deixado ao acaso e tudo deve tornar-se útil à manutenção do equilíbrio e de um contexto protetor. O riso, assim, se ritualiza, enquanto o jogo - quando não é uma operação pedagógica, reservada aos mais jovens – assume a função de uma operação divinatória (Mazzoleni, 1989, p. 233-234).

Não é possível, dessa maneira, pensarmos o jogo e o prazer como fundamentos puramente instintivos na história humana, visto que até a sua repressão passa pela imposição das instâncias culturais pré-estabelecidas. É no imaginário social que toda forma de manifestação lúdica adquire alguma aceitação compartilhada pela via simbólica, ao se constituírem códigos transmitidos daquilo que é aceitável e passível de riso. Notemos que Kant (1993), séculos mais tarde, se interessou em compreender a relação possível entre essas apreensões imaginárias e as condições intrínsecas às possibilidades sensíveis da figura humana, através do que chamou de *jogo de forças mentais* (*Einbildung*). Para esse autor, o que se torna apreciável ou fonte de prazer, nas expressões estéticas, subjugam-se às categorias de *belo* e de *sublime*. Ele estabelece, segundo Neto (2016), que a percepção do *belo* se dá pela via sensível, enquanto o *sublime*, categoria a qual pertence a atividade lúdica, é uma maneira forçosa da imaginação se impor àquilo que fora percebido em forma de imagem, visto que trabalha com artifícios – que poderíamos dizer *psicológicos* – tais quais as analogias, as representações e a similaridade (p. 152). O *gosto*, tema que Bourdieu (2017) trabalha extensivamente em *A Distinção*, se dá através da faculdade de ajuizamento – *Beurteilung* – enquanto, de fato, julgo estético que possibilite alguma sensação de *prazer* ou *desprazer*. Esse é um juízo subjetivo, visto que será marcado por relações *intersubjetivas*, mas suscita reações individuais – riso, euforia, entre outros – no sujeito que capta algum estímulo pela via sensível. É nesse princípio que:

O juízo de gosto é uma norma ideal. Enquanto princípio admitido subjetivamente,

ele exige o assentimento universal, quer dizer, o gosto opera na terceira *Crítica* como um princípio subjetivo-universal, embora somente seja passível de comunicação aquilo que comporta uma natureza objetiva e determinável. A imaginação pode afirmar a universalidade subjetiva sem ser obrigada a proceder segundo à ordem do conhecimento do objeto, sem submeter-se à jurisdição do entendimento (*Verstand*), haja vista a concordância subjetiva entre a imaginação e o entendimento (Neto, 2016, p. 153).

O embate ocorre na relação que constitui o homem enquanto ser de *desejo* e *vontade*, na medida em que o primeiro não recebe a primazia e a violência da repressão da razão como o segundo. Percebe-se que, nesse ponto, o jogo (de forças) descrito por Kant (1993) não se encontra no ramo contemplativo, mas trata de uma espécie de competição interna em que há a imposição, em algumas situações, de uma força sobre a outra. É quando se ajuíza alguma forma de gosto que se anima o *jogo* (p. 62) de embate entre a imaginação e o entendimento. Não faremos qualquer relação forçosa com a obra de Bourdieu, contudo percebemos que o lançamento ao jogo social se dá, também, pela via da percepção e reprodução dos gostos já enraizados naquilo que Kant chamou de *subjetivo-universal*, no que diz respeito à reprodução dos elementos simbólicos constitutivos do meio. Percebemos que a imaginação, no que tange a questão simbólica, ocorre como um fim para a obtenção do sublime, fonte de prazer, enquanto um *jogo de imaginação*, atrativo “à faculdade de imaginação lúdica” (Neto, 2016, p. 153).

Embora a ideia de jogo nos remeta, com alguma frequência, à contemplação estética, à competição, adaptação da criança à vida adulta, ou à obtenção das mais variadas formas de prazer, no século XX o tema será utilizado como possibilidade de argumentação matemática acerca das possibilidades relacionais dos indivíduos entre si. Na *teoria dos jogos* se argumenta que as relações econômicas, enquanto fundamentos quantificáveis, podem ser aplicadas à compreensão da vida social, em geral, como meros resultados de equações matemáticas das possibilidades possíveis no jogo social.

2.1. A Teoria dos Jogos na Matemática e na Economia

Delimitar o tema *jogo*, na história do pensamento humano, requer amplo esforço de análise. Ele possui amplas possibilidades interpretativas, sendo ora utilizado como jogo no sentido estético, ora como metáfora para alguma espécie de competição, ora como finalidade

para obtenção de prazer, ora como aprendizado e preparação para possíveis eventos futuros na vida do agente. Com exceção de alguns casos mais explícitos, como os que veremos mais adiante, o tema tem sido, quase em sua totalidade, discutido dentro de outras perspectivas que não acerca do *jogo em si*. Poderíamos, por exemplo, afirmar que o teatro, alguns rituais sagrados e outras atividades, tão descritas na história da filosofia e na antropologia, não possuem um caráter de jogo?

O assunto fora amplamente abordado pelo historiador holandês Johan Huizinga, em seu livro *Homo Ludens*. Alguns acreditam que esse escrito deu as bases para a delimitação do tema aqui proposto neste tópico (Japiassu, 1996), no entanto, as bases e fundamentos do *ato de jogar* advém de muito antes da própria delimitação do objeto, como pontuou inúmeras vezes o autor citado.

Muito provavelmente, a teoria que apareça com maior clareza na história do pensamento antes mesmo de Huizinga (2019) seja aquela que tenha permeado outra área do conhecimento: a matemática. Ela pode nos servir de ensejo para a compreensão dos elementos presentes na lógica do que se entende por jogo na contemporaneidade. Estamos a comentar aquela que fora chamada de *teoria dos jogos*, elaborada pelo matemático John von Neumann, no final da década de 1920. Para Von Neumann (1928) o que estava em pauta era a tentativa de compreensão da *ação lógica* vinculada à ideia de jogar algo, com alguém, e sob determinadas regras. Todos esses elementos serão encontrados em Bourdieu, mas Von Neumann (1928) estava preocupado com o número de possibilidades – em princípios matemáticos – que qualquer estratégia no jogo poderia desencadear. Qualquer *ação* dentro de um ambiente de lutas geraria uma enorme gama de possíveis intermédios e finais, pois seria necessária a avaliação das possibilidades não somente a partir daquele que age, mas dos demais jogadores que reagiriam à ação primeira. As possibilidades seriam inúmeras, e, mesmo em situações simples do cotidiano, gerariam fórmulas astronômicas a partir de uma ação simples.

Conforme o número de jogadores e estratégias aumenta, sua complexidade e possíveis resultados se tornam cada vez mais de ordens fatoriais incalculáveis. O que Von Neumann (1944) propunha é que mesmo pequenas interações desencadeariam inúmeras possibilidades resolutivas que se transformariam em novas operações. As novas interações teriam novas possibilidades de resoluções e, por conseguinte, novos desfechos. Dessa maneira, percebe-se que podemos entrar em um contínuo de interações e possibilidades que nunca se cessam, e o cálculo se torna infinitesimal.

Mesmo que a base se encontre nessa lógica de funcionamento, poderíamos afirmar que a questão ainda careceria de algum atravessamento das questões *imaginárias*, pois qualquer antecipação seria calculada enquanto dado quantificável, que não levaria em conta qualquer interação simbólica do sujeito em si, e entre os indivíduos. É dessa maneira que a obra de Von Neumann acabara por ser delegada à discussão sobre a *moral*, pois se encontraria em um âmbito altamente utilitarista, e de total recusa das constituições subjetivas.

Para ter êxito em um jogo, mesmo para que todos os participantes tenham êxito, como é corriqueiramente possível, geralmente é requerido que se leve em consideração as posições e interesses de todos os outros jogadores. Portanto, para avaliar as estratégias diretamente, sem referências dos resultados que essa interação deve produzir nos outros, é visivelmente perverso. Não é de se surpreender que em ética, a teoria dos jogos tenha sido preeminentemente aplicada à teoria moral utilitarista (Audi *et al.*, 2015, p. 403, tradução nossa).

É *perverso*, na visão de Audi *et al.* (2015), porque há um esvaziamento do sujeito enquanto ator no mundo social em constante construção mútua. Nessa visão, qualquer ação representaria apenas um número possível de resoluções sem a avaliação dos efeitos que ela geraria nos demais participantes do jogo. Cada ação não seria dotada, em si, por estratégias que condizem com aquele que as elabora, mas seriam apenas probabilidades generalistas, aplicáveis a qualquer grupo de indivíduos e a qualquer contexto. Nada, dessa forma, impediria que o sujeito agisse apenas em benefício próprio e não se importasse em antever os potenciais danos a todos os demais.

A crítica se baseia, então, no fato de que a teoria de Von Neumann não leva em conta que as estratégias requerem uma antecipação, ou um conhecimento prévio das possibilidades que os jogadores possuem. Evidentemente que estamos tratando de uma teoria matemática, mas não podemos nos distanciar do fato de que cada jogador terá constituído uma trajetória – através de seu *habitus* – que *delimitará* e *ditará* o número de possibilidades de ação e resultados dentro do jogo. Não é possível descrever essas possibilidades, segundo Audi *et al.* (2015), em progressões aritméticas que não levem em conta qualquer possibilidade de escolha a partir das experiências vividas por cada participante. Existe pouco consenso na generalização da razão enquanto algo que escolhe sempre mais do que menos, mas se avança às escolhas mais gerais possíveis em estratégias da vida cotidiana.

Ao que se faz possível em termos de cálculos matemáticos, a teoria dos jogos se distancia da relação com a competição prevista por Bourdieu (2001) na medida em que existem diversos atravessamentos presentes que determinam os fatores de *interesse* e escolha

no jogo social. É verdade que pequenas interações levarão a uma enorme possibilidade de resultados, a partir do grande número de variáveis. No entanto, é impossível definí-la de modo a pensar cada participante como um número de possibilidades, visto que cada um terá diferente número de possibilidades a partir de suas vivências – ou da *construção subjetiva* – advindas das predisposições já encarnadas no *habitus*, e atravessadas pelos campos aos quais se encontra em atividade.

Essa teoria fora e ainda é bastante utilizada para se pensar algumas relações econômicas, como fatores de viabilidades nas trocas comerciais entre os indivíduos. Obviamente que, quando aplicada a valores monetários, ela se torna mais palatável, uma vez que as estratégias e as probabilidades se darão na via da negociação sobre a troca de alguma mercadoria por um montante de capital econômico. No entanto, ela representa um distanciamento radical das possibilidades do jogo em Bourdieu, visto que o sociólogo, como princípio, sempre se negou a reduzir as interações humanas às relações econômicas de mera busca por lucros constantes.

2.2. O Jogo na obra de Johan Huizinga

Cabe-nos fazer um paralelo com o conceito de *jogo* na teoria do historiador holandês Johan Huizinga, como possibilidade de compreensão dos motivos que fizeram com que Bourdieu compreendesse os campos sociais como locais de constantes disputas. Conhecemos outras finalidades do *ato de jogar* nos capítulos anteriores mas, como introdução, delimitamos que a obra de Huizinga (2019) aborda o conceito em seu caráter de *atividade*, como ato em si. Ele busca, muitas vezes, dissociá-lo do que chamou de *vida comum* (p. 10). O que não quer dizer que o jogo não seja levado a sério, e que não possa ser, muitas vezes, confundido com a própria *existência no mundo*, mas ele leva em consideração os fatores imaginários possíveis nessa atividade lúdica.

O autor propõe uma superação da ideia de *Homo Sapiens*, à qual atribui certa ingenuidade advinda do culto à razão do século XVIII. Nela se imaginava o homem como ser totalmente racional e consciente de suas ações. Também acredita na superação da proposta de *Homo Faber* (Bergson, 2018) – o homem fabricante – visto que essa poderia descrever outros animais, tendo em vista que todos despendem energia para seus sustentos em forma de trabalho e, de alguma forma, modificam o mundo natural. Ele baseia sua reflexão na

afirmação de que tanto o raciocínio, quanto a fabricação de objetos podem ser equiparados como fundamentais à condição humana, mas não são exclusivos a ela. O caráter lúdico dessas condições, seja na abstração do conhecimento ou na concretude da fabricação, estabelece um princípio fundamental para a existência de ambos. É pela importância que concede ao jogo como fundamento das condições de *saber* e *fazer* na vida humana que funda o conceito de *Homo ludens*.

O historiador defende que o jogo antecede a própria cultura e é nele, e por ele, que a civilização surge e se desenvolve. Através de uma perspectiva histórica, Huizinga propõe uma avaliação desse caráter lúdico, intrínseco ao surgimento das sociedades, ao procurar relacionar sua existência com diferentes características da cultura. É necessário delimitar que para essa condição existir, é preciso que algo esteja “em jogo”, que transcenda as necessidades imediatas da vida e confira sentido à atividade. Não se trata, única e tão somente de uma operação determinada por funções biológicas (Duflo, 1999). Huizinga (2019) se opõe totalmente à ideia de que o jogo possa ser apenas *descarga de energia vital* ou *instinto de imitação* (Schlegel, 2016). Ao mesmo tempo, distancia-se da ideia, presente em fragmentos antropológicos, de que esse é apenas uma preparação do jovem para a seriedade da vida adulta. O que traz como possibilidade inerente é o fato de que existe alguma base para essas atividades, tal como Bourdieu diz do jogo social, que direciona um *desejo* em competir e dominar. Percebemos, e pontuaremos nesta sessão, aproximações com a ideia do jogo social em Bourdieu.

O jogo precisa estar ligado a algo que não seja ele mesmo. Não é apenas o fato de ganhar, mas é o fato de ascender, mesmo que de maneira imaginária, sobre o outro. O objetivo dessa atividade se encontra ligada ao sentido que o jogador lhe confere, ao ponto de, em muitos casos, o *prêmio* ser apenas fator secundário. Refletimos e trouxemos a perspectiva de que os agentes competem nos campos sociais por acumulação de capital, mas não necessariamente esse capital é a finalidade em si, mas sim, a dominação – enquanto capital simbólico – que ela permite exercer. Algum tipo de *excitação* deve estar presente, portanto, nessa competição e no ato de superar as habilidades de outra pessoa ou grupo. Algo que não é exclusivo do ser humano, visto que, para seu próprio desenvolvimento, outros animais também reproduzem eventos de suas vidas de forma lúdica. Nesse caso, não podemos afirmar que o jogo existe apenas na condição de racionalidade. O que, para Huizinga (2019), é a “confirmação permanente da natureza supralógica da condição humana” (p.4).

Como observou esse autor, em concordância com Aristóteles (2001) e Bergson (2018),

essa excitação pode se manifestar em forma de *riso*. Não por ordem do acaso que uma das primeiras tentativas de definir o que é inerente à condição humana tenha vindo da ideia de *animal ridens* na teoria de Aristóteles (2001 *apud* Huizinga, 2019), em que esse autor observou que a possibilidade dessa expressão é justamente o que caracteriza e distingue o homem. O *cômico* pode ser condição para que a atividade exista, mas ela não é condição dada, visto que jogo e seriedade quase se fundem. Não bastaria apenas que conseguíssemos racionalizar a condição da existência do jogo com objetivo específico⁴⁶, mas seria necessário compreendê-lo em sua forma significativa, isto é, na imaginação da realidade que ele permite, transformando o que é vivido em cadeias de imagens que podem, através da atividade lúdica, serem reinterpretadas e revividas, e experienciadas, inclusive, com efeito jocoso.

Na descrição de Huizinga (2019), essas imagens podem exercer um efeito de *ilusão*. Mesmo que o objetivo do jogo esteja ligado a um prêmio concretamente determinado – como um troféu, por exemplo – são as representações concedidas a ele que geram o sentido e o desejo para que os participantes se lancem à competição. Desse modo, é fundamental determinarmos que, seja por condecoração ou reconhecimento, “algo está *em jogo* (de *inlusio*⁴⁷, *illudere* ou *inludere*)” (Huizinga, 2019, p.14), o qual vai além de um simples ganho concreto ou material. É a partir dessa afirmação que Bourdieu empresta o conceito do historiador holandês para compreender o agente imerso em suas disputas cotidianas, pois as representações simbólicas criadas coletivamente geram a *ilusão* de que o agente é detentor das suas próprias demandas e expectativas.

Na vida adulta – *habitus secundário* – é possível que a inerência do prazer provocado pelo jogo seja deslocado e substituído por outras formações simbólicas, em que o desejo por dominar e subjugar se transforme em uma *necessidade*. Essa atividade exerce fascínio e cativa, mas gera angústia porque sempre exerce alguma tensão, devido à incerteza do seu resultado. Carrega consigo a dúvida quanto ao se “dará certo” (Huizinga, 2019, p. 61). Nas suas formas mais elevadas, isto é, no *jogo enquanto manifestação social*⁴⁸, os que estão presentes na disputa lutam por alguma forma de acúmulo de poder, ou procuram constituir a representação de algo que lhe permita ascender socialmente. Muitas vezes, isso lhes aparece como a única possibilidade – necessidade – de sentido para a vida. Como os fins jamais são

⁴⁶ Principal crítica de Huizinga à *teoria dos jogos* de Von Neumann.

⁴⁷ Essa afirmação será fundamental para a construção do conceito de *illusio* na obra de Bourdieu. Abordaremos essa questão de maneira mais aprofundada nos capítulos 3 e 4.

⁴⁸ Acreditamos que esse é o ponto de onde Bourdieu retirou a sua ideia de jogo social. Em concordância com Huizinga, ele entendeu a dinâmica dos campos como sendo regulada por regras e objetivos que fazem com que os agentes lutem pela obtenção de prêmios e honrarias. Os princípios dessa competição, por assim dizer, estão em conformidade com as descrições de Huizinga nas mais diferentes formas de jogo.

totalmente previsíveis, o *sofrimento* é um fator constante.

Quase sempre, a criança – *habitus primário* – costuma agir dentro da perspectiva fundamentalmente representativa, na qual o jogo se expressa como a possibilidade de algo fantástico: seja mais nobre, mais belo ou perigoso do que costumeiramente é. A imaginação e performance nada mais são, para ela, que a realização daquilo que fora manifestado no imaginário, em figuras conhecidas de seu cotidiano. Avançaremos, ao longo desse trabalho, no sentido de compreender aquilo que Bourdieu chamou de *illusio originária*, em acordo com outro termo que ele cunhou: o de *habitus primário*. Nesses casos, far-se-á necessário que a representação de papéis que a criança atua nos primeiros contextos da vida (família e escolar) sejam percebidas, também, como formas elaboradas de jogo, na medida que ajustam suas disposições às expectativas dos contextos inseridos.

Alguns autores, anteriores a Bourdieu e Huizinga, fizeram a afirmação de que a vida em sociedade, seja na fase infantil ou adulta, se configura a partir de uma lógica lúdica. Platão (2017) menciona que *a vida deve ser vivida como um jogo* e, nesse momento de sua obra, faz relações com as representações das manifestações do sagrado e seus rituais. É nesse ponto que se tem uma alusão à ideia de que essas podem ser representações lúdicas de imagens constituídas pelos adultos desde a infância. Huizinga (2019) corrobora com essa ideia ao afirmar que jogo e fluxo vital não se excluem, e os rituais, apesar de sérios, possuem em suas danças, cantorias e interpretação de papéis, um caráter lúdico bastante manifesto. As festas religiosas não acontecem em meio a uma total ilusão, visto que “existe uma consciência subjacente de que as coisas não são reais” (p. 26 e 27). Esse autor afirma que essa consciência existe mas, assim como Bourdieu em sua interpretação do jogo, ela está altamente dominada pela tradição, na via inconsciente, pela não-crítica à imposição do que “é assim que se costuma fazer”.

Um exemplo que tanto Huizinga (2019), quanto Bourdieu (2001) utilizam é o de expor que Malinowski (2018), no *Argonautas do Pacífico Ocidental*, afirma ter notado, entre os indígenas, um espectro de medo que impulsiona o pavor de qualquer repressão, divina ou terrena, que impede qualquer tipo de elaboração por parte daquele submetido à coerção simbólica da tradição. Se não se pode fazer qualquer tipo de questionamento, as regras e finalidades do ritual já estão postas e dadas como pressuposição tacitamente aceita. Nem todo jogo possui caráter recreativo, pois pode ser manifesto como imposição *dóxica* a um grupo. A tradição, em certa medida, exerce um caráter controlador que, mesmo que alguém se sobressaia sobre o outro, é ela que determina quem, de fato, ganha. Em quase todos os casos,

quem “ganha” é justamente aquele (s) que possui o poder simbólico suficiente para falar em nome da tradição. Em resumo, as mais diferentes formas de manifestação social, inclusive nas suas relações com o *sagrado e o profano* (Eliade, 2018), “desaparecem [enquanto] a distinção entre a crença e o faz de conta” (Huizinga, 2019, p. 30). A crença, no caso, é a incorporação do “faz de conta”, na medida que aquele que atua em relação à sua crença, se torna ela própria.

Quando uma certa forma de religião aceita uma identidade sagrada entre duas coisas de natureza diferente, como um ser humano e um animal, não podemos definir corretamente essa relação como uma “ligação simbólica”, no sentido em que a entendemos. A identidade e unidade essencial de ambos é muito mais profunda do que a relação entre uma substância e sua imagem simbólica. [...] Um se tornou o outro (Huizinga, 2019, p. 30).

Não é no sentido da simples atribuição de sentido pela linguagem que a crença atua enquanto disposição da prática. Assim como em Bourdieu (2002a), ela foge à simples reprodução cognoscente do contexto social. Não obstante, Bourdieu abandona o conceito de *interesse* do agente em participar do jogo social, uma vez que essa ideia dá a impressão de que esse passa por uma via do *querer* – ou não – participar. A questão que aqui está em pauta é a de que fazer parte do jogo social, ser seduzido por ele, e sentir seus efeitos, não acontece como mera reprodução de uma escolha racional e pré-determinada pela consciência. De forma concisa, o discorrer dessas questões com o apoio de conceitos como *lúdico* – tendo como campo etimológico comum a palavra *ilusão* – faz com que, tanto Huizinga quanto Bourdieu, não limitem o jogar à escolha tão puramente elaborada. É dessa maneira que ambos – mesmo que Bourdieu a tenha condensado na ideia de *illusio* – entendem que a palavra em latim *ludus* cobre todo o terreno do jogo⁴⁹ (Huizinga, 2019,). “*Ludus* abrange os jogos infantis, a recreação, as competições, as representações litúrgicas e teatrais e os jogos de azar” (p. 45).

Bourdieu (2004a) menciona variações da sua ideia de *illusio*, tal como a que chamou de *collusio*. Temos uma pista do que o sociólogo estava a mencionar no trecho em que Huizinga (2019) descreve:

Os compostos *alludo*, *colludo*, *lludo*, apontam todos na direção do irreal, do ilusório. Essa base semântica está oculta em *ludi*, no sentido dos grandes jogos públicos que desempenhavam um papel tão importante na vida romana, ou estão no sentido de ‘escolas’. No primeiro caso, o ponto de partida semântico é a competição; no

⁴⁹ Huizinga (2019) salienta que os romanos utilizavam com bastante frequência a palavra *jocari*, ou *jocus*, mas que essas tinham um caráter de expressar atividades que traziam alguma forma de prazer através do riso, do humor. Não dizia respeito às mais diversas formas de jogo.

segundo, é provavelmente a ‘prática’ (Huizinga, 2019, p. 45).

Tal passagem não poderia descrever de maneira mais aproximada aquilo que Bourdieu, posteriormente, procurou aplicar à sua teoria. O *ludi* concede a base para duas das principais preocupações desse autor: a competição – em seu caráter de acúmulo de capitais e, por conseguinte, de dominação – e a prática, pensada enquanto sentido dialético de reprodução das representações imaginárias enquanto ato no mundo social. Essa reprodução da prática, em situações de comportamentos constantes que são transmitidos pela tradição, faz com que, conforme constatou Huizinga, algo se inicie como jogo e se transforme, outrora, em algo que contribui para a modelação da cultura. Contudo, “não queremos com isso dizer que o jogo se transforma em cultura, e sim que em suas fases mais primitivas a cultura possui um caráter lúdico” (Huizinga, 2019, p. 59). Dessa maneira, na visão desse autor, as competições precedem a cultura, e não são frutos dela, como se costumava achar.

Para quê, então, serviria o jogo senão para a finalidade de *ganhar*? Para demonstrar superioridade em algo? Aquele que ganha, não apenas recebe um prêmio qualquer, mas, com isso, ganha estimas, honrarias e benefícios – capital social e simbólico – do grupo ao qual o vencedor pertence. Se fizermos um paralelo com a teoria bourdieusiana, perceberemos que, a partir desse princípio, os campos funcionam em uma lógica de jogo, visto que o capital adquirido representa, justamente, as honrarias descritas por Huizinga. No entanto, o autor holandês faz um paralelo ao afirmar que “o instinto agônico, de competição, não é fundamentalmente um desejo de poder ou dominação. O que é primordial é o desejo de exceder os demais, de ser o primeiro a ser festejado por esse fato” (p. 64) e, oras, é justamente esse desejo que abarca a dominação, mesmo que latente, em relação aos demais.

A competição não se estabelece apenas ‘por’ alguma coisa, mas também ‘em’ e ‘com’ alguma coisa. Os homens entram em competição para serem os primeiros em força ou destreza, em conhecimento ou riqueza, em esplendor, generosidade, ascendência nobre, ou no número de sua progenitura (Huizinga, 2019, p. 66).

O fator operante do jogo é sempre a *esperança*. Esperança de que se possa ascender e angariar os frutos da vitória, outrora, idealizada. Qual outro fator se faria possível, senão esse, para que um agente se lance a toda e qualquer disputa nos campos sociais? Aquele que está a competir deve ter a expectativa de que pode, em algum momento, reproduzir aquilo que lhe fora imposto anteriormente. Embora a finalidade do jogo, na sua manifestação social, seja a

obtenção de algum tipo de ascensão no grupo, os ideais do que se deve ser alcançado variam de cultura para cultura, de tempo para tempo e, para Bourdieu, de campo para campo. Como exemplo, Huizinga (2019) nos mostra que nas sociedades primitivas a *honra* e a *virtude*⁵⁰ não advém – ao contrário dos dogmas religiosos – do ideal abstrato de perfeição moral medido pelos mandamentos de um poder divino e onisciente. A própria possibilidade de se considerar alguém virtuoso, depende do significado dado pelas convenções idiossincráticas de cada meio e de cada sociedade. Portanto, o julgamento e a distinção social não são fruto somente da avaliação individual e imparcial dos indivíduos. Eles dependem, entre outras coisas, dos critérios interpretativos adotados pelas práticas linguísticas e valorativas dos grupos.

O ideal de ascensão compreende que a honra só pode existir quando publicamente reconhecida. Esse reconhecimento, muitas vezes, só é obtido por alguma coerção, em que se admita a imposição da força. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2001) descrevia que os “homens aspiram à honra para se convencerem de seu próprio valor, de sua virtude. Aspiram a ser honrados por seu próprio valor por aqueles que têm a capacidade de julgar” (p. 17). As expressões de reconhecimento – virtude e honra – dependem, portanto, de como a sociedade “evolui”, para usar o termo empregado pelo próprio Huizinga (2019, p. 82), alternando apenas o significado de um tempo histórico para outro.

Huizinga influenciou Bourdieu no desenvolvimento do seu conceito de *jogo social*. Nas *Razões Práticas* fora citado como importante referência para a concepção também da *illusio*, como veremos mais adiante⁵¹.

