

# O campo político

António Teixeira Fernandes\*

## Resumo

No presente artigo pretende-se desenvolver uma conceptualização da actividade política em termos de campo. Para o efeito, toma-se como referência a teorização que Pierre Bourdieu desenvolve a seu propósito e procura-se estabelecer o horizonte de preocupações epistemológicas e científicas que estiveram na génese da sua abordagem. Para além da identificação do conjunto de problemas sociológicos designados neste domínio pelo autor, procura-se definir o alcance analítico da noção de campo político, salientar o respectivo potencial heurístico e ensaiar um confronto com propostas teóricas oriundas de outros quadrantes da sociologia.

A actividade política, à medida que as sociedades se vão complexificando, tende a assumir um papel relevante na vida das pessoas, nomeadamente com a introdução de modelos de democracia participativa, do mesmo modo que prende uma crescente atenção por parte dos cientistas sociais. Para uns, concebida como arte, para outros entendida como ciência, para outros ainda percebida como prática social, nela se espelham grandes debates e projectos de realização dos povos. Ao longo da história, o homem não se tem preocupado apenas com a sua mera sobrevivência, sendo sobretudo um espírito que busca ultrapassar as fronteiras limitadas do seu quotidiano e descortinar o seu futuro. Vive-se sempre no tempo e para além do tempo, na permanente tensão entre um passado que já não existe e um futuro que constantemente espera para ser.

A condição de ser-com-os-outros-no-mundo torna a existência humana uma verdadeira coexistência. O homem partilha com os outros um espaço, persegue idênticos objectivos e participa em semelhantes actividades. Nesse envolvimento, é simultaneamente cooperante e concorrente. O mundo social transforma-se num universo político – como domínio da *polis* – construído num *agora*, um espaço de encontro, de discussão e de resolução de questões colectivas. A actividade política é essencialmente o mundo da gestão comum da colectividade.

---

\* Professor do Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigador do Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

A análise desta actividade é perspectivada por Pierre Bourdieu em termos de campo. O conceito serve-lhe para teorizar as relações criadas e desenvolvidas no domínio político. Ao pretender considerar, na presente abordagem, a pertinência e o alcance desta noção, tem-se como indispensável entrar previamente no universo das suas conceptualizações teóricas, sob pena de não se atingir a significação plena das noções por ele colocadas no centro da análise.

1. Em que nível de conceptualização pretende colocar-se Pierre Bourdieu e qual o alcance que procura atribuir à sua análise? A formulação desta questão serve de introdução ao estudo do campo político.

A obra de Pierre Bourdieu vem sendo, por vezes, rodeada de alguma polémica. Bernard Lahire observa que, em França, a sociologia de Pierre Bourdieu é, por uns detestada ou até mesmo ignorada, enquanto, por outros, é exaltada<sup>1</sup>. Grande parte dessa polémica resulta, ora do determinismo que se diz estar-lhe subjacente, ora do carácter destructor da teoria por ele elaborada, na sua aplicação a realidades concretas, como os meios de comunicação social, a escola ou a política. Haverá, porventura, ainda causas a que, particularmente na última fase da vida, parece ter-se dedicado, que poderão igualmente alimentar alguma animosidade contra ele no interior da comunidade científica. O prestígio alcançado no mundo intelectual e, em especial, no domínio da Sociologia, não deixará de ser também um dos motivos determinantes de críspação. Mas não é este último aspecto que se pretende sublinhar. As pessoas tendem normalmente a afirmar-se, quer no seguimento de alguns autores, quer através da sua oposição. São duas modalidades de ser e de adquirir alguma notoriedade.

Diversas leituras da sua produção científica aparecem na verdade, por vezes, em contraste. E essas leituras são feitas a partir de situações intelectuais diversas ou de diferentes posicionamentos teóricos.

Pierre Bourdieu situa-se, para uns, a um nível demasiado elevado de conceptualização teórica. Será talvez questionado por não recorrer e propor teoria de “médio alcance” ou de média dimensão. A estes, responderá que a produção científica é sempre uma construção. Abandonar esta perspectiva seria, para ele, “uma maneira de satisfazer uma expectativa positivista”<sup>2</sup>. Posicionando-se contra o positivismo, assume uma orientação racional construtivista.