2.3. O Jogo na teoria de Pierre Bourdieu

Abordaremos essa questão a partir de uma reflexão que o próprio Bourdieu (2004c) faz: como as condutas dos agentes podem ser regradas quando elas nem sempre são fruto da própria imposição da regra? As estruturas sociais exercem um fator tão determinante no interesse do agente em participar dos jogos as quais se inserem em sua trajetória? Vimos algumas ideias primordiais desse autor que nos ajudam a pensar o problema em questão e pontuarmos a conciliação entre as estruturas objetivas e as ações individuais.

Para respondê-la precisamos retornar ao principal conceito da obra de Bourdieu. O

⁵⁰ A palavra virtude advém do latim *virtus*, que dá a ideia de masculinidade ou virilidade, como sinônimos daquilo que significa *coragem* e, em última instância, de maior probabilidade de vitória (Huizinga, 2019, p. 82).

⁵¹ Cap. 3.

habitus não é uma instância que apenas internaliza o que há de coercitivo nos campos, pelo contrário, as inclinações apresentadas pelo meio não exercem – pelo menos em aparência – qualquer empenho para o convencimento do agente em adequar forçosamente o *habitus* ao campo.

É por esse motivo que Bourdieu (2017) discorre sobre o *habitus* como uma “estrutura estruturante [...] e estruturada” (p. 73). Grenfell (2018) explica que é *estruturada* a partir de nosso passado – família e escola. Ele pode ser considerado *estruturante* porque molda nossas práticas atuais e futuras⁵², e é *estrutura* porque é ordenada sistematicamente e simbolicamente. Essa estrutura é, então, ordenada pelo que chamou de *disposições*, as quais define como:

em primeiro lugar, o resultado de uma ação organizadora, apresentando, então um sentido muito próximo ao de palavras tais como estrutura; designa, por outro lado, uma maneira de ser, um estado habitual (em particular do corpo) e, em particular, uma *predisposição*, uma *tendência*, uma *propensão* ou uma *inclinação* (Bourdieu, 1983a, p. 76).

Aquilo que o campo dispõe e que acaba por gerar essas propensões a determinadas ações acontece de “maneira inconsciente” (Grenfell, 2018, p. 76), a qual será problematizada em outro ponto. Entretanto, podemos adiantar que a construção do *habitus* não é imposta de modo em que o agente consiga *escolher*, independentemente, aquilo que guia suas ações. A ação, ou a prática observável, é demonstrada por Bourdieu na equação apresentada abaixo, na qual *habitus* e capital se relacionam com características individuais e o campo, como instância externa, regula toda a prática:

$$[(\text{habitus})(\text{capital})] + \text{campo} = \text{prática}$$

O autor enuncia, desse modo, que existe uma relação direta entre as disposições internas – o *habitus* – e o volume de capital acumulado, que permite ao agente ocupar uma posição no campo. Percebamos que esse último não se encontra na primeira relação⁵³ pois possui suas disposições próprias para interpelar, e ser interpelado, pelas características individuais. Em última instância, a equação representa a soma das disposições *subjetivas* com as *objetivas*, que têm a prática como resultado.

⁵² Como exemplo: Bourdieu (2004a) fora chamado muitas vezes de “mau gênio” (p. 118) durante a infância e se questiona se as dificuldades que tinha na escola não estavam justamente ligadas a um espectro do inconsciente que lhe atormentava constantemente.

⁵³ Entre colchetes na equação.

Nossa pretensão, ao mencionar novamente os principais conceitos de Bourdieu, é de buscar compreender que as imposições da estrutura não acontecem tão somente nas suas imposições de classe, mas acontecem, também, na forma de *interesse*⁵⁴ do agente em angariar capital e, com isso, melhorar a sua posição no campo. Toda essa relação funciona como uma espécie de jogo, em que alguns se adaptam e se desenvolvem mais que outros, de forma a reconhecerem, entre eles, aqueles que estão em posições acima ou abaixo de si mesmos. Nenhum agente se lança nas relações sociais já com conhecimentos pré-estabelecidos porque, em partes, não conhecem de início as expectativas e meios para o reconhecimento que pode ser conquistado. Por isso, a relação do agente com o campo depende de *estratégias* (Bourdieu, 2017) para que esse possa se adequar. O que reforça a ideia de que os agentes não são meros reprodutores do meio, ao possuírem o que chamou de *caráter criativo* (Bourdieu, 2002a, p. 76), no qual o objetivo é maximizar capitais e, por conseguinte, posições. Conscientemente, ou não, o agente se adapta de tantas maneiras a se conformar com o campo que, inclusive, até a sua postura, modo de andar, expressões faciais, isto é, a *hélix corporal*⁵⁵, entram em congruência com a ambição do campo.

Desse modo, o jogo é, em realidade, o *sentido do jogo* (Bourdieu, 2011). Nos debruçaremos sobre essa ideia, pois, a questão central estará justamente ligada à elaboração do que é esse *sentido*, ou do que impulsiona o indivíduo a agir de uma maneira e não de outra(s). Como dito, o que rege essas relações é uma lógica de competição pelos capitais dispostos, de maneira a adquirir reconhecimento e, com isso, dominar as relações que ali se dão. Os recursos são, evidentemente, desiguais (Bourdieu, 2017), visto que os competidores lidam com a escassez, seja econômica, de disposições culturais e, por conseguinte, de ordem simbólica, com a esperança de ascensão. O conceito, então, é aplicado por Bourdieu em diferentes contextos, visto que o jogo, nas suas observações, se apresentava tanto nas sociedades mais tradicionais, como a sociedade *Cabila*, na Argélia (Bourdieu, 2002b), quanto nas sociedades contemporâneas ocidentais⁵⁶. Compreende-se, sobretudo, que as mais diferentes sociedades possuem suas mais distintas formas de jogo, uma vez que os capitais disponíveis estarão, de uma sociedade para a outra, dispostos para a competição entre os seus agentes nas suas formas específicas. Cada sociedade, mediada pela cultura, estabelece seus princípios fundamentais de reconhecimento, no entanto, mesmo que atravessada e

⁵⁴ Veremos, mais adiante, que Bourdieu (2011) abandona esse conceito pelo de *Illusio* ou *Libido*.

⁵⁵ Abordaremos melhor essa questão no capítulo 4.3.

⁵⁶ Vários exemplos dessa competição já foram mencionados a partir da visão de Bourdieu. Na sociedade francesa, esse autor denunciou diversas contradições advindas dessas disputas, no ambiente escolar, acadêmico, econômico, artístico, e tantos outros.

influenciada por isso, essa mesma constitui diversos campos, nos quais outros capitais e outras formas de dominação tendem a surgir.

Podemos, dessa forma, afirmar que o jogo é estrutura inerente à formação das relações sociais, nos mais diferentes contextos, devido a essa busca do agente por se sentir importante, *desejado*, o que se dará de maneira *estruturante* nas ações e relações sociais. No caso, o *sentido do jogo* é aquele dado enquanto forma vital – mesmo que simbólica – no âmbito das esferas de lutas (Bourdieu, 2011). Em última instância é ao desejar sair da posição de submissão, de dominado para dominante, que se encontra o cerne dessas relações. O *sentido em si* da ação, e os (*habitus*) mais bem ajustados poderão, então, pleitear as gratificações concedidas pelos jogos.

O *habitus* se adequa às disposições do campo, configurado enquanto jogo, mas de maneira alguma isso acontece pelo uso de uma lógica estritamente racional e com cálculos precisos dos efeitos prováveis das ações que visam uma espécie de *vitória*.

As ações sociais levadas a cabo pelos agentes no mundo social e em seus espaços específicos não significam, contudo, que eles realizem cálculos e se orientem com base numa lógica racional, ainda que este tipo de lógica também integre as lógicas da ação. O sentido do jogo, ou a habilidade de se mover e jogar no espaço social deve ser considerado, em primeiro lugar, como sentido prático, um modo de conhecimento *pré-reflexivo* das formas de conduta que é internalizado pelos agentes e tende a funcionar como se fosse um instinto natural ou dom. (Catani *et al.*, 2017, p. 241).

Portanto, segundo Catani *et al.* (2017), os processos que permitem aos agentes se socializarem – as regras e convenções sociais, a introjeção dos códigos linguísticos e a aprendizagem constante que naturaliza e torna evidente aquilo que “deve ser feito” (p. 242) – são os elementos que dão base para criar isso que Bourdieu (2011) chamou de *sentido*. Alguns dos campos já estão marcados pela construção histórico-social da cultura no qual o agente está inserido, embora alguns deles dependam da apresentação familiar, ou coesão familiar, em alguma medida, para que o agente, desde criança, comece a introjetar a lógica e as possibilidades de premiação presentes nas possibilidades relativas.

Em última instância, para Bourdieu (2017), o *habitus* se adequa às relações que são postas e impostas e representa o próprio jogo incorporado em forma de verdade e clareza para aquele que joga. O sentido do jogo, sobretudo, está presente na possibilidade de previsão acerca dos resultados possíveis – em contraponto à teoria dos jogos, de Von Neumann e Morgenstern (1944) – e na expectativa de que essa competição possa levar o agente a uma

constatação da sua própria posição e de onde almeja chegar. Os símbolos dessa expectativa estão representados por outros agentes que conseguiram angariar os capitais necessários para a dominação simbólica e que, então, respresentam aquilo que o dominado deseja alcançar e reproduzir. Não são as *regras* (*nomos*) que, necessariamente, fundam o jogo e o interesse nele, mas as *regularidades*, isto é, a compreensão de que em todos os campos o jogo está sendo jogado com objetivos, na sua questão simbólica, idênticos de uns para os outros. Em outras palavras:

Pode-se falar de jogo para dizer que um conjunto de pessoas participa de uma atividade regrada, uma atividade que, sem ser necessariamente produto da obediência à regra, *obedece a certas regularidades*. [Porém, é necessário] que se distinga claramente *regra* de *regularidade*. O jogo social é regrado, ele é lugar de regularidades (Bourdieu, 2004c, p. 83 *apud* Grenfell, 2018, p. 80).

Portanto, existe uma lógica que funciona como um fundamento *dóxico* para que todos os campos atuem igual a um jogo. Existem regularidades inerentes a todos eles, mesmo que cada um produza suas próprias regras. Dentre essas regularidades estão: as *classes sociais* são aquelas que regulam o que é permitido e passível de condecoração e consagração em um jogo; e deve existir uma *crença* – que se liga à *illusio* – nas regras e premiações do jogo, necessária para fazer com que os dominados aceitem as condições que lhes são impostas. Mesmo que estejam distantes de uma posição em que são privilegiados, os agentes precisam acreditar que os jogos “valem a pena” de serem jogados.

2.4. As Classes Sociais e a Crença no Jogo

Na relação que abordamos anteriormente acerca das estruturas objetivas e subjetivas, pensamos ser necessário que discorramos sobre os temas de *classe* e *crença*, visto que parecem representar de forma satisfatória a fronteira entre essas estruturas. Nesse ponto, já adiantamos, Bourdieu não se afastou muito do que já era pensado nos clássicos da sociologia. Wacquant (*In* Bourdieu, 2013), na introdução do artigo escrito por Bourdieu, intitulado *Capital Simbólico e Classes Sociais*, diz que quando o autor aborda a questão das classes e da crença, ele não se distancia do materialismo sensível de Marx, dos escritos sobre a classificação de Durkheim – posteriormente, ampliado por Cassirer – e da análise sobre a

hierarquia da honra de Weber.

Precisamos mencionar que no artigo supracitado Bourdieu (2013) estabelece que os agentes possuem dois tipos distintos de propriedade, uma delas começando pelo próprio corpo, que representa algo de material no mundo físico, e outro de propriedades que são construídas nas relações com outros sujeitos, isso é, nas trocas simbólicas entre eles. No primeiro caso existem indicadores objetivos para expressar o volume de capital dessa propriedade, seja de bens materiais, atributos corpóreos ou outros. O segundo acontece de maneira mais difícil de ser detectada, visto que é necessária certa habilidade de decifrar as significações lançadas nas relações. A primeira, portanto, visa compreender uma *realidade objetiva* que determina leis compreensíveis pelas operações cognitivas, enquanto que a segunda trabalha com as representações (Bourdieu, 2013, p. 106). Para elaborar melhor, podemos dizer que:

Os objetivistas, que admitem a existência de uma ‘realidade’ social ‘independente das consciências e das vontades individuais’, fundam as construções da ciência, de maneira bastante lógica, sobre uma ruptura com as representações comuns do mundo social (as ‘preensões durkheimianas’); os subjetivistas, que reduzem a realidade social à representação que dela fazem os agentes, tomam por objeto, de maneira bastante lógica, o conhecimento primeiro do mundo social: simples “relatório de relatórios”, como diz Garfinkel, essa “ciência” que tem por objeto outra “ciência”, aquela que os agentes mobilizam em sua prática, limitam-se a registrar os registros de um mundo social que seria apenas, no limite, o produto de estruturas mentais, ou seja, linguísticas (Bourdieu, 2013, p. 106 e 107).

Logo adiante, o autor afirma que a ciência social não pode ser reduzida a um simples apanhado de estatísticas acerca das distribuições de capital – em crítica ao método durkheimiano – em determinadas sociedades, mas que os agentes são capazes de reconhecer a existência de classes distintas mesmo que elas não se apresentem de maneira clara e objetiva para eles. Nesse ponto, Bourdieu se aproxima de Weber (2004) por acreditar que ambas as estruturas não são excludentes, mas complementares, ao apontar que o distanciamento material entre as classes é determinante na subjetividade das representações atribuídas. As classes funcionam como fronteiras objetivamente inscritas, mas que classificam coletivamente as *distinções* que serão internalizadas de forma individual, ao ponto que pareçam *naturais* (Bourdieu, 2001) ao agente. Isso é o mesmo que dizer que as classificações subjetivas se fundam nas categorias objetificadas pelos campos, ao ponto de, nessa relação, não se notar que as próprias fundações de seus maneirismos - como se comportar, se vestir, andar e etc – se fundam nas próprias distinções pré-estabelecidas pelas categorizações objetivas, pois:

medindo-se grosseiramente o desejo de realização pelas chances de implementá-lo, o grau de satisfação íntima ao alcance dos diferentes agentes depende muito menos do que se poderia acreditar de seu poder efetivo enquanto capacidade abstrata e universal de satisfazer necessidades e desejos abstratamente definidos por um agente qualquer; depende muito mais do grau em que o modo de funcionamento do mundo social ou do campo no qual estão inseridos favorece o desabrochar de seu *habitus* (Bourdieu, 2001, p. 183).

É nesse âmbito que as classes e a crença parecem se fundir. Para Bourdieu (2013; 2017) as classes sociais estabelecem fluxos contínuos de representações continuamente revogáveis em que, muitas vezes, as lutas com outras classes se dão a partir da luta de classificações⁵⁷. Não bastaria que assumíssemos as diferenças de posições em diferentes classes apenas como fatores da acumulação de quantidades de capitais totalmente monetizáveis, mas a partir da possibilidade de distinguirmos aquilo que deve ser assimilado ou dissimulado da esfera que representa veredito de pertencimento à mesma classe. Não seria possível, nas palavras de Georges Duby⁵⁸ (*apud* Bourdieu, 2013), *esbanjar* algo se, para isso, não existisse uma obrigação de parecer com alguma coisa, ou uma necessidade de desclassificar aquilo que é distante de sua realidade. É por essa via que podemos compreender que o capital social – as honrarias, títulos recebidos, e rede de influências – só pode ser concedido àqueles que são assimilados como parte da mesma classe dos que concedem os títulos – a exemplo da nobreza inglesa, que procurava, até o séc XVIII, se ditanciar da burguesia emergente através das titulações que auto-concediam. A *crença* na validade dessas atribuições, por parte tanto dos dominantes quanto dos dominados é justamente o que permite a transferência do capital social ao capital simbólico, de esnobar ou ser esnobado pelas classificações. Ela funciona como um *processo mágico* de interiorização e, por conseguinte, de reconhecimento dos valores sociais (Catani *et al.*, 2017).

O uso da noção de crença passa por um desejo do autor de provocar e sensibilizar o olhar do observador social sobre o caráter arbitrário e sagrado do universo simbólico das sociedades. De caráter naturalizado, as crenças são sempre coletivas e sempre produtos de construções que remetem a um jogo de forças entre agentes ou grupos sociais diferentemente posicionados na estrutura social. Derivam do conhecimento de uma “verdade”, de seu conhecimento e reconhecimento social e individual, que se realiza como uma segunda natureza. As crenças se orientam no pano de fundo que orientam as condutas, os pensamentos, um conjunto de disposições éticas e estéticas

⁵⁷ Um exemplo é a diferenciação entre a classe dos professores e a dos alunos de determinadas instituições. Poderíamos procurar elencar as diferenças através de dados quantitativos que justificassem o distanciamento entre as classes, tais como: a quantidade de diplomas, número de aulas dadas e etc. No entanto, as distinções entre classes se dão, muitas vezes, nas classificações já pré-estabelecidas nos campos enquanto significações impostas na forma de *ordem social*, isto é, de uma condição imposta por fatores objetivos, mas que dizem respeito a uma questão simbólica.

⁵⁸ Citado por Bourdieu, em *Capital Simbólico e Classes Sociais*, como exemplificação dessa questão.

que alimentam o sentido prático das ações individuais (Catani *et al.*, 2017, p. 135).

Em outras palavras, a crença ocorre quando a relação dialética entre as estruturas mentais e sociais não é tão manifesta, ou facilmente percebida. Catani *et al.* (2017) afirmam que Bourdieu vai além da percepção da crença na esfera religiosa, ao levar essa concepção à compreensão acerca da sensação de pertencimento que o agente incorpora ao ter contato com aquilo que ele compreende como *classes distintas das demais*. A crença passa pela sensação de se sentir “seleto” e “único”, mesmo que em dependência de um grupo que possa afirmar e legitimar essa sensação. Ela está presente em qualquer esquema de formação do sentido de grupo, da forma mais *incorporada* e (transformada em) *naturalizada* possível. São percebidos como “atributos inatos de uma distinção natural” (Bourdieu, 2013, p. 112). Ao ser naturalizada, *dóxica*, ela representa a principal forma de dominação simbólica, visto que o capital simbólico de uma classe estará distante de ser questionado. Vejamos que:

O capital simbólico dos que dominam a ‘alta sociedade’ [...] não depende apenas dos desprezos ou das recusas, das diferenças ou dos ardores, dos signos de reconhecimento ou dos testemunhos de descrédito, das marcas de respeito ou de desprezo, de todo o jogo, enfim dos julgamentos recíprocos. Ele é a forma sublimada de que se revestem realidades tão claramente objetivas como aquelas registradas pela física social, castelos ou terras, títulos de propriedade, de nobreza ou de ensino superior, assim que são transfigurados pela *percepção encantada*, mistificada e cúmplice. [...] O valor social, crédito ou descrédito, reputação ou prestígio, respeitabilidade ou honorabilidade, não é o produto das representações que os agentes realizam ou fazem de si, e o ser social não é meramente um ser percebido (Bourdieu, 2013, p. 110 e 111).

Em sequência, podemos citar o trecho das *Meditações Pascalianas*, no qual Bourdieu (2001) afirma que o “agente nunca é por inteiro o sujeito de suas práticas: por meio das disposições e da *crença*, que estão na raiz do envolvimento no jogo, [pois] quaisquer pressupostos constitutivos da axiomática prática do campo se introduzem até nas intenções aparentemente mais lúcidas.” (Bourdieu, 2001, p. 169). O campo molda as expectativas de reconhecimento, que por sua vez classificam os agentes em classes. Os agentes reproduzem as crenças compartilhadas, mesmo que *desconheçam* as diferenças através da *ordem social* (*Idem*), imposta não somente por meio de ordenações conscientes, mas de maneira tácita, ao ser internalizada como natural e cristalizada na linguagem, nos estilos de vida e nas maneiras.

Essa ordem social é aquilo que Bourdieu (2017) chamou de condição pré-reflexiva de *pressuposições*, em que os jogos e os objetivos propostos já se encontram fundados na relação

entre as estruturas objetivas e as categorias de percepção que constituem aquilo que Husserl chamou de *protodoxa* (Arias Muñoz, 1982), isto é, uma forma de “percepção automática do mundo social como mundo natural” (Bourdieu, 2013, p. 113). Da visão de que parte do mundo social existe da maneira que *é*, pelo desconhecimento dos antepostos imputados pela história, é que se funda a *crença* ao permitir ter relação com o que há de mais intransponível nos valores sociais, a *doxa*. A crença é, em si, o desconhecimento do crédito conferido a determinados objetos a partir de percepções coletivas que transformam seus objetos sociais em objetos da *natureza*. Ela diz das distinções que estão arraigadas de maneira tão estruturante que, inclusive a linguagem é objetivada, tendo como efeito as manifestações de reconhecimentos às posições sociais de classe, e autoriza, de maneira *inconsciente*, todo e qualquer capital simbólico implicitamente consagrado.

Em suma, conforme dizem Catani *et al.* (2017), a “crença é base fundamental para a compreensão dos processos de construção do social, sendo importante instrumental para perscrutar o *universo inconsciente das ações individuais e coletivas*” (p. 135, grifo nosso). Apesar de se afastar da crença apenas como produto da fé religiosa, Bourdieu (2001) diz que essa compõe “toda uma série de mecanismos sociais [que] tendem a assegurar o ajustamento das disposições às posições, oferecendo por seu intermédio, aos que deles se beneficiam, uma experiência encantada (ou mistificada) do mundo social” (p. 180). É somente dessa maneira que o jogo pode ocorrer, pois ele acontece de forma classificada, acreditada e distinta. Não é somente um fenômeno de regras pré-estabelecidas no campo, pois depende da crença nas leis, objetivos e na esperança de ascensão compartilhada. Os próprios *desejos* do agente são introjetados, parecendo ser algo natural. Nas palavras do próprio Bourdieu (2001), é preciso que o jogo seja justo e que, de alguma maneira, o agente se sinta especial e distinto dos demais, pois só assim ele crê na possibilidade de superar a competição.

2.5. O Campo enquanto Jogo de Linguagem

Bourdieu concebe clara articulação entre a formação dos campos e os códigos linguísticos que se tornam próprios deles. Como dito na introdução desse capítulo, o autor fora bastante aberto às questões postuladas pelo filósofo Ludwig Wittgenstein (1889-1951) em relação ao papel da linguagem na vida social. Bourdieu (2001) analisa a função que os *jogos de linguagem* podem ter na estrutura perceptiva daqueles que adentram um local de

disputas e o quanto eles são constituintes da *doxa*.

De início, precisamos delimitar o que o filósofo austríaco quis dizer com esse conceito. Segundo Glock (1998), o jogo de linguagem – *Sprachspiel* – é abordado por Wittgenstein a partir da década de 1930. Ele o compara a um jogo de xadrez. Diz que a linguagem cria seus próprios significados e, assim como a peça do jogo, possui regras gerais e específicas – a gramática – que explanam os *lances possíveis*. Em 1932, Wittgenstein (2017) estende o conceito para a linguagem geral. É nesse momento que começa a aproximar e demonstrar a semelhança entre a articulação linguística e o jogo, de modo geral. A linguagem, para ele, é atividade guiada por regras, e as regras gramaticais não determinam o êxito de uma sentença, mas se é correta ou, ao menos, faz algum *sentido*.

A relação feita por Wittgenstein reverbera no que Bourdieu também compreendeu do uso da linguagem enquanto aprendizado de uma prática. Aprendemos a empregar as palavras em contextos que façam sentido ao utilizá-las. Na relação com o xadrez, é possível mover uma peça contra as regras que determinam a legitimidade do lance, no entanto, ao fazer isso, se perde o sentido e a finalidade daquele jogo. O mesmo ocorre com uma palavra, que usada fora do sistema e da relação com outras palavras fica destituída de significado. Os lances dependem, então, do contexto para serem inteligíveis ou não, e as suas diferentes funções não limitam a linguagem a descrições e representações, mas a um jogo em que as palavras só terão sentido nas suas *semelhanças de família* (Wittgenstein, 2017), criando sentido a partir de suas relações.

Nessa linha, nas *Meditações Pascalianas*, Bourdieu (2001) discorre sobre o jogo de linguagem *escolástico*, pertencente à *skholé*⁵⁹. Diz que há um tipo de linguagem específica àqueles que reproduzem o saber no meio intelectual. A predisposição a adquirir e reproduzir os códigos mais bem aceitos socialmente, na perspectiva escolástica, não se inicia tão somente quando o agente adentra os campos de reprodução desses. A imposição de representações linguísticas que distinguem, maximizam e rebaixam, se inicia desde cedo, ainda no ambiente escolar. A escola, ou o que determinou como “*situação escolástica*” (Bourdieu, 2001, p. 24) é a mediação entre o jogar (*paizein*) e o “ser sério” (*spoudazein*), e a possibilidade de se fazerem sérias as disputas lúdicas. O “faz-de-conta” presente em muitos momentos da

⁵⁹ Bourdieu (2001) utiliza a ideia de *skholé* para aquilo que designou como o ócio da profissão acadêmica. Disse que “queria aprofundar a crítica (no sentido de Kant) da razão erudita até ao ponto em que os questionamentos deixam em geral intocados e tentar explicitar os pressupostos inscritos na situação de *skholé*, tempo livre e deliberado das urgências do mundo que torna possível uma relação livre e liberada com tais urgências e com o próprio mundo” (p. 9).

trajetória escolar, permite à criança viver o *mundo do imaginário*, partindo sempre do princípio de “como se” fosse alguma coisa que não é. Isso torna, na visão de Hans Vaihinger (2009), possível que futuramente as crianças possam criar hipóteses científicas, especulações intelectuais, em suma, *mundos possíveis* de contemplação e atuação. O mundo lúdico, então, se apresenta como experimentação mental, e a linguagem passa a agir como objeto de contemplação e de deleite, ao invés de puro instrumento.

Não há “nada mais difícil de apreender do que a disposição escolástica” (Bourdieu, 2001, p. 22), e a *skholé* é difícil de ser compreendida pelo pensamento do dia a dia. Essa disposição só se faz completa quando o agente adentra um campo erudito, que lhe permita reproduzir os seus saberes em comum acordo com a disposição do campo. Embora pareça um contrassenso, a *crença* é parte reinante no universo científico⁶⁰, como forma autômata, *do corpo*, inculcada como *doxa* para não ser questionada. Embora tenha sido consagrado no meio acadêmico, Bourdieu (2001) disse existir o que chamou de *doxa epistêmica*⁶¹, isto é: um conjunto de crenças que faz com que nada seja mais dogmático que ela, pois se baseia em conjunto de validações entre seus pares e “que nem sequer precisam se afirmar sob a forma de um dogma explícito e consciente de si mesmo” (Bourdieu, 2001, p. 25).

Em outro momento, o autor fez críticas ao que chamou de *filósofos da linguagem ordinária*, pois compreendia que alguns defendiam a linguagem como usufruto puramente instrumental. Disse que esses possuem uma disposição escolástica como raiz comum, sem perceberem que estão sendo constantemente levados a acreditar em tautologias por não conseguirem se desfazer da *skholé* que os encarcera. Nesse ponto, é que retoma algumas ideias de Wittgenstein, pois diz que esse autor denuncia “a ilusão segundo a qual compreender uma palavra e aprender seu sentido constitui um processo mental que requer a contemplação de uma ‘ideia’ ou a visada de um conteúdo” (Bourdieu, 2001, p. 43).

O que diz respeito ao mundo social, o processo de diferenciação concerne ao ser, conhecer e reconhecer. A diferenciação imposta por cada campo “produz a diferenciação dos modos de conhecimento do mundo: a cada um dos campos corresponde um ponto de vista fundamental” (Bourdieu, 2001, p. 120) que é capaz de criar seu próprio objeto, e produz o fundamento de existência desse objeto. É como parafrasear Saussure (2012), em que o *ponto*

⁶⁰ Bourdieu (2001) cita a famosa frase de Pascal, no intuito de exemplificar o que está sendo dito: “tem razões que a razão desconhece”.

⁶¹ *Doxa* específica: “pressupostos inseparavelmente cognitivos e avaliativos cuja aceitação é inerente à própria pertinência” (Bourdieu, 2001, p. 122).

de vista cria o objeto, uma vez que a “realidade” é justamente fruto das representações socialmente reconhecidas. Desse modo, “tendemos a substituir o agente atuante pelo *sujeito* reflexivo, o conhecimento prático pelo conhecimento erudito, [...] fronteira por ela instituída entre o mundo ‘em que se pensa’ e o ‘mundo em que se vive’” (Bourdieu, 2001, p. 64). Por isso, Bourdieu defende que no jogo presente nas relações escolásticas, a *crença* nas disposições que o constituem se dão, na sua forma mais basal, enquanto *jogos de linguagem* típicos da *skholé* puramente dita. É nesse sentido que as “tendências do pensamento que pertencem ao ‘jogo de linguagem’ escolástico [...] correm o risco de ocultar a lógica da prática” (Bourdieu, 2001, p. 43).

Com base nisso, Bourdieu aproxima a sua teoria dos campos à ideia de *formas de vida* de Wittgenstein:

Pelo fato de que cada campo como ‘forma de vida’ é o lugar de um ‘jogo de linguagem’ que dá acesso a aspectos diferentes da realidade, poder-se-ia indagar sobre a existência de uma racionalidade geral, transcendente às diferenças regionais e, por mais intensa que possa ser a nostalgia da reunificação, sem dúvida é preciso renunciar, à maneira de Wittgenstein, a buscar algo assemelhado a uma linguagem de todas as linguagens (Bourdieu, 2001, p. 120).

O que Bourdieu defende é que cada um dos campos gera modos distintos de visão e divisão, uma vez que esses princípios se relacionam com a legalidade, ou reconhecimento legitimado, de forma que até a linguagem é idiossincrática. Alguns desses locais de disputas terão a dimensão simbólica como fundamento de separação entre as classes de domínio⁶². Como exemplo, o *jogo de linguagem* denominado filosófico só pode ser explicado como “forma de vida” ao passo em que elabora estruturas de pensamento que “são sempre dependentes, em certa medida, das estruturas de seu campo” (Bourdieu, 2001, p. 120) e, portanto da história constitutiva desse campo. É nesse sentido que Bourdieu defende a existência do que chamou de *inconsciente epistêmico* (*Ibidem*, p. 121), o qual se confunde com a própria história do campo, ou a história internalizada a partir de uma linguagem em comum aos membros. Apropriar-se das disposições de um campo é, também, apropriar-se das formas aceitas do *falar de maneira apropriada*, ou de deter certos conhecimentos etimológicos que permitem a apenas alguns compreender o que está sendo dito.

⁶² Encontramos em uma nota de rodapé (Bourdieu, 2002a, p. 43) de *A Dominação Masculina* a relação entre a violência simbólica e a dominação linguística. O autor traz como exemplo os casos relatados por M. Abiodun Goke-Pariola sobre a linguagem na Nigéria, mostrando o desprezo que as pessoas que vivem nesse país têm por tudo que é indígena, desprezo esse que é explícito na própria língua, recusada a ser ensinada nas escolas, escolhendo, em verdade, reproduzir até mesmo através do sotaque, a linguagem dos colonizadores ingleses.

A questão, então, se coloca no sentido de pensarmos em como a apropriação desses *jogos de linguagem* permite a angariação de capital simbólico. Ao passo que, concomitantemente, a reprodução de formas linguísticas aceitas em relações específicas permite a efetuação do *poder simbólico*, aparentemente invisível àqueles que estão sujeitos a esse poder (Bourdieu, 1998). Os *jogos de linguagem* se configuraram nas possibilidades de comparação, da aproximação ou das semelhanças que geram possibilidades de construções linguísticas do discurso em si (Wittgenstein, 2017). Eles são, portanto, jogos que permitem a classificação e, por conseguinte, a desclassificação a partir de sua própria constituição.

Bourdieu, ao longo de sua obra, menciona por diversas vezes autores no âmbito da filosofia da linguagem, no intuito de compreender algumas das predisposições do *habitus* no que tange a obtenção das formas simbólicas. O autor chega a mencionar que Wittgenstein fora “o filósofo que me foi mais útil nos momentos difíceis. É uma espécie de salvador para os períodos de grande angústia intelectual: quando se trata de questionar coisas tão evidentes como 'obedecer a uma regra'. Ou quando se trata de dizer coisas tão simples (e, ao mesmo tempo, quase inefáveis) como praticar uma prática” (Bourdieu, 2004c, p. 21).

Acreditamos que Bourdieu retomava Wittgenstein justamente por também compreender que a linguagem possui cunho social no seu estado criativo, e que só terá aceitabilidade e fundamentação compartilhada através das práticas sociais, pois é apenas dessa maneira que ela possui algum sentido (Adamoglu de Oliveira, 2016).

Por isso, ao criticar a disposição escolástica, Bourdieu percebera que todos os campos possuem um *inconsciente epistêmico*, onde a história de cada campo cria a predisposição a usos específicos da linguagem. As articulações de palavras, nas formas mais bem elaboradas, são tentativas de adaptação dos agentes aos jogos das práticas humanas, a partir de uma história que já se enculcou na própria linguagem (Hanks, 2008). Tanto é que as:

práticas de ensino não são importantes para Wittgenstein por conta de um interesse especulativo ingênuo acerca da ‘história hipotética’ das práticas linguísticas resultantes do aprendizado (ele admitia a possibilidade lógica de habilidades linguísticas inatas); importam somente pelo fato de que nos mostram traços distintivos do uso que fazemos das palavras, em *explicações* específicas que desempenham continuamente o papel de padrões de correção (Glock, 1998, p. 226).

Podemos dizer, então, que o que Bourdieu disse ser a *disposição escolástica*, tem como fundamento uma relação linguística entre seus membros que se encontram na conceituação de Wittgenstein (2017) sobre os *jogos de linguagem fictícios*, isso é, aqueles que

não partem das primeiras formas de atribuição de sentido, ao apontar para um determinado objeto e nomeá-lo. Fazem parte desses jogos os *discursos complexos*, nos quais aquilo que não é facilmente mostrado – ou que poderíamos dizer que não se apresentam de forma concreta, como uma cadeira, por exemplo – são demonstrados. É nesse ponto que se encontram os problemas filosóficos para Wittgenstein (1998) pois não se pode apreender pelos sentidos uma representação geral de termos como “verdade”, “benevolência” e etc. Nas *Investigações Filosóficas*, a título de exemplo, Wittgenstein (2017) discorre sobre o caso de dois construtores que estão em meio a uma obra e precisam se comunicar para facilitar a tarefa. Ambos trocam informações sobre objetos concretos, tais como “lajota” e “coluna”⁶³. Esse é, para o autor, o *jogo de linguagem primitivo*, onde todas as palavras centrais da proposição se referem a objetos tateáveis.

Esse exemplo poderia muito bem ter sido construído por Bourdieu ao falar da teoria da prática, pois o aprendizado e as disposições do campo se dão, em quase sua totalidade, nas relações cotidianas entre os agentes. Inclusive a abrangência da possibilidade de articulação dos jogos linguísticos será fruto das possibilidades predominantes dos campos. Muitos poderiam ir contra ao que Wittgenstein (2017) chamou de *a linguagem primitiva*, ou *a toda a linguagem de um povo* (*apud* Glock, 1998), por acharem que somente a *skholé* poderia permitir o desenvolvimento mais complexo da fala, o que não é verdade, pois tanto para Bourdieu, quanto para Wittgenstein, as atividades mais complexas da fala – tais como mentir, formar hipóteses e etc – não se limitam àqueles que usam desses recursos na prática cotidiana, como no caso dos intelectuais.

Sabemos que ambos os autores foram críticos mordazes da ilusão de que o meio acadêmico é o único que representa possibilidade de elaboração de *jogos de linguagem* mais complexos. De alguma maneira, desprezaram o jogo de ascensão na academia ao se colocarem como distantes de algumas discussões que se faziam presentes em suas épocas. Tanto é que Glock (1998) nos diz que “a confusão filosófica se origina de um entrecruzamento de *jogos de linguagem*, isto é, da utilização de palavras de um jogo de linguagem conforme as regras de outro jogo” (p. 228). Os jogos de linguagem fazem parte de formas de vida, pois se encontram imersos nelas (Wittgenstein, 2017). As palavras só possuem significado no *fluxo da vida*.

Conseguir acessar diferentes formas de jogos de linguagem pode contribuir para a

⁶³ Bourdieu (2001) discorre sobre essa questão ao usar as expressões em inglês de *Knowing That e Knowing How*, as quais se ligam ao conhecimento observável de algo e ao manejo técnico de alguma atividade (p. 43).

obtenção de capital simbólico. O domínio das regras e possibilidades linguísticas aumenta a possibilidade de ascensão e, muitas vezes, de dominação e imputação do poder simbólico. Segundo Hanks (2008), é justamente no fato de haver engajamento em uma prática linguística, que os atores sociais se tornam cúmplices das *difusas relações de poder* às quais a linguagem se torna incorporada. Na *Economia das trocas simbólicas*, Bourdieu (1996b) diz que “as línguas só existem em estado prático” (p. 33) pois, segundo ele:

A questão ingênua do poder das palavras está logicamente implicada na supressão inicial da questão acerca dos usos da linguagem e, por conseguinte, das condições sociais de utilização das palavras. Desde o momento em que se passa a tratar a linguagem como objeto autônomo, aceitando a separação radical feita por Saussure entre a linguística interna e a linguística externa, entre a ciência da língua e a ciência dos usos sociais da língua, fica-se condenado a buscar o poder das palavras nas palavras, ou seja, a buscá-lo onde ele não se encontra. Na verdade, a força ilocucionária das expressões (*illocutionary force*) não poderia estar localizada nas próprias palavras, como, por exemplo, os vocábulos ‘performativos’, nas quais tal força estaria indicada, ou melhor, representada, no duplo sentido. Apenas excepcionalmente em situações abstratas e artificiais de experimentação, as trocas simbólicas se reduzem a relações de pura comunicação e o conteúdo informativo da mensagem esgota o conteúdo da comunicação. O poder das palavras é apenas o poder delegado do porta-voz (quer dizer, de maneira indissociável, a matéria de seu discurso e sua maneira de falar) constituem um testemunho, um testemunho entre outros da garantia de delegação de que ele está investido (Bourdieu, 1996b, p. 33).

O discurso em si, ou o que confere alguma autoridade ao discurso, não advém totalmente do conteúdo desse, mas também daquele que o profere (Bourdieu, 2001). Não basta, portanto, que o discurso se faça compreendido ou inteligível, muitas vezes ele nem é, mas é aceito a partir da crença na posição daquele que fala. Há, nesse caso, autoridade e *lugar de fala*. Não é só o que fala, mas quem fala, na personificação do detentor de capital simbólico suficiente para convencer os demais de qualquer coisa. Segundo Hanks (2008), de “um ponto de vista linguístico, o *habitus* corresponde à formação social dos falantes, o que inclui a disposição para determinados tipos de usos linguísticos, para avaliá-los segundo valores socialmente internalizados e para incorporar a expressão ao gesto, à postura e à produção da fala” (p. 42). Estão condenados ao fracasso aqueles que não logram estabelecer a relação entre as propriedades do discurso, as propriedades daquele que o pronuncia e as propriedades da instituição que o autoriza a pronunciá-lo (Bourdieu, 1996b *apud* Alves; Adamoglu de Oliveira, 2017).

É em meio a esse contexto que Bourdieu (1996b) diz existir o *habitus linguístico*, que se constitui na exposição constante a determinados *jogos de linguagem* compartilhados em campos específicos. O *habitus linguístico* é aquele que “confere o saber ao agente social de

como se deve agir em determinadas situações, o saber das ‘regras’ do jogo [...] e o saber interpretar o símbolo, quando a este exposto, porque existe uma indissociabilidade entre *habitus* e seu meio/contexto/campo” (Alves; Adamoglu de Oliveira, 2017, p. 362). São as próprias “atividades linguísticas, estando nelas imersas, que as torna mais importantes que os jogos (de linguagem)” (Glock, 1998, p. 229). Portanto, o *habitus linguístico* é totalmente constituído de capital simbólico pois se autorizará, a partir do uso de uma linguagem legitimada, ao conferir representação genuína (Bourdieu, 1996b). É pelo capital simbólico, portanto, que os jogos de linguagem de alguns campos se darão a partir da possibilidade de reconhecimento de valor daquele que transmite. “A própria linguagem revela sempre, além do que ela diz, a posição social daquele que fala (por vezes diz apenas isso), devido à posição que ocupa – o que Trubetzkoy⁶⁴ chama ‘seu estilo expressivo’ – no sistema desses estilos” (Bourdieu, 2013, p. 112).

A linguagem se enraiza na história social e, por mais evidente que ela pareça, carrega consigo toda a fluidez dada ao sentido atribuído às palavras ao longo dos anos. Ela fundamenta a *doxa* por ser uma das principais necessidades para a vida em convívio, e a torna, na maioria dos casos, incapaz de criar um discurso possível para combater o que é aparentemente natural. As primeiras introjeções simbólicas acontecem a partir do contato com a linguagem e, por isso, ela se encarna de maneira elementar e estruturante no *habitus* e no campo. Conforme ela se complexifica, suas possibilidades de articulação formam aquilo que chamamos de *jogos de linguagem*. Esses constituem a própria estrutura de alguns campos – como no campo filosófico, por exemplo – e servem, muitas vezes, como princípio de desclassificação daqueles que não apreenderam os lances possíveis, necessários para reproduzi-los. Por isso, a linguagem também deve carregar e angariar alguma forma de capital simbólico.

Para Wittgenstein (1998), esses *jogos de linguagem* são inerentes às *formas de vida* e condizem com uma característica criativa essencial da condição humana, a qual visa a criação de sentidos através da familiaridade das palavras. A gramática, outrora vista como a linguagem em si, passa a ser a instância que atua tão somente enquanto regras e limites. É por isso que Bourdieu se apoiou por diversas vezes na teoria do filósofo austríaco, uma vez que ambos compreendiam que o sentido dado à palavra não é um atributo intrínseco à própria palavra. É, em verdade, uma construção múltipla: da relação com outras palavras; do

⁶⁴ Ver TRUBETZKOY, N. *Principles of phonology*, livro que Bourdieu traduziu para o francês para a série “*Le sens commun*”, que dirigia nas Éditions de Minuit.

contexto; e da pessoa que a profere. O que faz com que os *jogos de linguagem* sejam, portanto, um constructo social e possuam uma significação coletiva.

2.6. O Simbólico e a Desclassificação Social

Bourdieu (2002a) entendeu que o *simbólico* é a justa complementação do *real*. Isso pode, inadvertidamente, gerar a confusão de que tudo que diz respeito ao simbólico – capital, poder, violência – não tem *efeitos reais*. “Os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais” (p.17) do ponto de vista simbólico. Essa relação guia, de maneira inconsciente, o dominado à *autodepreciação* e ao *autodesprezo* sistemáticos. Essa violência só pode existir através da adesão que o dominado concede ao dominante, e à dominação, na forma incorporada da relação de dominação, o que torna a relação *natural*, quando os esquemas perceptivos introjetados são aqueles criados pelos dominantes, fazendo com que o ser social seja mero produto. Nesse sentido,

essa construção prática, longe de ser um ato intelectual consciente, livre, deliberado de um sujeito isolado, é, ela própria, resultante de um poder, inscrito duradouramente no corpo dos dominados sob forma de esquemas de percepção e de disposições (a admirar, respeitar, amar etc.) que o tornam sensível a certas manifestações simbólicas de poder (Bourdieu, 2002a, p. 21).

Não se trata, nesse ponto, de uma *filosofia da consciência*, e não é uma questão de consentimento pela persuasão. O efeito da violência simbólica passa por onde Bourdieu (2002a) disse ser a linguagem do *imaginário*, pois é ainda mais “inadequada que a da consciência, dado que tende particularmente a esquecer que o princípio da visão dominante não é uma simples representação mental, uma fantasia” (Bourdieu, 2002a, p. 22), mas é um sistema historicizado, duradouramente inscrito nas coisas e nos corpos. Para Bourdieu, então, só seria possível ter uma ruptura com essa cumplicidade que o efeito simbólico de dominação exerce nos dominados a partir de uma *transformação radical das condições sociais de produção das tendências* que estruturam os esquemas de percepção possíveis para a manutenção e reprodução por parte dos dominados. Essa violência ocorre tão somente através de um ato de reconhecimento e, muitas vezes, de desconhecimento prático, ato que se efetiva aquém da consciência, consolidado por sedução, ameaças, censuras, entre outros.

De Gaulejac (2014), em seu livro *A Neurose de Classe*, sugere que as fobias sociais estejam diretamente ligadas à *desclassificação social*. O não-reconhecimento que rebaixa aquele que não possui o capital necessário é responsável por gerar, no corpo, a insegurança e o estresse reinantes na adesão ao jogo. Segundo ele, “a guerra de lugares tende a substituir a luta de classes” (p. 17), uma vez que o discurso (liberal, religioso), monopólio da classe dominante, substitui o modelo patronal para o auto-gerencial, excluindo os fatores sociais e delegando ao indivíduo dominado toda a angústia pelas mazelas de sua vida. Para esse autor, “qualquer indivíduo que muda de classe social vive um conflito entre sua identidade herdada, original, que lhe é conferida por seu meio familiar” (De Gaulejac, 2014, p. 18). Então, o social, de antemão, consegue criar uma estrutura psíquica vulnerável, que recebe os estímulos do jogo e se castiga enquanto não detentora dos capitais necessários. Os conflitos psicológicos aparecem por conta da *desclassificação social* e esse quadro clínico descreve a sintomatologia daqueles que mudam de posição, ou ascendem em termos de capital simbólico, na estrutura de classe. A título de exemplo, para Fugier (2011), Bourdieu descreve a classe camponesa como uma “classe de objeto” no sentido de que ela é forçada a adquirir sua própria identidade através da objetificação, como operado pelos grupos sociais dominantes. O fazendeiro procura aplicar a si próprio os padrões de percepção dominantes – urbanos, das grandes cidades – e passa a perceber seu próprio corpo como um corpo “*empaysanné*”⁶⁵ (Bourdieu, 2006, p. 85).

Desclassificar seria manter de forma sistemática a dominação ao ponto dos esquemas de percepção se tornarem aplicáveis e reproduzíveis aos dominados, fazendo pensamentos e percepções serem estruturados em conformidade com as mesmas bases que permitem a relação imposta a eles, uma vez que os *atos de conhecimento* se inscrevem, inevitavelmente, em atos de reconhecimento e, por conseguinte, de submissão. Essas relações de dominação possuem algum caráter de objetividade, no sentido de serem percebidas na prática, e na subjetividade, através de esquemas cognitivos que organizam e ajustam a percepção daquilo que é objetivo, mas com efeitos subjetivos. De maneira sucinta, Bourdieu (2002a), ainda no preâmbulo de *A Dominação Masculina*, avalia que a dominação é condição imposta e requer submissão, e que só pode ser efeito de constantes exposições à *violência simbólica*. Essa acontece por meio do que chamou de “vias puramente simbólicas” (p. 1), ligadas ao conhecimento e à comunicação. Muitas vezes, também ao desconhecimento e ao reconhecimento. Esse princípio, o *princípio simbólico*, deve se exercer numa lógica em que

⁶⁵ De difícil tradução para o português, o artigo de Bourdieu (2006) intitulado *O Camponês e seu Corpo*, recebeu a tradução do termo como *camponeizado*.

tanto dominante, quanto dominado, precisam se conhecer e reconhecer mutuamente, enquanto reproduzem as maneiras de pensar, falar ou agir. Precisam transformar constantemente a história em *natureza*, do que é arbitrário para o “natural”.

Como vimos anteriormente, a crença dominante produz integração da própria classe dominante, o que os distingue de outra classe. Integração bastante fictícia que serve como aparato de *desmobilização* das classes dominadas, o que Bourdieu (1998) também chamou de “falsa consciência de classe” (p.10). Dessa forma, não só legitima as distinções, mas deslegitima aquelas que não pertencem a determinada classe, ao ponto de a violência simbólica ser reproduzida, muitas vezes, pelos próprios dominados contra eles mesmos. Esse é um *efeito ideológico*, entendendo, aqui, ideologia como produto coletivamente apropriado (Bourdieu, 2017), que une e separa e que legitima as distinções, inferiorizando o que é produzido pelas classes dominadas como *subcultura*, e distanciando, cada vez mais, do reconhecimento dominante.

Os campos, então, permitem classificar o que é aceito como *alta-cultura* ou *subcultura*. Para Costa (2005) essa é uma das principais contribuições da teoria bourdieusiana, visto que é através dessa ideia que se faz possível designar esferas autônomas de produção simbólica, que se constituem historicamente, e estabelecem os sistemas hierárquicos e de dominação. Wacquant (2013) fala em seu *Poder Simbólico e Fabricação de Grupos*, que a classe dominante representa agrupamento fonte para reconhecimento, conduta e, em última instância, até para a *consciência*. Os agentes se engajam no que lhes é dado através desse domínio, ao visar se transformar naquilo que outros almejam. No âmbito coletivo, portanto, as “classes despontam e vivem através de reconhecimento/falso reconhecimento, isto é, um trabalho constante e diversificado de inculcação e imposição de categorias de percepção que contribuem para formar a realidade social moldando sua representação” (Wacquant 2013, p. 89).

O *habitus* específico, imposto aos novos postulantes como um direito de entrada não é outra coisa senão um modo de pensamento específico (um *eidos*) [...] crença pré-reflexiva no valor indiscutível dos instrumentos de construção e dos objetos assim construídos (*ethos*). [...] Na realidade, em lugar do *habitus* tácita ou explicitamente exigido, o novo postulante deve trazer para o jogo um *habitus* praticamente compatível, ou suficientemente próximo, e acima de tudo maleável e suscetível de ser convertido em *habitus* ajustado, em suma congruente e dócil, ou seja, aberto à possibilidade de uma reestruturação (Bourdieu, 2001, p. 121).

Com tais afirmações, Wacquant (2013) diz que Bourdieu passou da clássica descrição

das estruturas de classe para um mapeamento do que se faz invisível à percepção, do espaço social e do interior das classes, sendo esses palcos de batalhas simbólicas responsáveis por moldar a legitimação, ou deslegitimação, da coletividade. Nesse sentido, então, encontramos nas *Meditações Pascalianas* que o acordo entre ambas as classes funda uma relação *dóxica* de submissão que vincula todos a uma ordem trazida da história ignorada e pré-estabelecida pelos “liames do inconsciente”⁶⁶ (Bourdieu, 2001, p. 215). Nesse sentido, é que a dominação ocorre a partir:

do consentimento (às razões), da coerção mecânica e da submissão voluntária [...] O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua e etc.) se exerce *não na lógica pura das consciências cognoscentes*, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma (Bourdieu, 2002a, p. 18, grifo nosso).

Ao passo que avançarmos, perceberemos que o domínio de grupos está ligado ao que Bourdieu chamou de “*collusio* em meio à *illusio*” (Bourdieu, 2004a, p. 43), pois precisa ser cúmplice do *fantasma coletivo* em que deve se garantir “a cada um dos membros a experiência de uma *exaltação do eu*, princípio de uma solidariedade enraizada na adesão à imagem do grupo como imagem encantada de si” (p.43, grifo nosso). É o pertencer ao grupo, por ritos de passagem ou iniciação, que se pode criar uma *comunidade dos inconscientes* em que o reconhecimento seja mútuo a partir da ordem imposta. Nessa comunidade, o campo e o jogo se mantém “fora da antítese entre sabedoria e loucura, ou das que opõem a verdade e a falsidade, ou o bem e o mal. Embora seja uma atividade não material, não desempenha uma função moral, sendo impossível aplicar-lhe as noções de vício e virtude” (Huizinga, 2019, p. 8).

De Gaulejac (2014) levanta a questão da necessidade⁶⁷ que obriga indivíduos a terem que se adaptar a múltiplos campos sociais. “Os processos de dominação que estavam estruturados principalmente em torno das relações de classe, na sociedade industrial, agravam-se por encontrarem reforçados pelo desenvolvimento da luta de lugares” (p.8). O que potencializa sentimentos relacionados ao se sentir inferior, visto ser idealizada a imagem de

⁶⁶ Bourdieu, mais uma vez, se opõe à tipificação weberiana, ao assumir que o reconhecimento não é ato de pura consciência, mas se alimenta do que fora incorporado e se manifesta em esquemas cognitivos que fundamentam a ação.

⁶⁷ Chamou essa necessidade de um efeito imposto por uma “ditadura do mercado de trabalho” (De Gaulejac, 2014, p. 8).

sucesso proposta socialmente como ideal. Vêm com ele o estresse e a vergonha, pelos conflitos de identidade. Para exemplificar, n’A *Dominação Masculina*, Bourdieu (2002a) diz que a figura feminina, em diversas sociedades, acaba sendo estigmatizada como apenas o contraditório à figura masculina, o negativo do falo, o que a torna *condenada ao não-existir, visto que ela é apenas o inverso* (p. 20). “Fundamenta-se entre o masculino ativo e o feminino passivo, que dirige e organiza uma espécie de desejo, a um reconhecimento erotizado da dominação” (*Ibid* p. 24). Essas atribuições se encarnam nos corpos dos membros pertencentes a essa categoria, fazendo-os reproduzir aquilo que já está imposto no inconsciente epistêmico do campo.

Cabe ressaltar que as questões ditas acima como proposições para a compreensão da violência simbólica são exercida de diversas formas, inclusive nas relações entre o masculino e o feminino, como não sendo operada “na ordem das intenções conscientes” (Bourdieu, 2002a, p.66). É, de alguma maneira, “mesmo em sua triunfal inconsciência, que todo homem tem que fazer para estar à altura de sua ideia infantil de homem” (*Ibid*, p. 78). É preciso que o campo gere, mesmo nas categorias – classe, gênero, etnia – historicamente rebaixadas à posição de dominação, um *interesse* que se dê ou pela via da necessidade, ou pela da esperança. Por esse motivo, abordaremos a seguir o conceito de *illusio*.

3. A *Illusio*

“Todas as minhas condutas eram sobredeterminadas pela desolação íntima do luto solitário: o trabalho desatinado era ainda a maneira de preencher um vazio imenso e de livrar-se do desespero ao demonstrar interesse pelos outros; o abandono dos píncaros da filosofia pela miséria da favela era, pois, uma espécie de expiação sacrificial de meus irrealismos adolescentes” (Pierre Bourdieu).

Bourdieu (2011) se dedica a compreender a noção de *illusio* a partir do capítulo intitulado “O Investimento”, nas *Razões Práticas*. Diz ter defendido, até então, a ideia de *interesse*, mas que está disposto a substituir por noções mais rigorosas, “como a de *illusio*, investimento ou até *libido*” (p.139). Retira esse conceito da obra *Homo Ludens*, do já referido historiador Johan Huizinga (2019), o qual advém da raiz latina *ludus* (jogo), que poderia ser compreendido também como “*in-ludus*” (Huizinga, 2019), ou o “estar no jogo”; envolvido no jogo; levar o jogo a sério (Bourdieu, 2001). A ideia de *interesse* serviu até certo ponto, visto que exprimia a importância da participação no jogo social, pois concebia reconhecimento ao jogo e aos seus alvos, mas é posteriormente abandonada, ao se tornar *illusio* ou *libido* (Grenfell, 2018).