A sua posição intelectual é a de um racionalismo crítico que, distanciando-se, do racionalismo idealista, designa por “racionalismo realista”, o único consentâneo com a sua teoria da prática. A adjectivação está longe de o atirar para o campo do empirismo. Distancia-se também da “racionalidade limitada”, de harmonia com a expressão cunhada por F. A. Hayek e usada depois por I. G. March e Herbert A. Simon para nomear o carácter lacunar da informação disponível e a genérica limitação do espírito humano, incapaz de compreender completamente as situ-

---

<sup>1</sup> Bernard Lahire, *L'Homme Pluriel*, Paris, Nathan, 1998, p. 11.

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 72.

ações, sobretudo na urgência da acção, em que se exprime, essencialmente, a lógica a que obedece o actor social. O espírito humano é, para Pierre Bourdieu, além desses condicionamentos, “socialmente limitado, socialmente estruturado”, sempre fechado “nos limites do seu cérebro”, na expressão de Karl Marx, isto é, “nos limites do sistema de categorias que ele deve à sua formação”. São criticadas, de acordo com esta perspectiva, as próprias “teorias da acção racional”, teorias que coloca ao lado do racionalismo que inspira o FMI e o Banco Mundial<sup>3</sup>. Limitado intrinsecamente na sua capacidade raciocinante, o homem está ainda sujeito a uma produção social estruturada de acordo com os contextos sociais em que nasce, se socializa e se forma. Compreende-se, por isso, que se queira, ele mesmo, expor à “reflexividade generalizada”.

Rompendo com o empirismo e o positivismo – e, desse modo, distancia-se da corrente tradicional da sociologia francesa –, Pierre Bourdieu não deixa de reagir igualmente “contra o idealismo intelectualista”. Afasta-se daqueles que chama genericamente “outros sociólogos especulativos”. Opondo-se aos “materialistas sem material”, como são os marxistas do tipo Nicos Poulantzas, diz estar “próximo dos ‘grandes teóricos’ (estruturalistas, nomeadamente)”, na medida em que insiste sobre “os grandes equilíbrios estruturais, irreductíveis às inter-acções e às práticas nas quais eles se manifestam”. Na proximidade dos grandes teóricos, sente-se “solidário das investigações que olham as coisas de perto”, pensando, por exemplo, “nos interaccionistas, à Goffman, e em todos os que, pela observação directa ou pela análise estatística, desalojam realidades empíricas que os ‘grandes teóricos’ ignoram”, porque observam a realidade de demasiado alto. Trata-se de “abordar um caso empírico com a intenção de construir um *modelo* – que não tem necessidade de se reinvestir de uma forma matemática ou formalizada para ser rigoroso”. Pensa que “é necessário ultrapassar a alternativa do constructivismo idealista e do positivismo realista no sentido de um *racionalismo realista*”. Sustenta, “contra o idealismo intelectualista”, que o princípio da construção dos objectos do conhecimento “é o sistema de disposições estruturadas e estruturantes que se constitui na prática e que está sempre orientado para funções práticas”<sup>4</sup>. Não se trata, em sentido rigoroso, de um racionalismo crítico ao estilo de Karl Popper, ainda que se esteja perante uma sociologia crítica. A sua abordagem teórica resulta de um compromisso equilibrado entre a *teoria* e a *empíria*. Pierre Bourdieu é um

---

<sup>3</sup> F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, London, 1946, e *Scientism and the Study of Society*, Glencoe, Free Press, 1952; I. G. March e H. A. Simon, *Les Organisations*, Paris, Dunod, 1979: Estes autores falam de “intencionalmente racional” (p. 166), de “limites da racionalidade” (p. 168) e de “limite racional” (p. 185); Herbert A. Simon, *La Science des Systèmes. Science de l’Artificiel*, Paris, Épi, 1974; Pierre Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, Paris, Raisons d’Agir, 2001, p. 15; Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 101 e 102; Pierre Bourdieu, *Contre-Feux*, Paris, Raisons d’Agir, 1998, p. 25; Pierre Bourdieu, *Les Structures Sociales de l’Économie*, Paris, Seuil, 2000, pp. 259 e 261.