A gênese do conceito, como dito, se encontra na *ludus* (Catani *et al.*, 2017, p.231), e representa, em última instância, a condição de estar *imerso no jogo social* (Oliveira, 2005). Podemos dizer que a *illusio* sintetiza um conjunto de temas, tais como o engajamento e o investimento, conceitos fundamentais nos primeiros trabalhos de Bourdieu. Há, portanto, um uso tardio dessa concepção (Costey, 2005), uma vez que aparece de forma mais regular sobretudo em seus últimos trabalhos, publicados na década de 90 – *Réponses* (1992), *Raisons Pratiques* (1994) e *Meditations Pascaliennes* (1997) – como substituição aos pressupostos anteriores (Catani *et al.*, 2017).

A *illusio* não só é um conceito tardio como, segundo Costey (2005), sofreu um tratamento bastante discreto. Pouco divulgada, não aparece como um dos conceitos-chave – tais como *habitus*, *campo* e *capital* – embora existam menções ao fato de que ela “se liga umbilicalmente tanto à ideia de *habitus*, quanto à de *campo*” (Oliveira, 2005, p.529). Xypas e Dos Santos (2019) propõem que exista uma segunda tópica da obra de Bourdieu, onde conceitos como *illusio*, *nomos* e *jogo* começam a surgir como fundamentos para a

compreensão da primeira tópica, que abarca os principais conceitos de sua obra.

Faz-se saber que a noção de interesse não quer dizer necessariamente que o oposto é o desinteresse (no jogo), nem tampouco a indiferença (Bourdieu, 2001). Todo agente possui algum interesse nos jogos que se apresentam a ele. Mas há um problema em pensar a obra de Bourdieu como ligada somente às questões de interesse, uma vez que essa concepção traz conotações utilitárias e econômicas (Costey, 2005). A *illusio* é, nesse caso, "o oposto à ataraxia" (Bourdieu, 2011, p. 140), é aquilo que perturba, que faz o agente se mover, mas que não é totalmente da ordem consciente, como propõe a suposição utilitarista de interesse. Para Xypas e Dos Santos (2019), se pensarmos a obra de Bourdieu em uma leitura determinista, podemos inferir que ele desenvolve os conceitos de *illusio* e jogo como particularidades do *habitus*, ou como um encantamento do indivíduo em relação a uma atividade (jogo), que se encontra como parte operante de um campo social específico e, com isso, mera constituição do *habitus*. Haveria, em primeira instância, a usabilidade desses conceitos para analisar o que chamou de *senso prático*, em um sentido de envolvimento no jogo. É como se o conceito fosse capaz de apreender a analogia entre a organização do campo e o jogo, o encontro entre esquemas de percepção e a ação em estruturas sociais (Costey, 2005). Um ajustamento que adequa o interesse em cometer determinada ação.

A *illusio* vai além, mas é também um princípio de percepção (Bourdieu, 2011). É um acordo entre as estruturas incorporadas (*habitus*) e as objetivas (campos). Isto é: uma reconciliação de um senso objetivo com um senso subjetivo (Costey, 2005), que se dá em uma *crença* cega nas questões que direcionam o campo (*doxa*), valores (*ethos*) e até a postura física esperada nos contenedores (*hexis*). É a condição para o funcionamento de todos os campos que se regulam majoritariamente pela economia simbólica (Bourdieu, 1983a). Não é apenas ato cognoscente pois representa, em realidade, um *engajamento cego* ou uma animação perpétua oposta à arbitragem, à administração racional de um cronograma, ao cálculo do interesse próprio:

Se [...] você tiver um espírito estruturado de acordo com as estruturas do mundo no qual você está jogando, tudo lhe parecerá evidente e a própria questão de saber se o jogo vale a pena não é nem colocada. Dito de outro modo, os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer como jogos e a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social. Isso é o que quero dizer ao falar de interesse: vocês acham importantes, interessantes, os jogos que têm importância para vocês porque eles foram impostos e postos em suas mentes, em seus corpos, sob a forma daquilo que chamamos de o sentido do jogo (Bourdieu, 2011, p. 139-140).

Os atores sociais estão sob efeito desse encantamento, míopes por estarem imersos na prática, ao aderirem cegamente aos princípios do jogo e a essa relação encantada com o jogo. A *illusio*, no seu modo prático, reforça um investimento que fornece uma junção das estruturas mentais com as regras sociais. Proporciona o encontro do conjunto de padrões mentais e as regularidades de um espaço social autônomo. Dessa maneira, os eventos que ocorrem nesse espaço permanecem “óbvios”, e dizemos que o “implícito é o que está implicado no fato de ser tomado pelo jogo, isto é, na *illusio* como crença fundamental no interesse do jogo e no valor dos móveis de competição inerente a esse envolvimento” (Bourdieu, 2001, p. 21).

Como dissemos, o conceito que aqui discutimos está vinculado de forma inextricável aos principais conceitos da obra bourdieusiana. Às vezes, podemos notar a subordinação da *illusio* ao *habitus*, como se o segundo pudesse explicar todas as manifestações do primeiro. É possível parecer ao sujeito que o sentido do jogo e o encantamento são efeitos de uma escolha do próprio sujeito (Xypas; Dos Santos, 2019), e sua composição poderia ser vista como um lugar simbólico de sentido estruturante que estabelece padrões de possibilidade de constituição subjetiva, e não como manifestação de simples escolha.

A ideia de *illusio* como apenas um efeito do *habitus* pode ser encarada como uma espécie de *sociorreducionismo* (Oliveira, 2005), pois todo o interesse, então, seria mera inculcação da estrutura disposta. Lembremos que Bourdieu sempre se proporia a fazer a relação do subjetivo com o objetivo justamente para não cair em armadilhas conceituais que lhe delegassem o estatuto de defensor do primado de uma condição sobre a outra. A relação entre essas duas instâncias é que permitiu ao autor aqui estudado compreender que um problema como o da *illusio* perpassa a pura reprodução lógica do *habitus* adquirido. Se fosse assim, toda a prática seria automática, e nos bastaria delimitar os campos que o agente está em contato para compreendermos as suas esperanças, *motivações*, estratégias e, por conseguinte, sua ação.

A *illusio* lança um problema que vai além dos escritos pregressos de Bourdieu – onde ele admitia que seu método estava estritamente fundado na relação de parte do *estruturalismo* com a *fenomenologia*⁶⁸ – ao começar a flertar ensejos e conexões com a psicanálise freudiana. Isso pode ser uma explicação para a escassez de trabalhos acadêmicos sobre esse tema

⁶⁸ Ver capítulo 1.1.

(Xypas; Dos Santos, 2019). Não há, segundo Oliveira (2005), preocupação de Bourdieu em investigar como a *libido*, a pulsão, se orienta na constituição do investimento. Se a *illusio* “não passa pela consciência” (Catani *et al.*, 2017, p. 232) e, as ações sociais não se orientam em uma base de lógica racional (*Idem*, p. 241) como surge, através da pulsão, esse interesse pelo jogo?

Bourdieu (2001) dará algumas pistas ao dizer que “os agentes são tratados como se fossem movidos por ações conscientes, como se colocassem conscientemente os objetivos de sua ação” (p. 142). No entanto, “se as implicações da inclusão num campo estão fadadas a permanecer implícitas, isso ocorre pelo fato de ela não constituir um envolvimento consciente e deliberado, um contrato voluntário” (*Ibidem*). O interesse é um produto do campo, apesar de parecer natural (*dóxico*), e é um ato coletivo e apreendido de acordo com o *habitus* construído socialmente. Para tanto, não é apenas extensão do *habitus*, pois não se trata de compreender a relação entre as disposições mentais e estruturais, mas, em realidade, segundo Grenfell (2018), esse conceito vai além ao não se restringir apenas a um sentido prático da ação. Assim, ele transforma a barreira ontológica entre o objetivismo e o subjetivismo em algo bastante tênue. Para Bourdieu (2011), não se pode reduzir a ação (e o investimento da ação) a um cálculo utilitarista, visto que há entre o agente e o mundo social uma relação de cumplicidade “infraconsciente” e “infralinguística” (Bourdieu, 2011, p. 143). A conduta humana nem sempre tem como objetivo, ou finalidade, o resultado da conduta (Bourdieu, 2011). Em resumo, nem todo ato é consciente, no entanto:

a *illusio* como pronta adesão à necessidade de um campo tem chances tanto maiores de aflorar à consciência quando ela é posta de algum modo a salvo da discussão: a título de *crença fundamental no valor* dos móveis da discussão e nos pressupostos inscritos no próprio fato de discutir, ela constitui a condição indiscutida da discussão (Bourdieu, 2001, p. 123 e 124, grifo nosso).

E segue:

[...] a *illusio* faz parte da ação, da rotina, das coisas que se faz e que se faz porque se fazem na verdade sempre se fez assim. Todos aqueles engajados no campo, defensores da ortodoxia ou da heterodoxia, partilham a adesão tácita à mesma *doxa* que torna possível a concorrência entre eles e lhes impõe seu limite [...] ela impede de fato o questionamento dos princípios da crença, que ameaçaria a própria existência do campo. Os participantes não têm nada a responder quanto às questões sobre as razões da pertinência, do engajamento visceral no jogo, e os princípios que podem ser invocados nesse caso não passam de racionalizações *post festum* destinadas a justificar, tanto para si como para os outros, um investimento injustificável (Bourdieu, 2001, p. 124).

Não é posta, portanto, como uma condição “do pensar”. Os agentes não são apenas sujeitos autômatos na relação com o objeto, nem tampouco exercem somente uma prática deliberada (Bourdieu, 2011). A ideia de *illusio* rompe com essa visão econômica, determinista, de uma simples busca pela ação que gera maior prazer⁶⁹. É, em suma, uma usina de elaborações imaginárias, que tem como manifestação as crenças e as fantasias (Oliveira, 2005). Como dito, Bourdieu (2001), nas *Meditações Pascalianas*, reconhece que seria preciso mostrar de “que maneira a pulsão específica engendrada pelo campo corre o risco de se sublimar para se realizar nos limites e sob a coerção (da censura) do campo” (p.135). Expressa, mais adiante, que os “agentes tiram partido das possibilidades oferecidas pelo campo no intuito de exprimir e saciar as suas pulsões e desejos, eventualmente sua neurose” (Bourdieu, 2001, p. 200), e os campos “utilizam as pulsões dos agentes constrangendo-os à submissão ou à sublimação”, é como se fosse “uma ‘formação de compromissos’ (no sentido de Freud)” (*Ibidem*). Nas *Razões Práticas*, expõe que o “investimento tem um duplo sentido, psicanalítico e econômico” (Bourdieu, 2011, p. 140).

Se a *illusio* se liga à noção de *libido* (Catani *et al.*, 2017), e Bourdieu (2011) diz ser “inteiramente pertinente” (p. 139) chamá-la dessa forma, transparece-se a questão da relação subjetiva com o espaço social, na ideia desse agente sujeitado pela *pulsão* nos primeiros contatos com o campo. Ao passo que avança na sua reflexão sobre o problema citado, diz existir uma forma de *illusio originária*⁷⁰ (Bourdieu, 2001), ainda na primeira infância, que se ligará a questões afetivas e pulsionais, abrindo necessidade de formulação em conjunto com a psicologia e com a psicanálise.

A mente em Bourdieu, muitas vezes, tende a ser reduzida ao *social internalizado*. Essa ideia parece superficial, visto que grande parte da teoria desse autor tem como disparador conceitual a influência que as questões *simbólicas* possuem nas ações do sujeito. Assim sendo, segundo De Gaulejac (2008), a obra bourdieusiana carece de uma teoria da interiorização na infância. Essa concepção não pode estar apenas na análise de procedimentos que explicam a incorporação do *habitus*, dado que postula correspondência entre as estruturas sociais e estruturas mentais sem esclarecer esse processo de “escoramento recíproco” (De Gaulejac, 2008, p.3). É fato que para aprofundar as explicações acerca de como o interesse – a *illusio* – surge em alguns momentos, o sociólogo concede abertura às postulações

⁶⁹ Como vimos na Teoria dos Jogos, Cap. 2.1.

⁷⁰ Ver Cap. 4.

psicanalíticas⁷¹, através da abordagem de conceitos que são próprios às duas teorias, tais como de *denegação*, *libido* e *clivagem do ego* (eu). No entanto, não é tão simples relacionar a ideia da formação da *illusio* como algo inconsciente em Bourdieu, em comum acordo com as postulações de Freud.

É possível que tenhamos alguma pista dessas relações ao compreendermos que o efeito da *dominação simbólica* (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura da consciência, mas é criação dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação – constitutivos do *habitus* – e que fundamentam, aquém das decisões razoáveis e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento “profundamente obscura a ela mesma” (Bourdieu, 2002a, p.24-25). A *illusio* é impulsionada pelo reajustamento desse *habitus* visando a possibilidade de obtenção do capital simbólico que, por sua vez, está ligado diretamente à procura por ser reconhecido – ou *desejado*⁷². Não é apenas o dominado, mas também o dominante quem depende desse reconhecimento, do crédito e da *confiança dos outros*. Bourdieu (2001) afirma que o capital simbólico é “o poder garantido àqueles que obtiveram suficiente reconhecimento para estar em posição de *impôr* reconhecimento” (p.164, grifo nosso). Essa noção está baseada na premissa de que existe uma demanda recíproca (*collusio*) entre todos os atores em um campo social. Uma espécie de desejo – *libido* – por ser reconhecido, que antecede à própria vontade individual (Žižek, 1999).

Para pensar a maneira que esse desejo por reconhecimento se dá em um prisma subjetivo, Bourdieu (2001) cita influências de Durkheim em relação à ideia de que as formas simbólicas se dão da mesma maneira que as *formas de classificação* (Durkheim, 2016), isto é, o agente procura se adequar à ação razoável imposta pelos esquemas já definidos como *ordem social* e *ordem simbólica*. Nessa mesma obra, Bourdieu problematiza que a reorientação do indivíduo de uma fase utilitária – *narcisista* por só pensar em seu próprio benefício – para uma orientação pautada na obtenção de desejo dos outros, parte da pré-condição de ajustamento dos anseios da *illusio* com o campo social competitivo. O sujeito, nesse caso, está sempre à procura de aprovação dos outros ao tomar como seus os significados que concedem condecoração advinda das disposições históricas. Reafirmamos que o dominante não apenas tem o reconhecimento garantido pelas características do campo social inserido – responsáveis pela concessão da posição de *elite* – mas também porque o interesse e a esperança de dominar

⁷¹ Bourdieu afirma que a “Sociologia não pretende substituir seu modo de explicação pelo da psicanálise. Está preocupada apenas em construir certas explicações diferentemente das que a psicanálise também toma como objeto” (Bourdieu, 1999, p. 514).

⁷² Em um sentido psicanalítico, partindo da premissa lacaniana, no retorno a Freud, de que o desejo primordial é o desejo de ser desejado (Lacan, 1986).

por parte dos dominados mantém a engrenagem de fabricação de suas próprias mazelas sempre operantes (Bourdieu, 1996a). É como se a angústia em ser reconhecido e desejado fosse a força motriz para que os novos postulantes à ascensão no campo, através do jogo, adquiram a *illusio* no seu caráter de esperança no próprio potencial. Essa relação à imagem oferecida para os propósitos de uma identidade e “formação do ego”, para Steinmetz (2006), são sempre geradas em um lugar fora do indivíduo e são sempre invertidas, sobretudo em representações distorcidas do concreto, em forma de sentido do jogo.

3.1. Sobre a *Illusio* e o Sentido do Jogo

Retomemos o conceito de *jogo* para compreendermos sua relação com a *illusio*. Podemos entender o primeiro como “um conjunto de atividades reguladas realizadas por agentes que se orientam uns em relação aos outros em determinado espaço social” (Catani *et al.*, 2017, p. 241). As tarefas são regradas por lógicas de competição que dispõem de recursos desiguais (capitais), mas que imputam aos agentes a esperança de “melhorar suas posições, através do aumento de reconhecimento” (Ibidem). Os agentes acabam por investir nas “coisas a fazer” (Bourdieu, 2001, p. 257), dentro da concorrência pela acumulação de capital sob diversas formas.

Para Xypas e Dos Santos (2019) existem quatro características da condição do *estar envolvido* no jogo. Primeiramente, seria necessário acreditar no *valor do que está em jogo*, e reconhecer os alvos como dignos de serem perseguidos; então, em um segundo momento, investir-se fortemente. Para que isso aconteça é necessário (terceiro) acreditar no *nomos* do jogo e não pôr em dúvida a sua lei fundamental. Por fim, deve-se (quarto) conhecer as regras do jogo. Somente aquele agente que siga a essas regras e se ajuste a esses fundamentos, estará apto a disputar pelo capital almejado.

O jogo não faz com que os agentes meramente teatralizem suas percepções em *papeis sociais*, visto que a sua complexidade se liga umbilicalmente à formação do *habitus*, nas categorizações, princípios de visão e divisão, esquemas cognitivos e de classificação, e que são incorporação de estruturas objetivas dos campos e da distribuição de capitais (Costey, 2009). Dessa forma, segundo Bourdieu (2001), existe uma relação entre a “estrutura das esperanças ou das expectativas constitutivas de um *habitus* e a estrutura das possibilidades,

constitutivas de um espaço social” (Bourdieu, 2001, p.259). As probabilidades se tornam determinantes para o agente dotado do *sentido do jogo*, que abarca o futuro desse jogo, ou “do que resta a fazer”. Em linhas gerais, o engajamento no jogo, e o investimento nele dão sentido à própria movimentação e, por conseguinte, a *illusio* confere sentido à própria existência (p. 254).

As relações de investimento e de expectativa passam por um porvir para aqueles que têm algo a esperar desse jogo. “Inversamente, o investimento ou interesse, que supõe a posse de um *habitus* e de um capital capaz de lhe assegurar um mínimo de ganhos, é o que faz entrar no jogo, e no tempo que lhe é próprio, ou seja, o porvir e as urgências que lhe são inerentes” (Bourdieu, 2001, p. 259). O *habitus herdado* é a garantia mais segura de uma adesão direta e total às exigências do jogo (p.186), o que significa:

em outros termos, [que] se o agente possui uma compreensão imediata do mundo familiar, isso ocorre porque as estruturas cognitivas aplicadas por ele constituem o produto da incorporação das estruturas do mundo no qual ele age, e também porque os instrumentos de construção empregados para conhecer o mundo são construídos pelo mundo (Bourdieu, 2001, p 166).

A obra de Bourdieu explica o fracasso ou o êxito em um campo específico, numa espécie de *determinismo social*, a partir da socialização primária, no cerne da família. Essa seria o primeiro campo e, por conseguinte, o âmbito do primeiro jogo. Ela transmite “tanto o *habitus*, quanto seus capitais cultural, social, linguístico etc., de acordo com sua classe social e sua história” (Xypas; Dos Santos, 2019, p. 744). A *illusio* se instaura na “relação entre expectativas e esperanças” (Bourdieu, 2001, p. 255) que surgem desde o contato com o *campo primário*.

Quando entramos em um jogo e, para isso, podemos pensar o universo familiar como um todo, “os lances já se encontram mais ou menos feitos” (Bourdieu, 2001, p. 21). Os envolvidos já compartilham de uma crença fundamental (*doxa*), e uma mesma *illusio*, no sentido do “interesse” em participar das lutas implícitas. A disputa social possui uma história e se apresenta como mecanismo com uma dinâmica interna, “independente das consciências e das vontades dos jogadores” (Bourdieu, 2001, p.263), e reproduz a estrutura das possibilidades objetivas, ou a estrutura da distribuição do capital e das oportunidades correlatas de ganho. Compartilhar da mesma *illusio* – reconhecer os alvos a serem alcançados – significa ter em comum sistemas de expectativas, de esperanças, princípios de classificação, avaliação, enfim, disposições que se adequam e se ajustam às regularidades de um universo

social específico.

Na dinâmica do capital simbólico e da busca por reconhecimento, a *illusio* permite ao campo ser um espaço de jogo, não sendo necessário qualquer contato físico ou interação simbólica (Bourdieu, 2001). É a expressão do corpo na sua capacidade de estar fora de si mesmo, graças a seus sentidos, e compreende um “conhecimento pelo corpo capaz de garantir uma compreensão prática do mundo bastante diferente do ato intencional de decifração consciente que em geral transparece na ideia de compreensão” (p. 166).

A *illusio* como encantamento detém grande poder heurístico, uma vez que incorpora as histórias pessoal, familiar e social do indivíduo (Xypas; Dos Santos, 2019). A relação desse investimento com o *habitus* é bastante forte, visto que esse segundo é o sentido do jogo (*illusio*) como o próprio jogo incorporado. É um saber agir, a partir do interesse, apreendido ao longo do tempo, por intermédio da inserção em um campo social. Ajustação antecipada às exigências de um espaço que permite o encontro de um *habitus* (história incorporada) e um campo (história objetivada).

O encantamento que o jogo dispara enquanto efeito deve ser compreendido dentro de uma máxima da teoria de Bourdieu, no qual o microcosmo dos campos é um espaço de luta entre duas classes sociais. Os dominantes lutam para conservar seus privilégios, enquanto os dominados lutam para conseguir ascensão social através do capital responsável por isso (Bourdieu, 1997a). O agente investe porque se interessa pelo capital e pelo reconhecimento gerado pela obtenção e, em muitos casos, pela acumulação dele. Como diz o próprio Bourdieu (2001), o capital simbólico assegura formas de dominação:

que envolvem a dependência perante os que ele permite dominar: com efeito, ele existe apenas na e pela estima, pelo reconhecimento, pela crença, pelo crédito, pela confiança dos outros, logrando perpetuar-se apenas na medida em que consegue obter a *crença* em sua existência (Bourdieu, 2001, p. 202, grifo nosso).

É exigido que o agente deva *aceitar o desafio* de concorrer por esse capital (Xypas; Dos Santos, 2019), e investir para que isso ocorra. É a imersão na relação entre o campo e o jogo, do *habitus* e do sentido do jogo, dos objetivos do jogo jamais afirmados como tal, e das potencialidades que não existam fora da relação *dóxica* pré-existente, que acabam impondo uma falsa necessidade de evidências absolutas. Dessa maneira, o jogo se apresenta como um “universo transcendente”, capaz de “impor incondicionalmente seus objetivos e normas próprios” (Bourdieu, 2001, p. 184).

No *Le Sens Pratique*, Bourdieu (1980) iniciara pesquisas microssociológicas que visavam expor as ações razoáveis como não sendo, muitas vezes, o produto de um plano elaborado, com finalidade objetiva e conscientemente organizadas. Dizia que “não se entra no jogo mediante um ato de consciência, se nasce no jogo, com o jogo e a relação da crença, de *illusio*, de investimento e tanto mais total, incondicional, quanto mais ela se ignora como tal” (p. 112). O espaço social global de uma coletividade, no ponto de vista macrosocial, institui apostas, valores e orientações que fundamentam a base de uma *illusio* (Oliveira, 2005) no plano microssocial das disputas de um campo:

se pensa aqui na *illusio* como uma forma de pulsão que metaforiza alvos, que desloca e recria objetos, que estipula metas, que concentra interesses, enfim, que direciona os esforços explícitos e implícitos de uma cultura que hierarquiza os seus valores enquanto lugares simbólicos. Para o agente ocorre o mesmo em escala subjetiva, portanto imaginária (Oliveira, 2005, p. 539).

A problematização aqui presente está no fato de que a *illusio* expõe preceitos que dão abertura para se pensar a formação do sentido do jogo em sua forma primária. É como se iniciasse de forma subjetiva através de uma *formação de compromisso* socialmente sancionada, na qual a fantasia originária de autocentramento, no caso de um deslocamento de desejo narcísico da criança em campo familiar, passasse a ser intermediada pelo campo, ou por objetos culturalmente valorizados. No caso dessa problematização, assume-se que a *illusio* é atravessada por “elementos contraditórios de constituição fantasística” (Oliveira, 2005, p. 539). Investimos quando levamos o jogo social a sério – através de fantasia subjetiva coletivamente ratificada, calcada em princípio metafísico (Castoriadis, 1982). É como se para ser o *centro do mundo* devêssemos ser reconhecidos como distintos, tendo algum valor frente a nós mesmos e aos demais.

No capítulo intitulado *Contra o Utilitarismo*, nas *Razões Práticas*, Bourdieu (2011) diz que o que é vivido como evidência na *illusio* “parece ilusório para quem não participa dessa evidência, já que não participa do jogo” (Bourdieu, 2011, p. 142). Não é um interesse que surge apenas de um fenômeno, no seu sentido original e, por isso, nem tampouco nos desvencilhamos por uma simples decisão de consciência. Há tácita aceitação ao *nomos* do jogo, de que não se deve pôr em dúvida, de maneira conscientizada, as regras do jogo (Xypas; Dos Santos, 2019).

Para que a *illusio* possa acontecer de maneira implícita, não se apresentando como fenômeno puro da percepção, é necessário também que a procura não seja totalmente

explícita, e o meio para se obter reconhecimento vise um “capital denegado, desconhecido enquanto capital, e que se apoie, em parte, na crença” (Catani *et al.*, 2017, p. 110). Esse capital é algo como um crédito para si mesmo, no sentido mais amplo, de um desconto ou promissória que o agente atribui a si próprio, com base no *olhar* do outro. Muitas vezes, conforme Catani *et al.* (2017), “a manutenção desse capital pode confrontar os interesses econômicos, profissionais ou culturais, isto é, o que está em jogo não é somente a obtenção daquilo que o campo exige, mas de como o agente se imagina através do julgamento do outro” (p. 110). A dominação acaba por tomar um componente puramente internalizado, em que o sujeito é senhor e carrasco de si mesmo.

Para Grenfell (2018), a ação coletiva que visa a dominação deve poder representar uma convergência atribuível ao interesse em comum, não a um plano consciente intencional do grupo. O *habitus* cria um ajuste previsto em relação ao futuro, pois se defronta com as necessidades e probabilidades do porvir, e os agentes sociais incorporam cadeias de esquemas práticos de percepção e apreciações para que os reajustes possam acontecer visando a adaptabilidade do presente e futuro, com base na sua história (Bourdieu, 2011).

Mesmo que herdem os capitais dos pais, e ainda mais do *habitus* para se adequarem a um campo social, os agentes se reajustam, uma vez que é necessário acreditar e aceitar parte de uma *ilusão* (Xypas; Dos Santos, 2019) para poder investir e dar sentido ao jogo. Iludem-se, em alguma medida, na inevitabilidade de admitir que não haja qualquer garantia de êxito, nem tampouco de ascensão social. Cada campo, esse espaço autônomo, caracterizado por disputas entre as classes, detentoras de certa medida de capitais, requer, portanto, uma *illusio* específica, “que expressa o reconhecimento tácito de seus participantes no *valor* do que ali está em jogo” (Catani *et al.*, 2017, p. 231). No entanto, a possibilidade de fracasso, ou do não-êxito, assombra a história individual de todo agente.