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 86, 88, 96, 97 e 204; Pierre Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, p. 151; Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, Paris, Seuil, 1980, p. 87; Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une Auto-Analyse*, Paris, Raisons d’Agir, 2004.

sociólogo que promove a investigação de campo, tendendo a ver com suspeição o mero ensaísmo, ainda que alguma da sua produção se possa considerar como inscrita em tal registo.

Ao advogar um racionalismo realista, que postula e assenta numa permanente “dúvida radical” na prática científica, Pierre Bourdieu chama a atenção para alguns desenvolvimentos espúrios. O universo da ciência encontra-se ameaçado por uma “temível regressão”, ao correr o risco de ser posto “ao serviço de fins impostos de fora”, por um lado, na “submissão aos interesses económicos e às seduções mediáticas” e, por outro, aos “descréditos internos, de que alguns delírios” ‘pós-modernos’ são a última manifestação, para destruir a confiança na ciência e muito especialmente na ciência social”<sup>5</sup>. A denúncia é feita ao pós-modernismo, em razão tanto do seu relativismo como da sua crítica às grandes narrativas e à sua acentuação do momentâneo e do trivial. A prática científica não é decididamente uma cidadela fortificada, ao abrigo de influências que sejam estranhas ao seu campo.

Um outro aspecto não escapa ainda à sua análise crítica. A ciência, se quer afirmar-se, tem de abandonar a retórica da cientificidade a favor dela mesma, como prática científica. Tal retórica é usada frequentemente com o objectivo de se alcançar um “efeito de verdade” que, em si mesmo, veicula “efeitos de ciência perfeitamente enganadores”. Este efeito pode alimentar as disputas eruditas, pelo modo de argumentação que usa, mas não produz um verdadeiro conhecimento, nomeadamente conhecimento científico. Tal discurso caracteriza-se por uma dupla dimensão. Recorrendo a modos próprios da ciência, vai ao mesmo tempo, ao encontro do inconsciente colectivo. Pierre Bourdieu designa este procedimento por “mitologia racionalizada”, na medida em que associa procedimentos científicos e significações míticas. Com a “retórica da cientificidade”, pretende-se obter aquele efeito de verdade<sup>6</sup>. Como prática social, o cultivo da ciência não dispensa uma psicanálise do espírito científico, muito particularmente a ciência social. A análise de Pierre Bourdieu cruza-se, neste como em outros pontos, com os estudos realizados por Gaston Bachelard no domínio da epistemologia.

O seu racionalismo realista insere-se ainda em outras coordenadas. Uma antinomia, considerada como “a mais fundamental e a mais ruinosa”, que artificialmente divide a ciência social, necessita, em seu entender, de ser superada, a que se estabelece entre o subjectivismo e o objectivismo, e que não é mais do que a oposição entre a fenomenologia social e a física social. A fenomenologia, enquanto descrição e compreensão primeira, exclui a questão das condições de probabilidade dessa mesma experiência, ou seja, a coincidência das estruturas objectivas e das estruturas subjectivas. O objectivismo procura estabelecer regularidades objectivas independentes das consciências e das vontades individuais.

---

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, pp. 5-6.

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, *Ce que Parler Veut Dire*, Paris, Fayard, 1982, pp. 227, 228, 229 e 230; Pierre Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, p. 149.

Se a fenomenologia visa o “sentido vivido”, o objectivismo tem em vista o “sentido objectivo”. Um e outro conhecimento apresentam limites. O objectivismo, se é incapaz de apreender a prática, não justifica a imersão na mesma prática preconizada pelo subjectivismo. Não se pode “ignorar a dialéctica das estruturas objectivas e das estruturas incorporadas que se opera em cada acção prática”<sup>7</sup>. A oposição é resolvida através de uma teoria da prática, que concebe os objectos de conhecimento como constructos e não como objectos passivamente registados. Foge-se, deste modo, ao “*realismo da estrutura*” a que conduz o objectivismo, e ao subjectivismo que não tem em conta a necessidade do mundo social. Se o objectivismo transforma o mundo social em mero espectáculo, o subjectivismo não ultrapassa o sentido da experiência primeira.