3.2. Uma abordagem sobre o Inconsciente em Bourdieu

A priori, é necessário mencionar que a noção de inconsciente não é nova nas ciências humanas. Já estava presente no fundador institucional da sociologia Émile Durkheim, enquanto Marx falava em processos internos, e Weber trouxe a ideia de orientação subjetiva do sentido da ação (Da Silva, 2014a). Esse termo, retomado por Bourdieu (1996b), permite compreender, de maneira parcial, como as formas simbólicas regem a ação individual. Para

seguir em tal incumbência, ele não apenas procura averiguar a constituição da individualidade, mas se inclina também a pensar quais *mecanismos inconscientes* estão em jogo quando do sentido do *ato em si*.

A definição mais comum desse termo, em Bourdieu, é a de que ele resulta de um *duplo trabalho da história*, em categorias que nos são inculcadas a despeito de nossa vontade. Ele se afasta, em um primeiro momento, da concepção freudiana, onde significações permanecem recalçadas, e da concepção de Lévi-Strauss, cujo conceito se vale de uma abordagem universalista e lógica, mais relacionada à noção de estruturas inconscientes (Catani *et al.*, 2017, p.233) determinantes das relações sociais. O inconsciente se apresenta como um “esquecimento da história” (Fugier, 2011, p.2) em que a dimensão simbólica se constitui através da falha de reprodução de uma memória determinante da historicidade. O termo não se refere a um dispositivo psíquico em si, mas a estruturas cognitivas que dizem respeito a uma psicologia implícita. O indivíduo interioriza esquemas de percepção da escola, família e de outros campos sociais. São incorporados, apesar de se fazerem como algo inato (De Gaulejac, 2008), gerando uma espécie de não-percepção do que lhe permite pensar, falar e agir. Se aproxima, nesse ponto, da concepção do inconsciente psicanalítico, no sentido “historicizador” do mesmo. Para De Gaulejac (2004), o significado da expressão “o inconsciente não tem uma história” (Freud, 1923/1996) compreende modos no qual o passado está sendo constantemente ressignificado através de mecanismos como a *denegação – Verneinung* – da memória. Isso não expressa que o inconsciente é eterno por possuir fundação biológica ou que ele seja o mesmo em qualquer lugar. Isso expressa que, assim como o *habitus*, há ressignificação constante através da história, no ensejo da experiência como toda experiência biográfica, mesmo que se apresente de forma eternalizada.

Nas *Meditações Pascalianas*, Bourdieu escreve:

O inconsciente é a história – a história coletiva que produziu nossas categorias de pensamento, e a história por meio da qual elas nos foram inculcadas: por exemplo, é a história social das instituições de ensino (...) e a história (esquecida ou *recalcada*) de nossa relação singular com essas instituições que podem nos oferecer algumas verdadeiras revelações sobre as estruturas objetivas e subjetivas (classificações, hierarquias, problemáticas, etc.) que, a despeito de nossa vontade, sempre orientam nosso pensamento (Bourdieu, 2001, p.19, grifo nosso).

O que se apresenta hoje como evidente, nem sempre foi assim e se fez de tal modo pouco a pouco: a evolução histórica tende a abolir a história, devolvendo ao passado o que fora descartado, recalçado, enquanto constituição de relações socialmente construídas, “como

os esquemas perceptivos que a tornam possível” (Bourdieu, 2001, p. 212). Alguns pontos de convergência entre o construtivismo de Bourdieu e a metapsicologia freudiana partem do princípio, ainda embrionário, da desconfiança por parte do sociólogo de que o sujeito é puramente consciente, capaz de controlar suas ações por intermédio de suas escolhas ou de seus *interesses* (De Gaulejac, 2008). A ideia primordial de inconsciente possui distinções entre essas teorias, mas elas se aproximam quando da compreensão de alguns mecanismos ligados ao mesmo. Bourdieu (2001) afirmou que sua compreensão do inconsciente, relacionada ao constructo freudiano, por base, “(...) é a mesma coisa, quando se confronta com as ações inconscientes de disposições, resistências, deslocamento, repressão, negações...” (De Gaulejac, 2004, p.83). Trabalhou com a ideia de *verneinung* ou denegação, ao dizer que o sujeito denega sua própria memória, produzindo um inconsciente que reprime parte da história através do esquecimento (Steinmetz, 2006). Cabe associar que a metapsicologia freudiana explicitava um tipo de repressão primitiva no qual o sujeito denega a memória, mesmo que a reproduzindo (Laplanche; Pontalis, 1973). Em primeira instância estamos, por um lado, falando da repressão da memória da história e, em outro, da memória individual. Mesmo que com suas peculiaridades, manifesta-se a possibilidade de interação, do que antes parecia antagônico, por intermédio da *verneinung* que estabelece o questionamento acerca de “qual é o discurso que fala do mundo social ou psicológico, mas não fala sobre ele, que não pode falar sobre esse mundo [...] que, de certa maneira, performa uma *denegação* [no sentido freudiano] daquilo que expressa?” (Bourdieu, 1996a, p.3). “O mundo social é, muitas vezes, ignorado e recalcado” (Bourdieu, 2004a, p. 67), permitindo legitimar uma visão do mundo social “fundada na *denegação do social*” (p. 75).

O trabalho de constituição simbólica não se reduz a operações performativas que estruturam as representações, isto é, em um trabalho de constituição prática. Como caráter figurativo, Bourdieu (2002a), ao se referir ao simbólico relacionado às definições diferenciais dos sexos, tende a excluir do universo cognitivo e factível tudo que um sujeito caracteriza pertencer ao outro gênero. Há de se recalcar toda forma de prazer que esteja suplantada no *habitus* do sexo oposto, em denegar as “virtualidades” do “perverso polimorfo que, se dermos crédito a Freud, toda criança é, para produzir este artefato social que é um homem viril e uma mulher feminina” (Bourdieu, 2002a, p.26).

Ao falar, no *Esboço de Auto-análise*, sobre suas condutas terem sido sobredeterminadas pela desolação de tentar preencher um vazio que carregara desde sua adolescência, Bourdieu (2004a), disse que as causas e razões de cada uma de suas experiências

equivocadas, mascararam uma pulsão subterrânea e uma intenção secreta que constituíam a face oculta de sua vida. A ação do sujeito, portanto, não estaria atrelada tão somente ao inconsciente enquanto esquecimento da história, mas à denegação da memória enquanto história individual.

De fato, o inconsciente não é senão o esquecido da história que ela mesma produz, realizando as estruturas objetivas que ela engendra nessas quase-naturezas que são os *habitus*. História incorporada, feita natureza, e por isso mesmo esquecida, enquanto tal. O *habitus* é a presença atuante de todo o passado do qual ele é produto (Bourdieu, 1980; *apud* De Gaulejac, 2008, p.113).

É fato que compreender as questões psíquicas de denegação e recalque eram determinantes, segundo Bourdieu, para a análise social. Em *A Dominação Masculina*, obra publicada em um momento avançado da carreira do sociólogo, propôs que fosse feita uma arqueologia objetiva do inconsciente, como questão fundamental para se compreender o mundo social (Bourdieu, 2002a). Pensado desde a sua concepção histórica, ligado não a uma natureza biológica ou psicológica, inscritas nessa natureza, “como a diferença entre os sexos segundo a psicanálise” (p.61), mas a um trabalho de construção histórica e dos mecanismos que a possibilitam.

A ideia de um inconsciente formado através da história social possui aspecto essencial a partir da noção de incorporação do *habitus*. O *habitus*, em uma visão ampla, é o resultado de práticas que se constituem ao longo do tempo – da história. As práticas se fundamentam segundo as suas capacidades de fornecer respostas para as condições concretas de existência. São uma espécie de *programas historicamente instalados* (De Gaulejac, 2008), em que a história incorporada é expressa enquanto produto de processos de aquisição, que permitem à história ter uma propriedade aquisitiva. De outro modo, “o inconsciente não é o esquecimento da história como a história se produz” (Bourdieu, 1980, p.69, tradução nossa), é a percepção das estruturas objetivas, do esquecimento e denegação da memória, que acaba por fundamentar a natureza dos agentes. A percepção do social pelo indivíduo, só se dá através da mediação do *habitus* enquanto “presença ativa de todo o passado, e que é (ao mesmo tempo) o produto” (*Ibidem*, p.94, tradução nossa).

O trabalho de parte da análise social, segundo Bourdieu (2002a), é pensar em um sistema em que a aquisição do que se sabe se dá em relação objetiva e subjetiva. O *habitus* é

parte de uma “anamnese”⁷³ para propor “um processo individual de constituição do inconsciente” (Bourdieu, 2002a, p.62). O aspecto social não se reduz a uma estrutura familiar genérica e universal, dissociada socialmente. Tal anamnese, que propõe Bourdieu (2002a), se alicerça na filogênese e ontogênese de um inconsciente, portanto, ao mesmo tempo coletivo e individual.

3.3. A Cultura enquanto Inconsciente Coletivo

Seria-nos impossível seguir com nossa explanação sem antes fazermos uma menção ao que Bourdieu (2017) entendia como cultura e como essa perpetra as relações e constituições do *habitus* ao longo de gerações. Ela seria justamente a responsável pela existência de um inconsciente coletivo. A tudo aquilo que compreendemos até agora em relação aos campos, aos capitais e ao jogo, podemos acrescentar que todos eles sempre terão algum atravessamento por aquilo que a cultura estabelece e fornece. É como se conseguíssemos perceber uma regra geral de unificação dos campos, através desse emaranhado de símbolos e costumes que permitem tal aproximação entre eles.

Nossa preocupação em levantar tal questão advém da inquietação de perceber que a cultura pode exercer um efeito bem mais profundo nas modelações da ação do que as relações específicas do campo. Para discorrer sobre o problema, será necessário trazer novamente a questão do jogo, visto que suas regras e seus anseios são marcados, diretamente, por aquilo que a cultura permite. Certamente, delimitar o que Bourdieu compreendeu enquanto cultura não é tarefa fácil, no entanto, sabemos que é um dos princípios que engloba toda a sua teoria e, principalmente, os conceitos aqui já trabalhados.

Em um esforço de integrar àquilo que Marx, Weber e Durkheim já haviam dito sobre o tema, a cultura está relacionada aos “elementos simbólicos da vida social, ou seja, um conjunto de representações, valores morais e ideias que institui e organiza a sociedade” (Catani *et al.*, 2017, p. 135). A cultura é aquilo que Bourdieu (2017) chamou de *estrutura estruturante*, na qual há imposição de representações através da linguagem por via da ação, reestrutura as suas bases, e impõe, de maneira diferente de outrora, princípios representativos para aqueles que chegam. Bourdieu (2002b) se opõe ao estruturalismo clássico ao afirmar que

⁷³ Conceito, conforme Bourdieu (2002a, p.62), utilizado anteriormente por Platão e Freud para explicitar uma forma de “reapropriação de um conhecimento, ao mesmo tempo possuído e perdido desde sempre”.

a cultura não é tão somente aquilo que determina a ação dos agentes, mas é a responsável por criar representações que permitem a instauração de sentidos. É através dela que os agentes retiram algum conforto por poderem acessar sistemas já estabelecidos de compreensão do mundo.

A cultura, assim, passa por um processo social de objetivação, ganhando materialidade e tornando-se o domínio das práticas e bens culturais, que se comportam como suportes dos sentidos. O universo simbólico conhecido como cultura, espécie de instância metafísica e subjetiva, é objetivado em práticas que se relacionam com as posições de classe dos indivíduos, portanto, com suas condições materiais de existência. O conhecimento e o consumo dos bens culturais são classificantes, isto é, os agentes sociais se classificam e se opõem reciprocamente no momento em que se dedicam a esta ou aquela prática por meio das quais manifestam os seus gostos (estéticos) (Catani *et al.*, 2017, p. 136).

Em muitos momentos, percebemos a preocupação de Bourdieu em não classificar o agente como ser dotado puramente de razão instrumental, mas como aquele que tem a sua ação atravessada pelo inculcamento inconsciente que a cultura – enquanto história social – lhe impõe. O conjunto de relações simbólicas que ocorreram anteriormente no macrocosmo (cultura) e nos microcosmos (campos) constituíram, ao longo do tempo, aquilo que fora convencionado como *padrões culturais*, que se enraizaram nas tradições, nos hábitos e na linguagem. Conforme a criança inicia sua trajetória de introjeção das disposições externas e da constituição de seu *habitus*, ela se encontra submetida a toda uma história da estrutura já constituída por inúmeras relações de *jogos de força* e interesses que acabam repercutindo em sua vida, mesmo que ela jamais tenha consciência disso. Cada um dos agentes é *sujeitado* igualmente a essas condições nas formas primárias de atribuições de sentidos, mas acabam por se constituírem de maneiras diversas por conta das especificidades das histórias individuais. Sem nos arriscarmos demasiadamente, podemos afirmar que os efeitos simbólicos da cultura só podem acontecer porque existe uma história social que fora transformada em esquecimento, delegada às profundezas do *inconsciente coletivo* (Bourdieu, 2001). A história individual também é marcada por esse esquecimento que tem como dispositivo a denegação da memória que subjuga ao inconsciente individual aquilo que não é explicitamente de ordem pragmática.

Em ambos os casos o fomento da *illusio* é a esperança na obtenção de grande quantia de capital cultural⁷⁴, pois ocorre na relação com a música, com a gastronomia, com os modos

⁷⁴ Notemos que, para Bourdieu (2017), todo tipo de capital pode ser herdado, ou seja, transmitido de geração em geração, como forma de manter, mesmo que de maneira inconsciente, um poder que permita formas de dominação

de se vestir, entre outros. Inclusive, como diria Bourdieu (2018) influencia a própria *hexis corporal*, isto é, os trejeitos e maneiras de andar, falar e se comportar. A partir daquilo que já discutimos, a classe que domina é responsável por exercer o poder simbólico que gera os gostos e “maneirismos” tacitamente consagrados. Isso acontece de maneiras, digamos, bastante profundas, visto que essas formas de pensar e agir são incorporadas de forma não-conscientes, ou seja, os agentes não são meros “imitadores” daqueles que detêm algum poder, mas acabam, em certa medida, reproduzindo os mesmos princípios que permitem a sua dominação.

Ao não reproduzir as representações já enraizadas na cultura, admitimos que os agentes não são seres que apenas se acorrentam ao que a estrutura determina, mas possuem aquilo que lhes é próprio, visto que o espectro da cultura estará sempre presente, mas o agente cria suas próprias aspirações nos campos que se insere. A produção simbólica – do compartilhado pela cultura – se torna, por intermédio do campo, aquela instância invasiva, que constitui continuamente as fantasias do sujeito (Oliveira, 2005). O interesse específico em um campo parte de um investimento psicológico, subjugado à imersão simbólica constante, e no impulso que empurra o ator para o jogo (Costey, 2005).

Oliveira (2005) avança no embate relacional entre *illusio* e *libido*, e propõe que a conexão entre o desenvolvimento das pulsões e a sanção cultural seja fundamental para entender o que Bourdieu quis dizer com a ideia debatida nesta sessão. A elaboração psíquica não pode ser ditada tão somente pelo biológico, diz esse autor, uma vez que esse é um processo inacabado, que não consegue dar conta das “representações que conjugam objetos materiais diversos e interações com o outro” (Oliveira, 2005, p. 535). O que chamamos de “psíquico” é aquela entidade que faz a mediação entre o *bios* e o *socius*, abrangendo a diferenciação entre o instinto e a pulsão (Laplanche, 1970). Para Bourdieu (1996), o sociólogo tem justamente a tarefa de determinar como o mundo social constitui a *libido* biológica, pulsão indiferenciada, em *libido social*, específica das representações sociais e de manifestação do *inconsciente coletivo*. A socialização da *libido* através de fenômenos culturais é o que transforma as expectativas sociais em pulsões e interesses específicos.

Se o psíquico pretende intermediar essa relação, o *socius* terá a função de possibilitar ao agente um sentido para suas práticas dentro do que é constitucionalmente instituído enquanto significações (Oliveira, 2005). O que é uma prática aceita e apropriada para

determinados campos é “composta de formas não reconhecidas, não formuladas ou desconhecidas de sabedoria recebida, impossibilidades aceitas ou de ignorância” (Grenfell, 2018, p. 260), isto é, cada campo se caracteriza pela busca de uma finalidade específica, capaz de investimentos daqueles que possuem as disposições requeridas (Bourdieu, 2001, p. 21). Os agentes sociais agem pelo investimento, *illusio*, ou *libido* (Xypas; Dos Santos, 2018), tendo a cultura e o conjunto de campos (*socius*) como aqueles que apenas direcionam a ação.

A cadeia de significações introjetada pelos fenômenos culturais pode instituir alguns valores simbólicos que trazem desprazer, posto que não são compatíveis com as pulsões originárias, constitutivas do âmbito familiar. A fantasia narcísica será fundamental durante a vida do agente, e a psiquê precisará promover a cisão de uma fantasia de completude para o mundo enquanto fonte de desprazer. “Há o mundo que não se modela aos seus desejos” (Oliveira, 2005). O *socius* imputa, desde cedo, restrições e frustrações àquele que se lança à ação no mundo social.

Se cada campo é um jogo com as suas próprias regras, o processo bem sucedido de socialização, e de “estar no jogo”, é aquele capaz de elaborar representações sociais que não sejam, então, apenas fonte de desprazer (Castoriadis, 1982). Um *habitus* adaptado, em comum com o sentido do jogo, é a *illusio* ao constituir a elaboração incessante do *socius* (Oliveira, 2005). É como se a *illusio* pudesse estar de acordo com as imposições culturais, causando um sentido amplo no desejo de fazer parte do jogo determinado pela história social. Para Bourdieu (2001), participar dessa *illusio* é levar a sério a competição e a lógica da própria fundamentação dos sentidos gerados pelo capital cultural denegado ao longo do tempo, mesmo que pareçam desinteressantes.

4. *A Illusio Originária*

“Não somos apenas o que pensamos ser. Somos mais: somos também o que lembramos e aquilo de que nos esquecemos; somos as palavras que trocamos, os enganos que cometemos, os impulsos a que cedemos 'sem querer'” (Sigmund Freud).

A partir da discussão proposta até aqui, nos deparamos com a situação de um problema, previsto pelo próprio sociólogo, da possibilidade de uma primeira forma de *illusio*: a *illusio originária*. A “gênese dessa primeira forma é o universo familiar” (Bourdieu, 2001, p. 203), onde os jogos sociais se apresentam como mais sensíveis a um campo com características específicas. “A criança é um ser condenado a ser definido em sua verdade pela percepção dos outros” (Bourdieu, 2001, p. 202), e os agentes não nascem como seres moldados para determinados interesses, uma vez que, segundo Oliveira (2005), a memória genética não é o determinante no comportamento dos agentes em uma cultura específica, “pois são as pulsões que obtêm a primazia da conformação das ações e das condutas” (Oliveira, 2005, p. 534), e dependem dos arranjos dos campos sociais.

Como diria Bourdieu (2001), é somente por uma série de transações insensíveis, “de compromissos semiconscientes e operações psicológicas (projeção, identificação, transferência, sublimação etc.) socialmente encorajadas” (Bourdieu, 2001, p. 199-200) que tais disposições da infância se tornam disposições específicas dos campos. Elas começam desde cedo, em razão de que o “trabalho de socialização das pulsões apoia-se numa transação permanente na qual a criança admite renúncias e sacrifícios em troca de provas de reconhecimento” (Bourdieu, 2001, p. 202). A questão colocada, é a de que essa troca não passa pelas vias tradicionais da avaliação racional, uma vez que é mais carregada de afetividade. Em outras palavras: “a criança incorpora o social em forma de afetos [...] qualificados, as injunções, prescrições ou condenações paternas sendo decerto particularmente inclinadas a exercer ‘um efeito de Édipo’” (*Ibidem*).

O *fatum familiar* exerce o papel de impor um conjunto de vereditos, positivos e negativos, para a criança, vereditos aqui representados nessa “figura do pai”, como em boa parte da teoria psicanalítica (Laplanche, 1970). É o conjunto de censuras silenciosas impostas como ordem moral, com poderoso efeito de coerção por estarem sobrecarregadas “de desejo

e, graças ao recalque, enfurnados no que há de mais profundo no corpo, sob a forma de culpabilidades, de fobias” (Bourdieu, 2001, p. 203). O princípio do interesse no jogo (*illusio*) se inicia nessa relação *dóxica* de pertencimento (p. 185) a um campo que se funda pela violência do afeto, e molda as disposições futuras para ajustamento aos campos. Para Bourdieu:

a forma originária da *illusio* é o investimento no espaço doméstico, lugar de um processo complexo de socialização do sexual e de sexualização do social. A sociologia e a psicologia deveriam juntar esforços (para tanto, seria preciso que elas conseguissem superar as prevenções mútuas) no intuito de analisar a gênese de investimento num campo de relações sociais, assim conformado como objeto de interesse e de preocupação, no qual a criança se encontra cada vez mais envolvida, e que constitui tanto o paradigma como o princípio do investimento no jogo social. De que maneira se efetua a passagem narcisista da *libido*, na qual a criança toma a si mesma (ou seu próprio corpo) como objeto de desejo, para um outro no qual ela orienta para uma outra pessoa, tendo acesso então ao mundo das “relações de objeto”, sob a forma do microcosmo social originário, e dos protagonistas do drama que aí se desenrola? (Bourdieu, 2001, p. 201).

O problema está dado por Bourdieu na citação acima. Ele expõe a necessidade de um diálogo entre a Sociologia e a Psicologia para a compreensão dessa forma originária de *illusio*. Talvez o sociólogo ao dizer Psicologia tenha referenciado mais à psicanálise, visto a grande quantidade de conceitos que utiliza dessa teoria. Essa deve ser outra questão que precisará ser averiguada no desenrolar deste capítulo. Partiremos do princípio que levantou Oliveira (2005) em que é a partir da transição do desejo para o outro que se fundamenta a ideia de homem enquanto um sujeito marcado pela incompletude, um ser cindido e incompleto. É como se esse *animal que se alimenta do simbólico* (Cassirer, 1994) construísse elaborações de sua fantasia como um artífice de adaptação à vida social e, diretamente, isso moldasse sua conduta e comportamento. Em outras palavras, “a eficácia das necessidades externas se apoia na eficácia de uma necessidade interna” (Bourdieu, 2001, p. 205) e a força simbólica, da ordem, exerce uma forma de poder sobre os corpos, violenta, mesmo não havendo constrição física, e que desencadeia disposições previamente constituídas.

É preciso que o interesse, e investimento, que definem a *illusio* se instaure na relação entre as esperanças subjetivas e as oportunidades objetivas, e essas últimas que se situem entre a necessidade e a impossibilidade, em que nada seja absolutamente seguro desde a infância, como a não-garantia de satisfação do desejo de ser constantemente desejado, isto é, não-narcísico.

Para tal incumbência, o sociólogo francês chegou a propor, segundo Oliveira (2005) e

Catani *et al.* (2017), aproximação de sua teoria com a psicanálise. Nesta pesquisa, estamos distantes da pretensão de tentar fazer essa articulação de maneira definitiva, mas percebemos aqui um problema não muito explorado na obra bourdieusiana, que pretende pensar o surgimento da *illusio* em seu momento primeiro, ainda no âmbito familiar, na relação das pulsões com o desejo no campo e no jogo social.

Algumas ideias são centrais para esse desenvolvimento. Encontramos, nas *Meditações Pascalianas* a existência do que já mencionamos como o *habitus primário*, ou aquele que surge ainda no seio da família e não existe como “processo mecânico de inculcar, análogo à impressão de um caráter imposto pela coerção. O trabalho específico da socialização tende a favorecer a transformação da *libido originária*, isto é, dos afetos socializados constituídos no campo doméstico” (Bourdieu, 2001, p. 199) e funda, assim, essa primeira constituição do *habitus*. A imersão na família, enquanto campo, é forma extrema de alienação, pois aquele que se encontra nesse momento de relação com o campo só poderá descobri-la, como tal, sob a condição de descobrir a si mesmo como um “sujeito”, para quem existem “objetos” particulares que pretendem ser transformados enquanto “objeto” (Bourdieu, 2001, p. 201). Se o *habitus* é o produto de estruturas estáveis, então os agentes são levados a viver num mundo que não é radicalmente distinto daquele que modelou seu *habitus primário* (Bourdieu, 2001, p. 192), apesar de haver choques entre o vivido na infância e no posterior⁷⁵.

4.1. Aproximações da *Illusio Originária* com a *Denegação* em Freud

Embora Bourdieu seja visto como um autor que não possui articulação com a psicanálise freudiana, ele parece organizar a última década de sua teoria - entre 1992 e 2002 - ao redor de alguns conceitos psicanalíticos intrínsecos ao seu projeto (Witz, 2004). Seus escritos incluem um amplo arcabouço conceitual comumente associados à tradição freudiana, os quais mencionam: *projeção*, *princípio de realidade*, *denegação*, *retorno do recalcado*, *libido* e *fantasia coletiva*. Para além da apropriação desses termos, todos usualmente atrelados à ideia de *inconsciente*, encontra-se, também, a formulação de *méconnaissance* (reconhecimento), bastante presente na teoria lacaniana (Rand, 2004). No seu *Esboço de Auto-Análise*, encontra-se destaque ao conceito de *denegação*, também traduzido como

⁷⁵ No *Esboço de Auto-Análise* (2004), Bourdieu aborda o problema do *habitus clivado*. Diz que se sentia trãsfuga por “trair” seus pais, posto que teve que, de alguma maneira, denegar seu *habitus primário* para se constituir em novos campos da vida adulta.

repúdio ou retratação, no sentido freudiano (Bourdieu, 2004a). O termo supracitado garante certa solidez à empreitada que Bourdieu lançou para compreender os fatores internos que determinam a ação externa. Para seguir em tal incumbência não apenas procura averiguar a relação do seu *habitus* com os preceitos freudianos, mas se inclina também a pensar quais mecanismos inconscientes estão em jogo quando do sentido de determinada ação. Dessa maneira, o sociólogo francês trabalha com a ideia de *verneinung* ou denegação. O sujeito, de maneira inconsciente, permanece na recusa em reconhecer a *denegação* do objeto como parte de si mesmo (Freud, 1961).

Como efeito de exemplo, ao analisar a sociedade Cabila, e sua tradição *falocêntrica* – aquela em que o reconhecimento de dominação simbólica está atrelado, predominantemente, à figura masculina – Bourdieu (2002a) diz que poderia ter se alicerçado na tradição da Grécia antiga, como fez a psicanálise em seus esquemas interpretativos, mas que, não se opondo a isso, preferiu estudar um sistema que ainda estivesse em funcionamento (Bourdieu, 2002a, p.7). De sua parte, Sigmund Freud (1921/1996) explora em muitas ocasiões a problemática do conteúdo coletivo do inconsciente psíquico. Basta referir, entre outras coisas, aos seus estudos sobre multidões, religião ou o mal-estar na civilização. No entanto, Freud vê no conceito de inconsciente coletivo uma tautologia: “[...] eu não acho que nós temos, portanto, a oposição entre a psicologia individual e psicologia coletiva, o fato de que a vida social está constantemente investindo na vida psíquica e vice-versa” (Freud 1921/1996, p.81). Os processos psíquicos que vêm da identificação, incorporação ou introjeção constituem tantas maneiras pelas quais outros intervêm no conteúdo do inconsciente psíquico do indivíduo repreendendo, negando ou rejeitando algumas de suas representações (Fugier, 2011).

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (Freud, 1996, p.81).

No que se encontra de maneira manifesta, a teoria bourdieusiana se aproxima à *psicologia social* de Freud em traços compartilhados de busca pela compreensão do que há de subjetivo, como uma espécie de ambição por dar conta das condutas humanas (Bourdieu,

2004a, p. 50). A formação das disposições e comportamentos dos agentes nos campos sociais faz com que Bourdieu, para Pontes (2011), elabore referências constantes a aspectos bastante singulares da psicanálise freudiana. Mais precisamente ao conceito de *libido*, no qual pretende psicologizar a ação social e permite compreender que o sujeito em Bourdieu não é estritamente racional, dominado por estruturas que definem essencialmente suas ações (Pontes, 2011, p. 3). Se forma através da relação do *habitus*, na sua forma libidinal, com os campos sociais que o estruturam.

No sentido de uma possível aproximação entre as duas teorias, a psicanálise pode oferecer um arcabouço teórico que enriquece a análise das idiossincrasias em condições sociais compartilhadas e, por conseguinte, o paradoxo do *agente inconsciente* (De Gaulejac, 2004). A identificação simbólica, particular em cada campo social, está ligada a um Ideal do Ego (*Ichideal*), “que se constitui como um modelo no qual o sujeito procura se conformar” (Laplanche; Pontalis, 2004, p.144).

Levando-se em consideração que o *habitus* faz emergir uma configuração cultural, na qual há um processo de construção de percepções do concreto, a partir da coexistência de distintas instâncias produtoras de valores culturais e referências identitárias, que se dá na inserção de campos sociais como a família e a escola (Elias, 1970; Setton, 2002), é possível pensar em uma denegação – *verneinung* – dos valores introjetados quando da reprodução social (Bourdieu, 2002b).

Inicialmente, Bourdieu – em seu *Esboço de uma Teoria da Prática: precedido de três estudos da etnologia Cabila* – se apresenta como um crítico da psicanálise, quando a reduz a uma ciência “biologizante” (Bourdieu, 2002b, p.92). Em um momento posterior de sua carreira, apresenta um paradoxo quando introduz diretamente o conceito de *verneinung*. Nesse âmbito, a ideia de denegação se apresenta da mesma maneira que a *verneinung* freudiana, isto é: através da recusa em reconhecer a sua própria existência. Bourdieu aceita o vocabulário psicanalítico, embora procure redefiní-lo em uma direção sociológica. Ao pensar a relação da denegação com a família enquanto campo social, no caso mais específico da associação com a figura paterna, Steinmetz (2006) considera que a passagem de *A miséria do Mundo* possui tanta relação com fenômenos do inconsciente, que poderia ter sido escrita por um teórico da psicanálise:

Este efeito de limitação das ambições pode ser exercido nos casos onde o pai conheceu grande sucesso. [...] Mas reveste toda a sua força no caso em que o pai ocupa uma posição dominada, seja do ponto de vista econômico e social [...] seja do ponto de vista simbólico, e por isso está inclinado à ambivalência com respeito ao

sucesso de seu filho como com respeito a ele mesmo. [...] Ele diz ao mesmo tempo: seja como eu, faça como eu, e seja diferente. [...] Ele não pode querer a identificação de seu filho com sua própria posição e com suas disposições, no entanto ele se esforça continuamente em produzir através de todo o seu comportamento e, particularmente, através da linguagem do corpo que contribui tão poderosamente para moldar seu modo de ser (Bourdieu, 1997a, p.572).

Ao passo que expõe sua proposta de diferenciar a Sociologia da Psicanálise como “possíveis conhecimentos complementares” (Bourdieu, 1997a, p.512), em *A Dominação Masculina*, Bourdieu (2002a) se retrata ao afirmar que ambas teorias estão enraizadas no mesmo mediterrâneo cultural. Assume, em sua obra, a tradição de considerar algumas sociedades falocêntricas, a despeito de seus estudos sobre a “realização paradigmática” da sociedade Cabila, na Argélia, tal qual Freud entendeu a mitologia grega. Bourdieu compreende, nesse caso, que a dominação masculina está enraizada em estruturas inconscientes centradas no *falonicismo*, que denega e reproduz a lógica da figura masculina como centro da estrutura social.

Em vista da compreensão de que a dominação simbólica não ocorre apenas em caráter semiológico das relações sociais, Bourdieu (1983a) propõe a Sociologia, em seus primeiros escritos, como uma *análise social*. No amadurecimento de sua obra, principalmente no momento em que pensa a relação falocêntrica de dominação da figura masculina, o hiato entre sua teoria e a psicanálise fica menos evidente, ao ponto de propor a construção de uma nova área de conhecimento que ele intitulou de *socioanálise* (Bourdieu, 2002a), onde o pano de fundo conceitual coexiste com o constructo freudiano (De Gaulejac, 2014).

A Psicanálise, por sua vez, foi bastante criticada não apenas por seu peso relativo e “forma precisa de um determinismo” (Bourdieu, 2002a, p.8), mas por possuir caráter *desistoricizador*. Entretanto, para De Gaulejac (2004), essa teoria tem constantemente se preocupado com o mesmo problema que Bourdieu propõe para compreender a relevante dominação centrada no *falo*.

4.2. Aproximações da *Illusio Originária* com a *Ordem Simbólica* em Lacan

O tratamento que Bourdieu dá a Lacan se encontra em um terreno diferente daquele dado a Freud. De acordo com Žižek (2010), em *As regras da arte: gênese e estrutura do*

campo literário, Bourdieu diminui Lacan a um intelectual “jocoso” (Bourdieu, 1996a, p.279) e há certa negação do sociólogo francês em assumir essa teoria, apesar de muitas de suas ideias se basearem ou se integrarem com os pensamentos desse autor, sem serem devidamente mencionadas (Roudinesco, 1986). É possível apontar Lacan como teórico fundamental para o entendimento de dois dos principais conceitos da teoria bourdieusiana: *capital simbólico* e *habitus*. Esses dois termos requeriram, e requerem, uma maior explanação acerca de como se relacionam com suas fundações psíquicas. Há, segundo Steinmetz (2006), a necessidade de escavar e reconhecer os fundamentos de ambos os conceitos como movimentos complementares ao campo teórico psicanalítico. Há uma falha, nesse sentido, quando a teoria bourdieusiana é vista como anti-psicanalítica, na acepção em que Bourdieu procurou defender em suas obras mais antigas (Žižek, 2010). A primeira ideia a ser esmiuçada advém da compreensão do capital simbólico. No que é tocante ao fenômeno, Žižek (2010) diz que ele se relaciona aos conceitos lacanianos de *imaginário* e *Fantasia/Fantasma*. Nas *Meditações Pascalianas*, Bourdieu afirma que “estamos longe da linguagem do ‘imaginário’ que é utilizada nos dias atuais” (Bourdieu, 2001, p.208). Apresenta, dessa maneira, a limitação que permeia a Sociologia ao se aproximar de toda expressão social, mas não do que está “para além” dela, no ramo do que chamou de “imaginário”. Em uma nota de rodapé em relação a essa afirmação, Bourdieu explica o que pretende com o uso desse conceito, mas “não cita Lacan, apesar da intertextualidade entre os dois” (Stavrakakis, 2002, p.522, tradução nossa).

Em relação à fantasia/fantasma, no seu *Censorship and the Imposition of Form* (1991), no subtópico *Language and Symbolic Power*, Bourdieu escreve:

os significados que são tabus, permanecem não-reconhecidos na prática; mesmo que presentes como substância eles são ausentes quanto forma, como uma face escondida no arbusto. O papel desse tipo de expressão é o de mascarar as experiências primitivas do mundo social e os fantasmas sociais que são suas fontes, bem como de os revelar (Bourdieu, 1991, p.142-143, tradução nossa).

À vista disso, Bourdieu (2011) introduz em sua obra o conceito freudiano de *libido social* para buscar compreender a relação que o imaginário e esses fantasmas possuem com o mundo social. Similar à psicanálise, o infante tem como primeira introjeção simbólica de identificação a imagem do pai (Bryson, 1994). No *ideal do eu* freudiano, o *eu narcísico* é perdido na infância e se torna produto da identificação com as figuras parentais e seus substitutos sociais (Roudinesco, 1998, p. 363). Nessa feita, se denega, foraclui ou recalca o *Nome-do-Pai* em substituição ao *falo* como objeto de desejo da mãe. A diferença primordial é

a de que Bourdieu (2002a) pensou a relação libidinal edípica *apenas* como algo recorrente nas ocasiões em que o pai se apresenta como ser dominante. Há, nesse sentido, angústia gerada à criança pela dominação simbólica do pai que espera que o filho seja moldado igualmente ao seu ser. Por sua vez, Freud (1923/1996) foi menos explícito acerca dessa posição que os pais possuem sobre a criança, sobretudo quando esses pais são *bem-sucedidos socialmente*, compreendendo que esse fenômeno ocorre em qualquer relação com a figura paterna. No que concerne à ideia da *libido social* vinculada à imagem do pai dominante, Freud (1923/1996) afirma que a Sociologia costuma voltar mais a sua atenção às classes sociais, e desigualdades em decorrência delas, do que aos mecanismos internos que as produzem/mantêm. Roudinesco (1986) compreende que a *libido social* que Bourdieu invoca para dar maior explicação à relação do capital simbólico com o *imaginário* e com os *fantasmas*, precisa ser melhor tematizada dentro do arcabouço teórico em que a sociologia e a psicanálise se aproximam e se complementam.

Em primeira instância, a formação do sujeito na teoria de Bourdieu enfatiza a incorporação e internalização das relações sociais hierárquicas, e os modos pelos quais os indivíduos reproduzem ativamente essas relações. Seria simplório ler Bourdieu através de uma ótica do simples desejo de separar as Ciências Sociais da Psicanálise. O constante retorno do autor francês a referências psicanalíticas sugere que essas poderiam complementar e modificar sua teoria. A psicanálise se apresenta como fonte para analisar a transformação de sujeitos desejantes para agentes que competem nos campos sociais: agentes esses que, segundo a terminologia lacaniana, se submetem às demandas do Outro no campo do simbólico. A teoria de Lacan faz possível realinhar o conceito de *capital simbólico* em Bourdieu com a noção da *Ordem Simbólica* em sua dinâmica relativa com o reconhecimento, central para a identificação simbólica (Alexander, 1995). O *Simbólico* em Lacan se encontra no ramo da linguagem, da metonímia, registro socialmente sancionado, em que a relação do sujeito com esse registro é uma relação de “dependência do Outro, da cadeia de significantes”. A identificação simbólica está ligada a um Ideal do Ego (*Ichideal*), e ela pode ser entendida, em Lacan, como a identificação com o *local do qual somos observados*, local este em que “olhamos para nós mesmos para que pareçamos agradáveis a nós mesmos, dignos de amor” (Žižek, 1989, p.105).

De acordo com Lacan (1986) os sujeitos procuram reconhecer as injunções normativas de uma cadeia de significantes, e procuram ser reconhecidos por aqueles que emitem essas injunções. Existe uma relação dialética de reconhecimento entre o Sujeito e o sujeito que é

introduzido na Ordem Simbólica. Para se pensar a maneira que esse reconhecimento se dá em uma questão subjetiva, Bourdieu (2001) cita, como dito anteriormente, influências de Durkheim em relação à ideia de que as *formas simbólicas* são equivalentes às *formas de classificação*. Aparentemente, nesse momento, se aproxima da teoria lacaniana, quando faz menção à relevância dela ao que concerne o Simbólico para a sua análise da dominação simbólica (Bourdieu, 2002a). Nessa mesma obra, Bourdieu problematiza a reorientação do indivíduo de uma fase narcisista para uma orientação pautada no reconhecimento dos outros, a partir de uma pré-condição para as operações em um campo social competitivo. Não obstante, o Sujeito, nessa perspectiva, está sempre à procura de aprovação do Outro, a partir dos significados que concedem reconhecimento pelo Outro. Bourdieu (2001) conecta o tópico do capital simbólico diretamente à “procura por reconhecimento” estável, isto é, a uma *ilusão primária* de que é através dele que se alcança uma constância no desejo do outro direcionado a si mesmo.

Enquanto Hegel (2014), na *Fenomenologia do Espírito*, postula reciprocidade ou universalidade na busca do indivíduo por ser reconhecido socialmente, Bourdieu se opõe a essa afirmação localizando o *desejo* de tal conquista principalmente no lado do dominado. O dominante não apenas tem o reconhecimento garantido pelas características do campo social inserido, mas também pelos dominados que participam desse campo (Bourdieu, 2011). Em Bourdieu, a noção de capital simbólico está baseada na premissa de que existe uma demanda recíproca de reconhecimento entre todos os atores em um campo social. Uma espécie de desejo por ser reconhecido, antecedente à vontade individual (Žižek, 1999). Neste caso, tanto o dominante quanto o dominado são sujeitos de uma estrutura presente em um sistema hierárquico de reconhecimento: a *Ordem Simbólica*. Os indivíduos são induzidos a esse simbólico em uma posição de subordinação que diz respeito à “estrutura simbólica da linguagem” (Žižek, 1999, pág.8). Os membros dominados de um campo social participam desse sistema de expectativas, garantido e firmado pelo Outro, oferecendo e negando o apreço por ser reconhecido da mesma maneira que os dominantes.

Portanto, a concepção de *Ordem Simbólica* em Lacan pode propor uma compreensão das *fundações psíquicas* que permitem as operações nos campos sociais, propostas por Bourdieu (2011), e na produção de sujeitos que se enquadrem e reproduzam as características relacionais desses campos. Em última instância, pensa-se a relação do sujeito ao desejo que o ator social possui em ser reconhecido pelo capital simbólico, ao passo que também procura reconhecer os outros integrantes nos espaços de produção e manutenção desse capital.

Como afirmamos anteriormente que o *habitus* é aquele conceito que melhor harmoniza a relação entre o subjetivo e o objetivo no léxico teórico bourdieusiano, retornemos a ele. As camadas históricas e momentos de socialização que compõem os campos sociais são vistos como relacionais e integradores à construção do sujeito e à criação de sentidos para a ação. Não se pode, dessa maneira, compreender o significado de uma ação individual dissociada das relações sociais produzidas nos campos inseridos. Essa perspectiva relacional procura compreender a estruturação da prática social a partir da mediação simbólica entre as estruturas objetivas da sociedade e disposições subjetivas do pensamento, entre o agente e a estrutura social (Bourdieu, 2001). A economia simbólica, formada a partir da internalização dos significantes produzidos nos campos sociais, produz, em sua essência, uma economia das práticas que se organiza no *habitus* (Assis, 2012). Embora Bourdieu tenha reafirmado a definição de *habitus* em diversas obras, não há menção explanatória de como essa integração ocorre em suas fundações psíquicas, e por qual razão, às vezes, ela falha (Steinmetz, 2006). Faz-se possível uma proximidade ao propor que o conceito de *Ordem Simbólica* em Lacan pode dar sentido às dinâmicas subjetivas ligadas ao Capital Simbólico de Bourdieu, e a ideia de *imaginário* pode integrar as identificações e experiências para que a identidade e a prática não pareçam desarticuladas. Alguns conceitos lacanianos – *estádio do espelho*, *identificação imaginária* – podem sugerir uma melhor compreensão para o impasse da integração dos significantes produzidos nos campos.

De acordo com Lacan (1986), a experiência primordial está ligada à imagem de um corpo fragmentado que aparece no adulto como a fantasia do corpo em pedaços. Esse teórico opera com a produção de uma “sucessão de fantasias da imagem de um corpo fragmentado para uma forma total” (Lacan, 1986, p.73). De maneira similar, Freud compreende que “o ego é, em seu sentido primeiro, um ego corporal, que não é uma entidade da superfície, mas é a projeção em si mesmo de uma superfície” (Freud, 1921/1996, p. 67-143). Ambos, por conseguinte, compreendem as primeiras identificações imaginárias como processos de alusão a uma imagem particionada do sujeito. O *habitus* tende a se aproximar dos conceitos relacionados à ideia de fragmentação (Da Silva, 2016), visto que as primeiras introjeções do capital simbólico, ainda no *imaginário*, se dão de maneira imagética e, desde então, procuram integrar os padrões de reconhecimento e aceitação daquilo que o sujeito projeta para si.

Para Lacan (1986), as identificações iniciais no *imaginário* começam com a *fase do espelho*, onde o sujeito se identifica com a imagem externa, totalizante e alienante, de si mesmo. Esse pode ser um reflexo propriamente dito, mas também pode ser a imagem de

outro, talvez a mãe ou cuidadora. A estrutura central dessa identidade se dá no registro do *imaginário*, no tocante à completude e à plenitude. A identificação imaginária é a identificação com a imagem que Lacan (1986) chamou, direcionando-se a Freud, de *Idealich* (Ideal do Ego/Eu), *que representa o que nós gostaríamos de ser* (Žižek, 1989). As identificações primárias na fase do espelho concedem um parâmetro para as futuras identificações caracterizadas pela procura por completude que terá expressão na busca pelo reconhecimento social.

Embora Lacan tenha inicialmente proposto que as identificações primárias se encontram na fase do espelho, logo se deu conta de que o Imaginário não é um registro separado, mas uma dimensão da formação do sujeito que é seguida pelo Simbólico (Steinmetz, 2006). Compreende-se que o primeiro é um registro de significantes tal qual o segundo. Destarte, a *Ordem Simbólica* direciona os sujeitos para as identificações de imagens específicas, uma vez que o sujeito continuamente retorna das identificações simbólicas para as imaginárias. Nenhum dos registros possui maior importância que o outro. O Imaginário oferece formas de identificação que negam a diferença e a perda da plenitude simbiótica: nega sua dívida ao Outro. O Simbólico, por sua vez, se relaciona e integra o Outro. Compreende-se, outrossim, que o Imaginário produz as primeiras formas de significação e, em consequência, os sentidos primitivos da ação. Conforme a entrada da linguagem como registro do Simbólico, a colonização do Real se dá a partir de novas introjeções dos significantes presentes na relação com o externo. Relação essa que é produto e produtora das bases que estabelecem a transformação do sujeito em ator social – em sua relação com o *habitus* - nos campos inseridos. Portanto, articula-se uma espécie de *economia psíquica* da teoria lacaniana, abrangendo os conceitos psicanalíticos supra-citados, com a economia das práticas do *habitus* em Pierre Bourdieu, a partir da compreensão dos mecanismos que formam o sentido da ação. Desse modo, torna-se exequível demonstrar que há uma possível articulação entre dois campos que nos servem de estejo, quais sejam: a sociologia e a psicanálise. Com isso, aproximar-se-á a visão mais objetiva das estruturas sociais com a subjetiva do funcionamento da psiquê.

Sugere-se, nesta feita, que a expressão do *habitus primário*, e da *illusio originária*, sejam gerados ainda no registro do *imaginário* e das identificações imaginárias e, em partes, reestruturado (Labov, 2008) a partir da inscrição no registro do *simbólico*. Entende-se que a ação que visa suprir a necessidade, circunscrita enquanto significante no simbólico, ressignifica a idéia primária de *necessidade afetiva* registrada no *imaginário* do infante. Esse

último passa a ser codificado pelo simbólico, perdendo seu caráter de integração, lançando-se a perspectivas mais fragmentadas da relação do sujeito com o mundo externo. Por isso:

[...] o empréstimo do conceito de reestruturação, oriundo da lingüística para explicar esse processo de variação do *habitus* mediante a transformação/atualização das categorias mentais do indivíduo. Sendo esse processo de aquisição, fruto da internalização de significantes no *continuum* de toda trajetória social no espaço simbólico e em contextos de interação (Da Silva, 2016, p.28).

Steinmetz (2006) sugere que se Bourdieu tivesse explorado essa relação de forma mais profunda, poderia ter visto que essas duas áreas não são alternativas, mas que a teoria do sujeito inconsciente preencheu algumas das lacunas do seu léxico teórico. Em uma breve defesa do sociólogo francês, esse afirmou que precisaria de uma segunda vida caso quisesse integrar melhor a psicanálise à sua teoria (Wacquant, 2006). Nesse sentido, é preciso compreender os conceitos correlacionados, a partir do princípio de que a psicanálise se sustenta enquanto explicação dos processos subjetivos da prática, dentro da potencialidade da ação (Pontes, 2011). Para Lacan, o inconsciente é aquilo que não sabemos definir ao certo, mas que “está lá como algo que influencia diretamente as coisas realizáveis” (Lacan, 1985, p.30), ou a prática.

A *illutio originária* se constitui na relação de necessidade afetiva no âmbito familiar, local de sexualização do social e socialização do sexual. De Gaulejac (2001) diz que não se trata de opor uma coisa a outra, mas de que há uma combinação e uma articulação entre os dois, a partir de um desencadeamento “de uma afecção psicogênica, sendo os primeiros afetos ligados às experiências sexuais infantis, correlativos dos problemas sociais conflitantes” (p. 112). A função psíquica nessa relação fica passível a tomar os elementos do social enquanto reprodução, denegação (*verneinung*), inibições. A relação primeira no campo familiar amplia os conflitos internos e aumenta a possibilidade de os conflitos sociais serem de efeito *fóbico* para o sujeito, visto que o colocam em locais de desclassificação e não-reconhecimento constantes na *Ordem Simbólica*.

O preceito fundamental da infância se dá pela constituição anterior de um sujeito em oposição à constituição do agente na prática. As introjeções da *Ordem Simbólica* se iniciam, nessa proposta, anteriormente à inscrição objetiva do Real através da ação. Estaríamos abandonando qualquer possibilidade de articulação da obra de Bourdieu com a ideia de sujeito, se não tomássemos alguns conceitos psicológicos e psicanalíticos enquanto propositivos de um indivíduo que se funda, antes de mais nada, no Imaginário, para

compreendermos que a *illusio originária* antecede a própria capacidade do infante de circunscrever qualquer ação no mundo.

5. O Sujeito Sociológico

“Ai daqueles que pararem com sua capacidade de sonhar, de invejar sua coragem de anunciar e denunciar. Ai daqueles que, em lugar de visitar de vez em quando o amanhã pelo profundo engajamento com o hoje, com o aqui e o agora, se atrelarem a um passado de exploração e de rotina” (Paulo Freire).

Recentemente, muitos autores da Sociologia têm ampliado o debate com a Psicologia. Muitos dos objetos de estudo, outrora conflitantes, passaram a ser compreendidos como complementares. Percebemos que alguns, principalmente aqueles da chamada “sociologia clássica”, procuraram se distanciar desse debate, pois tinham o receio de que essa discussão pudesse desviar o cientista social das questões relacionadas aos fenômenos sociais. A questão colocada era a de que aqueles que procuram compreender as relações na coletividade pudessem negligenciar os fatos sociais, em detrimento de uma concepção subjetivista, centrada na primazia do individual.

Essa pesquisa nos permitiu compreender que a preocupação de parte dos sociólogos com os possíveis diálogos entre a sociologia e as chamadas “ciências da mente”, advém da detecção de que as ciências sociais tenderiam a diminuir o social a uma espécie de ideologização da ideia de *sujeito*, o que poderia ser fruto da hiper-modernidade (De Gaulejac, 2004/2005). Isso aconteceria se o movimento acabasse por minimizar a importância dos fenômenos coletivos, de maneira a dar maior ênfase à retórica que tende a inflar a centralidade da individualidade, no momento atual de nossa história. Poderíamos cair na armadilha de acharmos que o indivíduo é o total “senhor” de sua vida, e todo o seu redor não seria nada além de fruto de *subjetividades interligadas*.

Sabemos que Bourdieu fora um crítico ferrenho a essa individualização dos fenômenos sociais. Não obstante, os seus principais conceitos – *habitus*, campos social e capital – procuram compreender justamente essa relação tênue entre a constituição do campo (externo) e do *habitus* (interno). Também sabemos que Bourdieu estabeleceu possibilidades de diálogos com a fenomenologia, com áreas da psicologia e com a psicanálise, em um momento posterior de sua carreira. Ele compreendeu que existia uma primazia do social sobre as questões individuais, mas também não se opôs à possível complementação que uma área pudesse gerar para a outra. É por esse motivo que focamos no conceito de *illusio*, e de *illusio*

originária, para demonstrarmos o quão disposto o autor aqui estudado estava de agregar conhecimentos, tais como a *denegação*⁷⁶ e a *Ordem Simbólica*⁷⁷, ao seu vocabulário sociológico.

Outros autores foram mais explícitos nas articulações de uma área com a outra. Como relacionamos a obra de Bourdieu à de Freud e à de Lacan nos capítulos anteriores, faremos um apanhado sobre a obra de autores que se propuseram a fazer essa relação de maneira definitiva. Quando possível, procuraremos demonstrar as aproximações de Bourdieu com essas ideias.

A ideia de *sujeito* não é nova. Ela possui sua gênese no latim *subjectus*, que se traduz como “algo submetido ou sujeitado” (Abbagnano, 2012). Muitas vezes ela aparece como *subgicere*, a qual possui uma maior conotação relacionada à submissão. Mesmo que a ideia seja antiga, a sociologia sempre promoveu um certo embate dialético entre o *sujeito reflexivo*, aquele que pensa e é consciente de seus atos, com o *sujeito do desejo*, submetido às suas pulsões e ao inconsciente. Há ainda uma terceira via, a do *sujeito sócio-histórico*, que se apoia na *historicidade* das relações impostas pelas determinações sociais (De Gaulejac, 2004/2005). Entendemos que os liames que separam e unem cada uma dessas formas de entender o sujeito são importantes de serem analisadas, caso contrário, poderíamos cair na armadilha de nos tornarmos unilaterais em nossas compreensões. Nessa mesma linha, De Gaulejac (2004/2005) compreende que algumas questões têm distanciado a Sociologia de outras áreas, a saber: o “corporativismo disciplinar, narcisismo das pequenas diferenças, dogmatismo teórico, conservantismo metodológico, pressupostos fortemente ancorados, etc.” (p. 65).

Mencionamos anteriormente que Bourdieu fora influenciado pelo *estruturalismo* de Lévi-Strauss, principalmente no início de sua carreira. Mesmo que essa vertente tenha sido interpretada inúmeras vezes como uma supradeterminação da exterioridade, pela qual as ações individuais apenas reproduzem as estruturas sociais, tal autor demonstrou preocupação no abandono das questões subjetivas, por isso o:

social não pode ser só mental; [...] jamais podemos estar certos de termos atingido o sentido e a função de uma instituição, se não estivermos à altura de reviver sua incidência sobre uma consciência individual. Como esta incidência é uma parte integrante das instituições, toda interpretação deve fazer coincidir a objetividade da análise histórica ou comparativa com a subjetividade da experiência vivida (Lévi-Strauss, 2018, p. 19).

⁷⁶ Ver cap. 4.1.

⁷⁷ Ver cap. 4.2.

Não foi somente Bourdieu quem se apoiou nas ideias de Lévi-Strauss, muitos outros também o fizeram. Norbert Elias (1970) fora um dos primeiros a avançar nessa direção. Esse autor propunha haver forte predominância do social sobre o individual, ao perceber que todo o hábito criado pela *historicidade* age como instância catalisadora das pulsões, próprias do psiquismo. Não obstante, Kaufmann (2001), no seu *Ego: Por une sociologie de l'individu*, segue a linha de Elias e afirma que esse hábito faz com que o indivíduo interiorize predisposições – esquemas de ações e pensamentos, no sentido de Bourdieu – que servem como fragmentos históricos que compõem uma interiorização forçada, advinda da exterioridade. Para ele, a interioridade é somente o social incorporado, submetendo a individualização ao domínio da exterioridade: a autonomia subjetiva é inexistente, visto que ela é sempre institucionalizada. Nessa visão, todas as possibilidades de articulação com a ideia de desejo se desfazem, pois, em seu cerne, o próprio desejo nada mais é que algo regulado, a partir de Lévi-Strauss (1955), pela *libido social*.

Ao passo que a questão avança, Dubar (2009), por sua vez, começa a tecer uma crítica à chamada “sociologia clássica”, pois compreendia, assim como dissemos anteriormente, que essa tinha bastante dificuldade de agregar o funcionamento psíquico, a subjetividade e os conflitos entre o social e o existencial em suas questões. Por isso, ele introduziu a questão da *identidade*, pois permitia pensar como a introjeção dos estímulos externos se estruturavam em um advento subjetivo. Entretanto, De Gaulejac (2004/2005) fez uma crítica a Dubar, ao compreender que esse entendeu as questões identitárias como adventos tão somente dos processos sociais, o que ainda representaria uma espécie de intensa submissão das questões individuais às questões sociais:

Não basta abrir [...] a Sociologia para questões habitualmente estudadas por psicólogos, mas se trata, ainda, de adquirir os conhecimentos psicológicos necessários para tratá-los. A partir do momento em que consideramos que as questões identitárias se apóiam em processos sociais, simbólicos e psíquicos, articulados uns aos outros, não podemos apreender esta complexidade somente a partir de um ponto de vista disciplinar único (De Gaulejac, 2004/2005, p.63).

Quando as críticas lhes são feitas, Dubar (2009) parece relegar a subjetividade a uma questão da linguagem. É como se o indivíduo internalizasse, através da ordem social, discursos que compõem sua subjetividade e formam sua identidade. Em um sentido estrutural ainda bastante distante do psiquismo, o indivíduo internaliza e reproduz essas cadeias

simbólicas sem o crivo de mecanismos psíquicos específicos, e distantes da violência imposta pela afetividade, como no caso da *illusio originária*. Bourdieu (1997a) recebera diversas críticas da mesma forma que Dubar, pois, ainda n'*A Miséria do Mundo*, afirmou que todo sociólogo deveria se defender de algumas relações intersubjetivas, para que sua escuta não o levasse a aceitar um *reducionismo individualista*. Ao contrário de outros, o autor aqui estudado ampliou, como vimos ao longo dessa pesquisa, as possibilidades de articulação com essas áreas.

Um dos autores que, talvez, melhor desenvolva a problemática desse tema é Cornelius Castoriadis. Já o mencionamos nos capítulos sobre a *illusio* justamente porque acreditamos que ele procurou se distanciar da proposta de submissão de uma área à outra. Castoriadis (2007) se torna mais veemente na discussão sobre a questão subjetiva ao defender que o singular – ou aquilo que chamava de *potência criativa* e de *adaptação* – é uma ferramenta importante do sujeito para dar algum tipo de ordem ao mundo social desordenado. Para esse autor, não podemos aceitar uma simples interiorização de um sistema de informações, linguístico, que nos faça agir de uma maneira ou de outra. Caso contrário, seríamos a reprodução de uma desordem, caótica e inibidora de toda e qualquer forma de *desejo*. Se assim compreendêssemos, poderíamos prever a ação de qualquer indivíduo se pudéssemos ter acesso a todas as interações linguísticas que ele teve durante a sua vida. Para Castoriadis (2007), colocar a subjetividade em uma instância puramente simbólica seria um erro, visto que o imaginário permitia a criação dessa *singularidade*, a partir da criatividade que permite melhor adaptação às caóticas relações simbólicas.

O sujeito é, desse modo, um processo em construção que não pode ser avaliado de maneira somente objetiva, pois é uma construção também abstrata (Castoriadis, 2007). O homem, enquanto ser bio-psico-social, possui capacidades inventivas que o permite criar e realizar algo novo, para além de uma simples reprodução do que é internalizado. Tanto na visão de Castoriadis (2007), que se utilizou de princípios psicanalíticos de maneira bastante clara, quanto na visão de Bourdieu (2001), são essas capacidades que fazem com que o sujeito – ou agente, no caso do segundo – não seja um simples autômato que condensa e extravaza aquilo que fora internalizado de maneira objetiva. Ele não é somente um corpo, mas é uma identidade, que lhe permite criar modos de falar, ser e fazer, distintos de outros, que são submetidos às mesmas condições. É por esse motivo que Castoriadis (1982; 2007) defende que o sujeito seja estudado em sua totalidade, na sua *historicidade*, na sua *prática*, nos seus *desejos e fantasias*.

É fato que Castoriadis, assim como outros autores já citados, propuseram explicitamente a interseção entre sociologia e psicanálise. Criaram, dessa forma, um rico meio para se buscar compreender o sujeito de maneira menos unilateral quanto a sociologia costumava fazer. François Dubet (2011) fora um dos influenciados por essa proposta. Ele propunha a construção de uma *sociologia da experiência*, na qual a compreensão da ideia de *sujeito* se construiria na relação direta entre as questões sócio-históricas com as questões implícitas, manifestadas pelo desejo e pelas pulsões. Esse é mais um autor que faz críticas à “sociologia clássica”, pois considera que essa tendia a minimizar os potenciais criativos e adaptativos dos indivíduos. Ele afirma que os autores clássicos reduziam os sujeitos a meros atores, pois apenas reproduziam os papéis sociais impostos. Esse autor diz que nos primórdios da sociologia, alguns mecanismos psíquicos ainda eram desconhecidos e, por isso, esses novos conhecimentos seriam benéficos para a compreensão dos fatos sociais. Dubet (2011) acredita, então, que a *experiência individual* é a instância integradora necessária para a assimilação dessa ideia de sujeito, pois é ela que permite dar coerência às diferentes ações individuais advindas de sujeitos submetidos à exterioridade similar.

É a partir disso que De Gaulejac (2014) entendeu que a experiência vivida é um fator importante para compreendermos fenômenos que são bastante próprios do aparelho psíquico. Por isso ele defende que a união da sociologia com a psicanálise não é somente benéfica, mas necessária. Ele entende que a família é aquela “instância de transmissão que, através das diferentes facetas da herança, fixa a identidade originária e a posição social iniciada” (De Gaulejac, 2004/2005, p. 69). Gera, assim, permanente conflito entre a “posição social herdada e sua posição adquirida” (*Ibidem*, p. 71). No seu *A Neurose de Classe*, esse autor defende o argumento de que Freud compreendeu que a neurose é um conflito que se funda na história individual, ainda na infância, na *experiência em si*, e tende a se confrontar com os estímulos dados pelo exterior, pois, muitas vezes, o indivíduo recebe constantes doses de frustração que lhe colocam em uma situação de incapacidade de lidar com as relações cotidianas. Os exemplos descritos no livro mencionado vão por um caminho de demonstrar – nos modos de Bourdieu – que a criança pode se sentir frustrada quando ainda percebe que seus pais estão em situação de dominação, seja pela pobreza ou pela submissão de classe. O mesmo acontece, em um sentido inverso, quando a expectativa acerca de sua vida, quando comparada à dos pais dominantes, não é atendida na vida adulta.

De Gaulejac (2004/2005, p. 69), em uma tentativa de unir as propostas dos autores supracitados, defende que para a compreensão ampla dessa ideia seja necessário que façamos

a avaliação de quatro fatores fundamentais em relação ao sujeito: a) o universo cognitivo da reflexividade, que lhe permite acessar e nomear a sua relação com o mundo; b) o universo da lei e das normas, no qual o sujeito se submete aos valores compartilhados; c) o universo do inconsciente, das pulsões, fantasias e do imaginário, em que o desejo imputa algo do não-controlável na conduta humana; d) o universo da sociedade e das relações sociais, em que se reconhece um sujeito social-histórico, interpelado por suas posições sociais. Ao longo dessa pesquisa, demonstramos que Bourdieu se debruçou na avaliação do agente enquanto produto de três dessas compreensões: da reflexividade; das normas e valores; das relações enquanto construção da história. Ao fazermos o diálogo com Freud e Lacan, propusemos que a quarta via, a do inconsciente, fora abordada pelo autor, mas esse começou a conceder abertura às postulações da psicanálise no final de sua trajetória. Por esse motivo, entendemos que Bourdieu, na proposta de De Gaulejac, também compreendeu o agente como um *sujeito*, tanto no sentido etimológico, quanto categoria de compreensão do *ser social*.

As relações da obra de Bourdieu com autores da sociologia que se preocuparam com o advento do sujeito são inúmeras. Poderíamos tecer outra pesquisa somente para analisarmos essas possibilidades. Porém, daqueles que consideramos serem sociólogos que se preocuparam com as questões do sujeito, não poderíamos deixar de mencionar um que fora professor de Bourdieu no *Collège de France*, e que lhe influenciara em muitas de suas ideias, principalmente nas questões relacionadas ao *poder*⁷⁸.

Assim como Bourdieu, Michel Foucault se dedicou a “compreender a sociedade a partir de realidades microsociais” (Furlin, 2012, p. 277). E, a partir da análise desses espaços, procurou compreender os modos pelos quais fomos sendo moldados e constituídos enquanto sujeitos. Esse autor demonstrou que a ideia de *poder* se articula nas mais profundas estruturas das relações humanas, e – em uma breve relação com a *skholé* de Bourdieu – o *saber* e o *poder* se articulam e se alimentam de maneira recíproca e ambivalente. É por isso que ele compreende, a partir de distintos modos de subjetivação, que as *práticas discursivas* e as *práticas disciplinares* – ou objetivantes – são complementares às *práticas subjetivantes* (Foucault, 2020), pelas quais os indivíduos socializados podem se compreender como sujeitos.

Concomitantemente com Laval (2020), percebemos inúmeras aproximações entre as obras dos dois autores. No entanto, ao contrário de Bourdieu, Foucault (2010) mencionou

⁷⁸ Apesar de algumas revisões teóricas e conceituais, a ideia de poder em Bourdieu é totalmente atravessada pelas proposições foucaultianas, quase representando uma reformulação dessa (Merlin, 2009).

com frequência as relações que sua obra continha com a psicanálise e a psicologia. Aliás, em muitos momentos, fora um crítico a elas, ao considerá-las como criadoras de *práticas discursivas* que se transformam em *práticas disciplinares*. Segundo Castro (2016), os primeiros trabalhos de Foucault são marcados por uma preocupação intensa acerca de “temas psicológicos” (p. 347). Esse autor apresenta diversos problemas que permeiam essas noções. A princípio, ele questiona a metodologia presente nas ciências humanas, ao opor a patologia orgânica à mental. As dificuldades metodológicas advém da tradição filosófica que marca o início da psicologia. O Iluminismo teria procurado compreender o homem como uma extensão das leis naturais, diminuindo-o a expressões quantitativas e a verificações experimentais. A questão que Foucault colocava era justamente a criação de uma concretude sobre a compreensão do que delimitava o indivíduo. Ao passo que avançou, reconheceu que a psicologia iniciara o diálogo com a “filosofia da alma” (Castro, 2016, p. 348), admitindo a existência do chamado inconsciente, que já aparecia nas obras de Schopenhauer (2015). A aceitação do inconsciente:

“não é uma extensão da psicologia, é realmente a confiscação, pela psicologia, da maior parte dos domínios que cobriam as ciências humanas; deste modo, se pode dizer que, a partir de Freud, todas as ciências humanas se converteram, de uma maneira ou de outra, em ciência da *psyché* (Foucault *apud* Castro, 2016, p. 348).

Fizemos questão de mencionar a influência de Foucault para Bourdieu, porque mesmo que o segundo não tenha avançado como o primeiro na tratativa acerca do inconsciente freudiano, acreditamos que esse não o abnegou. Assim como a passagem acima identifica o uso de inconsciente desde a filosofia de Schopenhauer, Bourdieu o utilizou de uma forma que estivesse em melhor alinhamento, a princípio, com a teoria estruturalista. Não se abstendo do diálogo com a psicanálise, podemos afirmar que Bourdieu foi aberto à postulação colocada por Foucault anteriormente. Não que tenha proposto um diálogo aberto e amplo como fez Castoriadis, mas tendia a incorporar o *sujeito do desejo* em sua obra, mesmo que fosse para se colocar de maneira crítica a ele.

É fato que o conhecimento fenomenológico influenciou a obra de Bourdieu em toda a sua trajetória, mas afirmamos que teve maior espaço nos seus escritos das primeiras décadas. A incorporação de temas que poderiam seguir os caminhos das propostas de Dubet (2011) e de Castoriadis (2007) fora deixada de lado, mas não fora abandonada. Em uma postura crítica ao que poderia ser chamado de *psicologismo*, Bourdieu procurou se beneficiar de muitas das críticas feitas por Foucault, mas não seguiu por caminhos que subordinassem as questões

psicológicas às sociológicas, como fizera Elias e outros. Na proposta de Wacquant (2004), Bourdieu esteve distante do debate psicológico porque não queria transformar sua teoria social em teoria psicológica, embora tenha se interessado muito pela teoria foucaultiana da produção do sujeito.

No documentário *La Sociologie est un sport de combat*, já mencionado anteriormente, em uma das falas captadas pelas câmeras, Bourdieu aborda o fato de as escolhas intelectuais de Foucault terem sido marcadas pela sua trajetória de vida, inclusive em relação à sexualidade. Sem seguir ostensivamente por esse caminho, vemos Bourdieu compreender, assim como fez no seu *Esboço de auto-análise*, que as angústias vividas na trajetória de seu colega acadêmico as impulsionaram a subverter uma frustração em força contra as estruturas que o colocavam nessas condições. Em um momento específico do documentário⁷⁹, Bourdieu é interpelado por um aluno que lhe questiona: “você se apoia essencialmente na experiência pessoal” para construir sua teoria? A qual Bourdieu responde:

Não essencialmente, mas entra em jogo, sim. Não é a experiência pessoal bruta. Há muitas coisas, sei o que pensava há 30 anos e o que penso hoje. A minha experiência me revela coisas que outros não vêem, me torna inquieto, nervoso diante de coisas normais para outros. Penso que entra em jogo. Mas não vou falar de mim, vou responder sobre Foucault. Ele é um dos maiores filósofos contemporâneos, que fez coisas muito importantes em vários campos. [...] as pessoas queriam demolir Foucault e, ao lado disso [...] tem pessoas que fizeram uma espécie de hagiografia e outras queriam demolí-lo (*La Sociologie est un sport de combat*, direção de Pierre Carles, 2001, tradução nossa).

Para exemplificar o que entendeu como a importância da experiência individual:

Dizem que era sadomasoquista, um homossexual. Em suma, tentaram deduzir todo o seu pensamento da sua orientação sexual e mesmo da sua tendência particular. É fato que para entender o que fez Foucault, é importante saber que era homossexual. Penso que Foucault não teria feito o que fez se não fosse homossexual. Muito dos problemas que teve [...] na época da ENS, ele tentou se suicidar. Ele tinha grandes problemas ligados ao fato de ser homossexual, e naquela época isso era muito estigmatizado. Penso que uma parte importante dos problemas que colocou, sobre a normalidade, a medicina, são problemas que encontrou como homossexual. Mas há muitos homossexuais e apenas um Foucault. O que ele fez é que transformou seus problemas existenciais, seus sofrimentos, suas questões, em problemas científicos. [...] Não é a homossexualidade que gera uma boa filosofia, assim como uma experiência qualquer não dá em uma boa sociologia. [...] É preciso fazer a análise reflexiva da sua própria experiência (*La Sociologie est un sport de combat*, direção de Pierre Carles, 2001, tradução nossa).

Não somente em um caráter criativo, ou identitário como outros propuseram, mas

⁷⁹ Mais precisamente em um trecho que se inicia aos 44 minutos e 10 segundos.

também no sentido de potencialização do vivido que movimenta o agente para suas escolhas. Bourdieu, ao falar de Foucault, parece estar falando de si mesmo. Não pelas questões relacionadas à homossexualidade, mas às questões relacionadas ao não se sentir pertencente às castas mais altas dos meios intelectuais. O próprio caminho seguido, de filósofo para sociólogo, representou, para ele, a necessidade de também lidar com seus sofrimentos, suas questões, seus “problemas existenciais”. Mesmo que ainda no início de sua carreira como escritor estivesse submetido às vontades de Raymond Aron, Bourdieu não desconsiderara sua trajetória e suas experiências individuais, tanto que nunca deixou de afirmar que seus interesses pela sociologia surgiram e se intensificaram nas observações e afetações sofridas no período em que esteve na Argélia (Bourdieu, 2002b). Muito perderíamos se seguissemos a superficial categorização da obra desse autor como parte somente do debate sociocentrado. Acreditamos que Bourdieu rebateu essas alegações em sua última obra autoral publicada, mas falecera antes de sua publicação, o que não lhe permitiu avançar ainda mais contra as questões que delegam o agente a uma parte da estrutura. Esse autor, em nenhum momento, abandonou a relevância da experiência enquanto construção de identidade, criadora de sentidos existenciais, fundadora de alguma parcela de sofrimento.

5.1. Sobre o Sofrimento

Ao longo da investigação presente nos capítulos anteriores, percebemos a existência de um tema que costuma permear a obra do autor aqui estudado. O sofrimento não costuma ser mencionado em um contexto desatrelado da prática. Por esse motivo, ele aparece como um assunto adjacente às questões que Bourdieu se preocupou. Tomamos como premissa de que qualquer obra que se proponha a analisar as relações sociais estará, em alguma medida, interessada em saber como opera a angústia de se viver em sociedade. Marx ao falar em exploração, Bourdieu e Weber ao falarem em dominação, parecem deixar implícitas as afetações subjetivas que se encontram presentes nessas condições. A Sociologia, de certa forma, ao procurar demarcar os limites do mundo social acaba por demarcar os limites da vida em si.

Esta sessão pretende concluir a pesquisa feita até aqui, de maneira a deixarmos algo propositivo. O tema aqui abordado, em si, não é novo, visto que as questões relacionadas àquilo que poderíamos considerar o cerne do subjetivismo, o ato de sofrer, tem sido

preocupação de outros importantes teóricos das Ciências Sociais. Procuraremos, no entanto, fazer uma breve descrição sobre as possibilidades de se pensar esse tema sob a luz da obra de Pierre Bourdieu⁸⁰.

Wacquant (2013) propõe que Bourdieu buscou se preocupar com as questões relacionadas ao sujeito, mesmo que não tenha deixado isso explícito. Ele criou uma *alquimia sociosimbólica* ao longo de sua trajetória, de maneira a procurar compreender o indivíduo na sua relação com o mundo. Esse autor procurou distanciar a obra de Bourdieu de um possível sociorreducionismo, ao afirmar que esse se interessa também pelas questões presentes para as questões internas, na “mente das pessoas individuais” (p. 88). Segundo Wacquant (2013) a introjeção dos fatores externos seria a responsável por organizar simbolicamente o sentido próprio da existência, trazendo possíveis veracidades de caráter existencial. Lembremos que Bourdieu, ao longo de sua trajetória, criticou a tendência presente em sua época, muito vista na sociologia estadunidense, de criar uma ciência “sem sujeito”, ou que ela deveria desconsiderar qualquer anseio individual, tanto na relação sujeito-objeto, quanto na possibilidade de inserção do sujeito como próprio objeto de observação.

Na obra desse autor, um dos momentos mais criticados e vistos como causadores de sofrimento é o ambiente escolar. Não obstante, inúmeras vezes durante o *Esboço de Auto-Análise*, Bourdieu (2004a) diz que sua infância fora marcada por um intenso conflito entre a realidade de sua família e do local de onde vinha – o Béarn, região agrária e pobre – com o que era circulado enquanto aceitável e admirável no ambiente escolar, onde permeava o culto ao estrangeiro e ao *alto gosto*. Por esse motivo, chamou esse espaço de um *encarceramento*, no qual procurou em Foucault a referência para afirmar que esses locais não se distinguem, em essência, dos hospitais psiquiátricos e das prisões, com seus modelos panópticos, autoritários e cerceadores de possibilidades.

Para além das questões relacionadas ao ambiente escolar, seja por imposição externa, seja por constituição inconsciente, Bourdieu (2001) compreendeu que o agente nunca é totalmente detentor de suas práticas. O *habitus* jamais é coerente e toda a objetividade da ação se inscreve em esquemas internalizados enquanto naturais, *dóxicos*. O próprio sentido da existência deve, então, ser algo naturalizado, enquanto que qualquer distanciamento daquilo que é visto como aceitável, consagrável, coloque o agente em situação mais próxima de um

⁸⁰ Indicamos, para aprofundamento no tema, a leitura do livro de De Gaulejac (2014), intitulado *A neurose de classe: trajetória social e conflitos de identidade*. Para além das questões teóricas, que já mencionamos por diversas vezes nesta pesquisa, o autor expõe parte de sua teoria a partir de exemplos que observou no cotidiano.

sofrimento profundo.

A relação entre o vivido na infância e na vida adulta se apresenta, quase sempre, de maneira contraditória. A tentativa de encobrimento das primeiras experiências faz surgir o chamado *habitus clivado* (Bourdieu, 2004a). A dicotomia entra a interação da infância, considerada *habitus primário*, e o da vida adulta, o *habitus secundário*, introduz aquilo que Bourdieu chamou de uma *denegação do sujeito* (p. 123). Nesse âmbito, ocorre uma *clivagem do ego*, na tentativa que o agente faz de se distanciar do que pode ser considerado fator de vergonha, de rebaixamento social. Bourdieu mesmo sentira essa dicotomia pois, ao se tornar um acadêmico reconhecido, percebeu que tentava não deixar transparecer seu passado humilde. Sabia que muitos de seus colegas de trabalho vinham das mais altas extratificações sociais, e haviam estudado nos colégios mais conhecidos da França e do mundo. Mesmo sendo um crítico ferrenho a essas questões, Bourdieu percebera que não era incomum que se sentisse envergonhado de seu passado, mesmo que conscientemente não se importasse, ou dissesse não se importar (Bourdieu, 2004a), com isso.

O *habitus*, ao contrário do que parece em algumas situações, não é somente uma acumulação de economia simbólica buscando a necessidade ou o reconhecimento. Ele procura, ao se interligar com o campo, criar um caráter de constituição identitária. Por esse motivo, a denegação da memória da infância se apresenta como uma constante contradição, em que se procura reprimir, de maneira consciente, os conteúdos que aparecem na *hêxis corporal*, ao não se ter controle sobre ela. O *habitus* se altera e se modifica constantemente (Bourdieu, 1990), pois formaliza o mundo e objetifica através da historicidade, inconsciente, presente na atualização constante de um passado antagônico às pretensões do presente. As fronteiras entre aqueles que se encontram como dominantes e dominados se dá à revelia das votades individuais, mas se coloca como aceitação tácita – através da violência simbólica – dos limites que são impostos. Por esse motivo, o *habitus* internaliza muito mais que padrões de comportamento aceitáveis no mundo, ele também incorpora inconscientemente o rebaixamento e a expressão desse rebaixamento a despeito da vontade e dos cálculos racionais.

É em forma de capital simbólico que o sujeito se permite experimentar um efeito de consagração, a qual lhe distancia da possibilidade de não receber qualquer reconhecimento, aproximando-o da indiferença, da solidão. O acúmulo desse capital é justamente o que faz o agente se relacionar, segundo Bourdieu (2001), com o próprio sentido do “existir”. Em mais

uma reformulação de um tema bastante presente na sociologia clássica, o autor propõe que o suicídio só pode ser possível se a negatividade da importância social estiver presente. O agente se distancia das idealizações suicidas conforme acumula o capital necessário para o seu reconhecimento. É o reconhecimento e a consideração a simples razão de ser, são eles os responsáveis por “dar sentido à própria vida, e à própria morte” (Bourdieu, 2001, p. 294).

Ao passo que se distancia da obtenção de capital simbólico, o agente se sente mais imerso na *dominação simbólica*, o que não ocorre como pura lógica consciente, mas aquém das decisões razoáveis e do controle da vontade. Essa é a lógica do jogo social, em que o *interesse* em participar se dá para além da vontade individual de querer estar nessa condição. Independentemente dos resultados, o próprio “estar no jogo” já é conferidor de sofrimento, pois é nessa dinâmica que o agente cria esperanças e ambições que nem sempre são atendidas. Mesmo antes dos resultados, a tensão gerada pela incerteza da ascensão já opera enquanto fator de auto-degradação por não se perceber no mesmo nível de seus competidores. Esse “estar no jogo”, a *illusio*, se impulsiona justamente pelo ajustamento do *habitus* às demandas do jogo e da possibilidade de obtenção de maior capital simbólico. Ele canaliza a *libido* para um interesse em ascender nesse jogo enquanto maneira de ser reconhecido, ou *desejado*.

O capital simbólico permite as condições de imposição do reconhecimento. Se o reconhecimento não é colocado enquanto tal, por intermédio de outros tipos de capital, é através do capital simbólico que o agente consegue se sentir apreciado, para além das honrarias que recebe, ou do tanto de capital econômico que possui. Ele sente que esse reconhecimento vai além das condições materiais, e passa a acreditar que sua consagração se dá pelo que “é”, e não pelo que possui. A angústia por ser reconhecido e desejado se torna a força motriz para que os novos postulantes à ascensão no campo adquiram a *illusio* no seu caráter de esperança no próprio potencial. Essa relação à imagem oferecida para os propósitos de uma identidade e “formação do ego” é sempre gerada pelos campos nos quais o agente atua, e acabam por ser representações distorcidas do concreto, invertidas, enquanto sentido do jogo, ou do ato de jogar. As possibilidades de ascensão se tornam determinantes para o sujeito que tenha internalizado o *sentido do jogo*, o qual abarca a possibilidade futura desse jogo, ou “do que resta a fazer”. O engajamento nas disputas cotidianas, e o investimento nelas, dão sentido à própria movimentação nos campos e, por esse motivo, a *illusio* é aquilo que confere sentido à própria existência (Bourdieu, 2001).

As angústias entre a vida na infância e a vida adulta podem dar lugar a um prazer

provocado pelo desejo de ascensão no jogo. Porém, não é necessariamente essa a questão, o que acontece é que o adulto passa a adquirir o desejo de subjugar ou dominar, na medida em que isso, muitas vezes, se transforma em uma *necessidade*. Esse desejo nunca vem desatrelado, como constatou Huizinga (2019), de uma tensão constante, devido à incerteza de como o agente se sairá nessa competição. Muitas vezes, o indivíduo entende como “única possibilidade de vida”, o que lhe transforma em um escravo de suas ambições, ao acreditar que essas necessidades são algo único de si, que fazem parte de sua “natureza”. A *illusio*, nessa maneira de pensar, se atrela ao futuro, ao que “está em jogo no jogo”, às expectativas e, por conseguinte, à angústia da necessidade de jogar, e de suas incertezas.

Ao passo que o agente não consegue obter o capital simbólico para a sua ascensão sente, diretamente, os efeitos daquilo que De Gaulejac (2014) chamou de *desclassificação social*. No seu *A neurose de classe*, esse autor afirma que a falta de reconhecimento social rebaixa constantemente aqueles que acabam por incorporar a insegurança presente na adesão à competição. A luta de classes dá lugar a uma luta própria, nas microrrelações – nos campos sociais, por assim dizer – visto que o sujeito introjeta a batalha contra si próprio, ou contra o ideal de si próprio. Essa lógica delega ao indivíduo todas as mazelas de sua vida. Não somente aquele que se encontra em baixas estratificações, mas aquele que experimenta uma radical modificação para o *habitus secundário* pode desenvolver um conflito de identidade em relação ao vivido na infância. O próprio Bourdieu deixou clara essa angústia entre o vivido na infância e o na vida adulta no *Esboço de auto-análise*. Na proposta de De Gaulejac (2014), o social cria uma estrutura psíquica vulnerável, que se castiga constantemente por se sentir rebaixada nos campos que atua. Essa estrutura é levada até a vida adulta e, mesmo tentando disfarçar, o agente acaba por demonstrar no corpo, nos trejeitos, suas auto-depreciações inconscientes.

A desclassificação é mantida de maneira sistemática, de forma que os esquemas de percepção, aos quais Bourdieu menciona, se tornam naturais e os únicos passíveis de reprodução, fazendo com que os pensamentos sejam estruturados nas mesmas bases que permitem a relação imposta, ao se inscreverem em constantes atos de conhecimento que têm em seu cerne os atos de submissão. Eles se inscrevem na objetividade, por serem percebidos na prática, e na subjetividade, enquanto esquemas cognitivos que fazem o sujeito se rebaixar a partir de imposições externas. Acreditamos que *A Dominação Masculina* seja uma obra em que Bourdieu (2002a) procurou demonstrar, em termos práticos, a maneira como a imposição da submissão se impõe nas mais diferentes formas. É sob a exposição constante à violência

simbólica, de imposições de degradação a determinados grupos, que faz com que sejam internalizadas as percepções de pertencer a grupos desclassificados e rebaixados, mesmo que os motivos sejam os mais excusos. É por meio de “vias puramente simbólicas” (Bourdieu, 2002a, p. 1), a comunicação e o conhecimento, que essa violência ocorre. Muitas vezes ocorre por via do desconhecimento das condições que lhe colocam enquanto desclassificados e submissos, fazendo com que o princípio simbólico se exerça em uma lógica em que todos os presentes nas relações de dominação se reconheçam enquanto tal, transformando o que é arbitrário em algo naturalizado.

Somente por condições insensíveis, através de operações psicológicas – identificação, sublimação, projeção, denegação – encorajadas pelo meio, que a adaptação aos campos pode ocorrer para a aceitação tácita da violência que opera nesses espaços. As disposições da infância se readequam para se tornarem disposições específicas dos campos (Bourdieu, 2001). Essa readequação começa ainda cedo, quando as pulsões se redirecionam para a admissão de sacrifícios ao narcisismo, em troca de reconhecimento. Primeiramente dos pais, posteriormente dos dominantes. A questão é que a violência simbólica no campo familiar é mais intensa porque assume que a criança depende do afeto para se sentir desejada. Nesse contexto, não só o desconhecimento assume uma posição inconsciente, como não é possível para a criança acessar conscientemente a violência simbólica a qual está submetida. Em um efeito de Édipo, a criança cria uma estrutura psíquica vulnerável para o resto de sua vida, o que lhe coloca em posição de sofrimento sempre que não se sente desejada, ou reconhecida, nos anos mais tarde. Propomos, então, que o *habitus primário* recebe a violência simbólica em forma de afeto, no sentido da criança procurar ser desejada pelos seus pais. Em um outro momento, o *habitus secundário* atua de uma mesma forma, por possuir a mesma estrutura psíquica, mas busca o reconhecimento constante daqueles que o podem fornecer.

Outra questão que se coloca é a necessidade do agente ter que se adaptar a diversos campos sociais. Não mais somente ao ambiente familiar, atravessado posteriormente pelo ambiente escolar, mas a diversas possibilidades de angariamento de capital, em diferentes espaços. A “luta de lugares” (De Gaulejac, 2014, p. 8) se sobrepõe à luta macrossocial, entendida como a *luta de classes* na sociologia clássica. Perde-se a noção de um objeto único de superação – as desigualdades de classe – para dar lugar a inúmeras disputas em que, mesmo que um agente seja consagrado em um campo, pode se sentir desclassificado, rebaixado em outros. A vergonha passa a ser um dos afetos mobilizados ao agente, pelos conflitos de identidade, mesmo que em outros campos ele não se sinta dessa maneira.

Na cadeia de significações introjetadas pelo trânsito nos mais diferentes campos, alguns valores culturais se sobrepõem a fazer com que, muitas vezes, o agente se sinta rebaixado independentemente do campo em que esteja atuando. As pulsões dão lugar a um *desejo adaptado*, visto que o mundo não se molda às vontades do sujeito. Pelo contrário, ele atua como algo que tolhe e *castra* essas pulsões, na medida em que o agente cliva parte de seu *habitus primário* para conseguir agir e angariar capital. Oliveira (2005), ao falar sobre a *illusio* na obra de Bourdieu, diz que a fantasia narcísica da infância, aquela elaborada por Freud, acompanha o agente em toda a sua trajetória e passa a ser fonte de desprazer por não conseguir preencher o ideal de ser constantemente desejado e reconhecido por aqueles que lhe concedem consagração. O *socius* tende a se tornar constante fonte de auto-degradação e, por conseguinte, de desprazer.

A violência simbólica se dá, então, em forma de censuras constantes, com o efeito de se fazerem auto-coercitivos. Se aprofunda no corpo em forma de fobias e de culpas (Bourdieu, 2001), que não conseguem ser superadas por não tratarem dos fenômenos em si, mas do não-desapego à culpabilidade narcísica carregada ao longo da vida. A *illusio*, o interesse em participar dessas lutas, mesmo que coloque o sujeito em situação de agudo sofrimento, faz com que o agente se mantenha imerso em sua lógica, pelo fato de que o mundo, para esse agente, é constituído de forma *dóxica*, sem a possibilidade de sua alteração. Portanto, é preciso que o investimento no jogo, que define a *illusio*, consuma as esperanças subjetivas em relação às oportunidades objetivas, que estejam entre a necessidade e a impossibilidade, idealizada, uma vez que não há segurança de conseguir ser desejado e reconhecido de forma constante no fluxo da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O senhor... mire, veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam, verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra montão” (João Guimarães Rosa).

Cremos, nesta feita, termos alcançado os objetivos apresentados na proposta de construção do tema. Interessou-nos, através de uma pesquisa acerca dos principais conceitos da obra de Pierre Bourdieu, aprofundar o debate sobre os limites do objetivismo em sua obra. Construímos, dessa maneira, uma narrativa que procura compreender a obra do autor ainda em seu momento inicial, na década de 60, a partir da compreensão dos conceitos fundamentais para sua obra, a saber: *habitus*, campo, capital e *doxa*. Tais conceitos nos permitiram perceber o porquê da obra de Bourdieu ter sido compreendida como *estruturalista*, na medida que parecia carecer de um aporte subjetivo que complexificasse o debate.

Percebemos, ainda em um ponto inicial da pesquisa, que o autor apontava a possibilidade de o agente não ser totalmente consciente de suas ações, e atribuía essa condição a um caráter *pré-reflexivo* de esquecimento da história e reprodução das relações sociais por meio do desconhecimento de como elas se fundam. Atribuía à fenomenologia o esforço de procurar explicar como o sujeito experimenta o mundo, isto é, como as disposições externas afetam as pré-disposições internas.

Ao passo que avançou em sua pesquisa, o autor suscitou a possibilidade de as relações sociais funcionarem, fundamentalmente, como um jogo, isto é, como uma disputa por capitais dispostos em campos específicos, no qual as relações estão pautadas pelo *desejo* em ascender para uma posição dominante, através da angariação de reconhecimento. Procuramos demonstrar que essa proposta feita pelo autor trouxe uma cadeia de reflexões e reformulações em sua teoria, uma vez que precisou elucidar o interesse e o investimento que o agente despende nesse jogo. Ao ponto disso modular toda sua trajetória e, inclusive, lhe gerar bastante sofrimento.

Foi proposto que o tema jogo não se limita a interações lúdicas ou a atividades que permitam as crianças aprenderem tarefas próprias dos adultos, como era visto na obra de

Platão, nem tampouco se restringe a uma competição utilitarista da vida, em que os agentes não tenham capacidade de avaliar o mal que podem fazer através de suas ações, mesmo que se beneficiem delas. O tema jogo foi visto em seu contexto mais amplo, compreendendo que essa disputa se enraiza e, nos termos de Huizinga, fundamenta a própria cultura e molda as diversas disposições dos campos, tais como a linguagem – lembrando Wittgenstein – e a construção do *habitus*.

A princípio, quando levanta a questão do jogo, Bourdieu diz haver interesse dos agentes em participar e dedicam suas vidas a se investirem nesse jogo. Conforme as críticas e questões avançaram na confrontação desses interesses, o autor abriu diálogos com áreas que, até então, pareciam distantes de sua teoria. Nossos esforços se deram justamente em compreender e documentar essa transição de uma aceitação da subjetividade enquanto explicação total do conhecimento fenomenológico, para abertura à colaboração das teorias advindas da psicologia e, principalmente, da psicanálise.

Não obstante, pelos motivos explicitados acima, entendemos que o conceito de *illusio*, surgido em um momento tardio da teoria de Bourdieu, abarca uma série de preocupações e reformulações que Bourdieu trazia à tona para perceber o agente também enquanto sujeito. Ficamos longe de propor uma “teoria do sujeito” na obra desse autor, até mesmo porque acreditamos que o próprio autor não se dedicou a essa empreitada por não querer cair em um distanciamento da prática, ou de pensar o homem em seu sentido puramente particular, em forma de “natureza” ou “condição” humana, reproduzindo a *skholé*, tão própria da categoria *homo academicus*.

Uma questão que nos apareceu com frequência foi a reflexão de se não estávamos justamente produzindo aquilo que Bourdieu denunciou como um distanciamento da prática. Levamos, para responder a essa questão, o fato de que após as observações na Argélia, Bourdieu se dedicou à intensa atividade reflexiva nos ambientes que frequentou, e sempre foi um crítico severo a eles. No nosso caso, pensar a teoria de Bourdieu em um programa de psicologia, possui justamente esse interesse: o de expandir os conhecimentos dessa área, e propor uma base consistente para a crítica da *doxa* dominante. O autor aqui estudado costuma ser bastante abordado nas Ciências Sociais, Educação, entre outros, mas pouco agregado ao conhecimento dos temas relacionados à psicologia.

Compreendemos que a última parte desta pesquisa, a que trata sobre a *illusio originária*, tenha conseguido avançar em um embate que aproxima o autor do debate psicológico. Entendemos, como visto, que o conceito nos permitiu expandir aquilo que

Bourdieu denominou como *subjetivismo*, possibilitando um embate com conceitos importantes na psicanálise, quais sejam: a *denegação* em Freud e a *Ordem Simbólica* em Lacan. Esse último momento teve maior caráter propedêutico e autoral, pois sabemos que esse ainda é um debate pouco explorado na obra do autor.

Dessa maneira, compomos uma pesquisa que pudesse rever alguns conceitos fundamentais da obra de Bourdieu, tendo em vista o embate com, assim dizer, as “ciências da mente”. Ao suscitarmos essa relação, mantivemos a constante preocupação, já demonstrada pelo autor, de expandir o conhecimento sociológico para além das relações sociais. O debate possível e as aproximações pertinentes permanecem amplas e abertas. No entanto, esperamos que a pesquisa aqui descrita seja de importante ajuda para aqueles que pretendam expandir os conhecimentos na obra de Pierre Bourdieu, e nas possíveis relações de sua obra com outras áreas do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo – SP: Martins Fontes, 6ª ed, 2012.
- ADAMOGLU DE OLIVEIRA, S. Do *Habitus Linguístico* e seu papel na prática da pesquisa científica. In **Revista Brasileira de Estudos Organizacionais**, v. 3, n. 2, p. 210-215, 2016.
- ALEXANDER, J. *Fin de siècle social theory: relativism, reduction, and the problem of reason*. Nova Iorque: Verso, 1995.
- ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. *Lire le Capital [livre 1]*. Paris: Maspero, 1973.
- ALVES-MAZZOTTI, A. J. O método nas ciências sociais. In: ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.
- ALVES, E. B.; ADAMOGLU DE OLIVEIRA, S. **Wittgenstein e Bourdieu: Linguagem, Poder Simbólico e Análise da Cultura Organizacional**. In: Cadernos de Linguagem e Sociedade, 18(3), p. 352-370, 2017.
- ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.
- ARIAS MUÑOZ, J. A. *La Radicalidad de la Fenomenología Husserliana*. Madrid: Fragua, 1982.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 5ª Ed., São Paulo, SP: Martin Claret, 2001.
- ASSIS, R. **Disposição e esquemas de classificação: uma sistematização das trocas simbólicas em Pierre Bourdieu**. In: XV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste - Teresina: CISO, 2012. Disponível em: <http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT23-06.pdf>
- AUDI, R. (org.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ª Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- BACHELARD, G. *Le Rationalisme Appliqué*. Paris: Presses Univesitaires, 1949.
- BERGSON, H. **O Riso: Ensaio sobre o Significado do Cômico**. 1ª Ed., São Paulo, SP: EdiPro, 2018.
- BOURDIEU, P. *Champ Intellectuel et Projet Createur*. In: *Les Temps Modernes*, p. 865-906, 1966.
- BOURDIEU, P. *Le Sens Pratique*. Paris: Les Editions De Minuit, 1980.
- BOURDIEU, P. **Sociologia**. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983a.
- BOURDIEU, P. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro, RJ: Marco Zero, 1983b.
- BOURDIEU, P. *The Forms of Capital*. In: RICHARDSON, J. G. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Nova Iorque: Greenwood Press, p. 241-258, 1986.

BOURDIEU, P. *In Other Words: Essays towards and reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

BOURDIEU, P. *Censorship and the Imposition of Form*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. *Réponses*. Paris: Seuil, 1992.

BOURDIEU, P. *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge: Polity, 1996a.

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo, SP: Editora da USP, 1996b.

BOURDIEU, P. (coord.) *A miséria do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997a.

BOURDIEU, P. *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1997b.

BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1998.

BOURDIEU, P. (coord.) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity, 1999.

BOURDIEU, P. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, P. *A Dominação Masculina*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2002a.

BOURDIEU, P. *Esboço de uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia Cabila*. Oeiras, PI: Celta Editora, 2002b.

BOURDIEU, P. *Counterfire against the tyranny of the market*. Londres: Verso, 2003.

BOURDIEU, P. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

BOURDIEU, P. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2004b.

BOURDIEU, P. *Coisas Ditas*. São Paulo, SP: Brasiliense, 2004c.

BOURDIEU, P. O Camponês e seu Corpo. In: *Revista de Sociologia e Política*, n. 26, 83-92, 2006.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J. C. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BOURDIEU, P. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 2011.

BOURDIEU, P. *Capital Simbólico e Classes Sociais*. Novos Estudos, vol. 96, p. 105-115, 2013.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON J. C.; PASSERON, J. C. *O Ofício de Sociólogo: Metodologia na Pesquisa da Sociologia*. 8ª Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

BOURDIEU, P. *A Distinção: crítica social do julgamento*. 2ª Ed. Porto Alegre, RS: Zouk,

2017.

BOURDIEU, P. **A Produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. 3ª Ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018.

BRYSON, N. *Géricault and "Masculinity"*. In: BRYSON, N.; MOXEY, K. **Visual Culture: Images and Interpretations**. Hanover: Wesleyan University Press, 1994.

BURAWOY, M. **O Marxismo Encontra Bourdieu**. Organizador: Ruy Gomes Braga Neto. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

CAMUS, A. **O Mito de Sísifo**. 13ª Ed. Rio de Janeiro, RJ: BestBolso, 2020.

CANGUILHEM, G. **O Normal e o Patológico**. 7ª Ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2019.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTEL, R. **Le Psychanalysme**. Paris: Maspéro, 1973.

CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, C. **Sujeito e Verdade no Mundo Social-Histórico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CASTRO, E. **Vocabulário Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. 2ª Ed., Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2016.

CATANI, A. M; NOGUEIRA; M. A; HEY; A. P; MEDEIROS, C. (orgs.) **Vocabulário Bourdieu**. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CORCUFF, P. **As novas Sociologias**. Bauru, SP: Edusc, 2001.

COSTA, M. C. **Sociologia: Introdução à ciência da sociedade**. 3ª ed., São Paulo: Moderna, 2005.

COSTEY, P. *L'illusio chez Pierre Bourdieu. Les (més)usages d'une notion et son application au cas des universitaires*. Tracés, Revue de Sciences humaines. 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/traces/2133>

DA SILVA, D. **Fundamentos Sociológicas da Psicanálise de Jacques Lacan: Marx, Durkheim e Lévi-Strauss**. I Fórum de Pós Graduação de Sociologia da UNICAMP. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2014a.

DA SILVA, D. A construção da realidade na perspectiva relacional de Pierre Bourdieu. In: GOUVÊA, G.; PANIZ, F. (org.). **Temáticas. Dossiê Metodologias**. Campinas: Revista dos pós-graduandos em ciências sociais IFCH – UNICAMP, 2014b.

DA SILVA, D. **A reestruturação do habitus na formação de novos sentidos : Bourdieu com Lacan**. Campinas, SP : [s.n.], 2016.

DE GAULEJAC, V. **A Gênese Social dos Conflitos Psíquicos**. Cronos, Natal, RN, v2, n.1,

p. 109-115, jan/jun 2001.

DE GAULEJAC, V. *De l'inconscient chez Freud à l'inconscient selon Bourdieu: entre psychanalyse et socio-analyse*. In Corcuff, ed. **Pierre Bourdieu: les champs de la critique** - Paris: Bibliothèque Centre Pompidou, 2004.

DE GAULEJAC, V. **O âmagô da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito**. Cronos, Natal, RN, v. 5/6, n. 1/2, p. 59-77, jan./dez., 2004/2005.

DE GAULEJAC, V. **La Sociologie clinique entre psychanalyse et socionalise**. SociologieS [En ligne], 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/sociologies/1713>

DE GAULEJAC, V. **A neurose de classe: Trajetória social e conflitos de identidade**. 1ª Ed. São Paulo, SP: Via Lettera, 2014.

DOS ANJOS, M.; FERREIRA, M. B. (coord.) **Dicionário Escolar da Língua Portuguesa**. 2ª Ed. Curitiba, PR: Editora Positivo, 2011.

DUBAR, C. **A Crise das Identidades. A Interpretação de uma Mutação**. São Paulo, SP: EDUSP, 2009.

DUBET, F. **La Experiencia Sociológica**. 1ª Ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 2011.

DUFLO, C. **O Jogo de Pascal a Schiller**. São Paulo, SP: ArtdMed, 1999.

DURKHEIM, E. **O Suicídio**. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2000.

DURKHEIM, E. **Da Divisão do Trabalho Social**. 1ª Ed. São Paulo, SP: Edipro, 2016.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. 4ª Ed., São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

ELIAS, N. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. In. ELIAS, N. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 1970.

FOUCAULT, M. **Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. 3ª Ed., Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: o cuidado de si**. 8ª Ed., São Paulo, SP: Paz & Terra, 2020.

FOURNY, J. F. *Bourdieu's Uneasy Psychoanalysis*. Substance 93, p: 103-111, 2000. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3685564?seq=1>

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu**. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, 1921/1996.

FREUD, S. **Além do Princípio de Prazer**. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, 1920/1996.

FREUD, S. O ego e o id, 1923. In: **O ego e o id**. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1923/1996.

FREUD, S. **Negation**. Standard Edition, Vol. XIX - Londres: Hogarth, 1961 [1923].

FUGIER, P. *La sociologie et la psychanalyse au carrefour du symbolique – point de rencontre du contenu collectif de l'inconscient*. Les cahiers psychologie politique [En ligne] 2011. Disponível: <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1780>

FURLIN, N. É possível uma sociologia do sujeito? Uma abordagem sobre as teorias de Foucault e Touraine. In: **Sociologias**, Porto Alegre, RS, ano 14, n. 29, p. 274-311, jan./abr. 2012.

GLOCK, H. J. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 1998.

GRENFELL, M. (org.) **Pierre Bourdieu: Conceitos Fundamentais**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.

HABERMAS, J. **Teoria e Práxis: Estudos de Filosofia Social**. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2014.

HANKS, W. F. **Língua como Prática Social: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin**. São Paulo, SP: Cortez Editora, 2008.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 9ª Ed., Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HUIZINGA, J. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HUSSERL, E. **Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. São Paulo, SP: Ideias & Letras, 2006.

JAPIASSU, H. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed, 1996.

KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1993.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 4ª Ed., Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

KAUFMANN, J. *Ego: Pour une sociologie de l'individu*. Paris: Nathan, 2001.

LABOV, W. **Padrões sociolingüísticos**. São Paulo, SP: Parábola Editorial, 2008.

LACAN, J. **O Seminário, livro 2: O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar, 1985.

LACAN, J. **O Seminário, livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud**. 1ª Ed., Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar, 1986.

LAPLANCHE, J. *Vie et Mort en Psychanalyse*. Paris: Flammarion, 1970.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J.B. *The Language of Psychoanalysis*. Nova Iorque: Norton, 1973.

LAVAL, C. **Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal**. 1ª Ed., São Paulo, SP: Editora Elefante, 2020.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon (Collection Terre Humaine), 1955.

- LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2018.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. 1ª Ed., São Paulo, SP: Ubu Editora, 2018.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo, SP: Martin Claret, 2006.
- MARX, K. **O Capital [Livro 1]: crítica da economia política. O processo de produção do capital**. 2ª Ed. São Paulo, SP: Editora Boitempo, 2011.
- MAZZOLENI, G. **Homo Ridens: O Riso como Instrumento Cultural**. São Paulo, SP: Perspectivas, v. 12/13, p. 229-235, 1989.
- MERLIN, M. *Foucault, le pouvoir et le problème du corps social*. In: **Idées Économiques et Sociales**. n. 155, p. 51-59, 2009. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-idees-economiques-et-sociales-2009-1-page-51.htm>
- MONTEIRO, J. M. **10 lições sobre Bourdieu**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.
- NETO, A. B., **A Analítica Kantiana do Sublime em Friedrich Schiller**. In: *Aufklärung: Revista de Filosofia*, v. 3, n. 2, p. 151-162, 2016.
- NOGUEIRA, M. A.; NOGUEIRA, C. **Bourdieu e a Educação**. São Paulo, SP: Autêntica Editora, 2014.
- NORA, P. **Essais d'ego-histoire**. Paris: Éditions Gallimard, 1987.
- NORONHA, D. P.; FERREIRA, S. M. Revisões de literatura. In: CAMPELLO, B. S.; CONDÓN, B. V.; KREMER, J. M. (orgs.) **Fontes de informação para pesquisadores e profissionais**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- OLIVEIRA, P. P. **Illusio: aquém e além de Bourdieu**. Mana, vol.11, n. 2, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93132005000200008>.
- PINDARO. **Odes**. 1ª Ed., Lisboa: Quetzal Editores, 2010.
- PLATÃO. **As Leis: Volume 1**. 1ª Ed., Coimbra: Edições 70, 2017.
- PLATÃO. **A República**. 1ª Ed., São Paulo, SP: Editora Lafonte, 2021.
- PONTES, N. **Habitus e libido social: Revisitando Bourdieu através da psicanálise**. In: Estudos de Sociologia. v.2, n. 17, 2011. Revista do Programa de Pós Graduação em Sociologia da UFPE. Recife, 2011. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235217>
- RAND, N. **The Hidden Soul: The Growth of the Unconscious in Philosophy, Psychology, Medicine and Literature, 1750-1900**. Nova Iorque: American Imago, 2004.
- ROBBINS, D. **The Work of Pierre Bourdieu**. Milton Keynes: Open university Press, 1991.
- ROSA, T. B. O Poder em Bourdieu e Foucault: Considerações sobre o Poder Simbólico e o Poder Disciplinar. **Rev. Sem Aspas**, Araraquara, v.6, n.1, p.3-12, jan/jun, 2017.
- ROUDINESCO, E. (1925-1985). **História da Psicanálise na França** - Rio de Janeiro, RJ:

Jorge Zahar Editor, 1986.

ROUDINESCO, E. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar, 1998.

SAMPAIO R.F.; MANCINI M.C. **Estudos de revisão sistemática: um guia para síntese criteriosa da evidência científica**. Revista brasileira de fisioterapia. São Carlos, v. 11, n. 1, p. 83-89, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-35552007000100013

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. 28ª Ed., São Paulo, SP: Cultrix, 2012.

SCHLEGEL, F. **Fragmentos Sobre Poesia e Literatura**. 1ª Ed., São Paulo, SP: Editora Unesp, 2016.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação – Tomo 1**. 2ª Ed., São Paulo, SP: Editora Unesp, 2015.

SETTON, M. G. J. **Família, escola e mídia: um campo com novas configurações**. Educação e Pesquisa. Revista da Faculdade de Educação da USP, v. 28, no 1, jan.-jun. 2002a, p. 107-116. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-97022002000100008&script=sci_abstract&tlng=pt

SETTON, M. G. J. **A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma teoria contemporânea**. Revista Brasileira de Educação, USP, nº 20, mai-ago 2002b, p. 60-70. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782002000200005

SHULTHEISS, F. Laboratório Sociológico para a origem e cunhagem da teoria da prática de Bourdieu. In: SOUZA, J; BITTLINGMAYER, U (orgs.). **Dossiê Pierre Bourdieu**. Belo Horizonte, MG: EdUFMG, p. 11-27, 2017.

SOCIOLOGIE est **un sport de combat**, La. Direção de Pierre Carles. Paris: C-P Productions et VF Films, 2001 (146 min.).

STAVRAKAKIS, Y. **Creativity and its Limits: Encounters with Social Constructionism and the Political in Castoriadis and Lacan**. Londres, Constellations 9, 2002.

STEINMETZ, G. **Bourdieu's Disavowal of Lacan: Psychoanalytic Theory and the Concepts of "Habitus" and "Symbolic Capital"**. Constellations volume 13, number 4, 2006. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8675.2006.00415.x>

TRUBETZKOY, N. S. **Principles of Phonology**. 3ª Ed., Los Angeles: University of California Press, 1962.

VAIHINGER, H. **The Philosophy of "as if"**. Eastford: Martino Fine Books, 2009.

VON NEUMANN, J. **Zur theorie der gessellschaftsspiele**. Mathematische Annalen p. 296-320, 1928.

VON NEUMANN, J.; MORGENSTERN, O. **Theory Of Games and Economic Behaviour**. Princeton: Princeton University Press, 1944.

XYPAS, C; DOS SANTOS, S. C., **Illusio, Jogo e êxito escolar de alunos de origem popular: relendo Pierre Bourdieu**. In: **Êxito Escolar e Ascensão Social de Pessoas de Origem Popular: Narrativas, estudos de caso e aporte Teórico-metodológico**: Jundiaí, SP, p. 161-

177, 2019.

WACQUANT, L. In: *Following Pierre Bourdieu into the Field*. In: *Ethnography* 5, 2004.

WACQUANT, L. **Poder Simbólico e Fabricação de grupos**. Novos Estudos nº 96 CEBRAP, p. 87-103, 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002013000200007&script=sci_abstract&tlng=pt

WEBER, M. A **Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2004.

WEBSTER, N. (org.) *The Merriam-Webster Dictionary*. Nova Iorque: Inc. Merriam-Webster, 2019.

WINNICOTT, D, W. **O Brincar e a Realidade**. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2019.

WITTGENSTEIN, L. **O Livro Azul**. Lisboa: Edições 70, 1992.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus* .471^a Ed., Nova Iorque: Dover Publications, 1998.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Edição Bilingue Alemão/Português. Campinas, SP: Wittgenstein Translations, Editora da Unicamp, 2017.

WITZ, A. *Anamnesis and amnesia in Bourdieu's work: The case for a feminist anamnesis*. In: Sociological Review 52, 2004. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1111/j.1467-954X.2005.00532.x>

ZIZEK, S. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2010.

ZIZEK, S. *The Plague of Fantasies*. Londres: Verso, 1999.

ZIZEK, S. *The Sublime Object of Ideology*. Nova Iorque: Verso, 1989.