2. Deste seu posicionamento teórico, resulta uma adequada concepção da realidade social, que partilha com outros autores, entre os quais se situam alguns dos designados teóricos especulativos.

Rempendo com a passividade empirista, mas sem pretender “propor grandes construções teóricas vazias”, entende que “é necessário pensar *relacionalmente*”, reconhecendo que “é mais fácil pensar em termos de realidades (...), do que em termos de relações”. Afirma, na verdade, que “o modo de pensar relacional (mais que ‘instrumentalista’, mais estreito)”, é “a marca distintiva da ciência moderna”, dado que “*o real é relacional*”. No mundo social, não há “interacções ou ligames intersubjectivos entre agentes, mas relações objectivas”, que existem independentemente dos indivíduos<sup>8</sup>. É superada, deste modo, a já referida tentação empirista.

Porque “pensar em termos de campo, é *pensar relacionalmente*”, um indivíduo é apenas “uma emanção do campo. Tal ou tal intelectual particular, tal ou tal artista não existe *enquanto tal*, a não ser porque tem um campo intelectual ou artístico”. O objecto da sociologia não será nem o indivíduo nem os grupos concebidos como conjuntos concretos de indivíduos, mas a relação entre os “*habitus*, sistemas duráveis e transponíveis de esquemas de percepção, de apreciação e de acção que resultam da instituição do social nos corpos” e “os campos, sistemas de relações objectivas que são o produto da instituição do social nas coisas ou nos mecanismos que têm a quase-realidade dos objectos físicos”. Pierre Bourdieu fala de um “acordo imediato entre *o habitus* e o campo” (conceitos adiante explicitados), podendo dizer-se que “o efeito do *habitus* é, de qualquer maneira, redundante com o efeito do campo”. Não admitindo a teoria da racionalidade limitada, é levado a supor o *habitus* para dar fundamento à sua afirmação de que “os agentes sociais são *rationais*”. No entender do sociólogo francês, “a dialéctica das esperanças subjectivas e das possibilidades objectivas está, por toda a parte, em acção no

---

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, pp. 43, 46, 47, 49, 57, 70 e 87.

<sup>8</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 72, 200, 201 e 204; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, 1989, pp. 17-58.

mundo social e, a maior parte das vezes, tende a assegurar o ajustamento das primeiras às segundas”. A teoria do *habitus* dará conta “mais adequadamente da lógica real das práticas”, lógica que “a teoria da acção racional destrói pura e simplesmente”<sup>9</sup>. Trata-se de um pensar racionalmente no interior de um campo, onde contam essencialmente posições e relações.

Distanciando-se de É. Durkheim, para quem “a sociedade é uma síntese de consciências humanas”, e denunciando o trabalho de alguns marxistas, não deixa de assumir elementos do património marxiano. Karl Marx havia já afirmado que “a sociedade não se compõe de indivíduos, ela exprime a soma de relações, condições, etc., nas quais se encontram esses indivíduos, uns em relação aos outros”, insistindo “nesta conexão e nessas trocas orgânicas, materiais e espirituais, que se criam de modo espontâneo, independentemente do saber e da vontade dos indivíduos, e que supõem precisamente a sua indiferença e a sua independência recíprocas”. Pensa igualmente Pierre Bourdieu que “o que existe no mundo social, não são grupos constituídos como se crê, mas esta realidade invisível” que se chama “espaço social”, embora se reconheça que, “para se manifestar este espaço social, é-se obrigado a tornar visíveis as coisas que ocupam este espaço, isto é, indivíduos, instituições, etc., mas o que existe verdadeiramente é o espaço”<sup>10</sup>. Do ponto de vista da sociedade, não existem, também na abordagem marxiana, indivíduos concretos, mas apenas relações.

Esta perspectiva relacional acaba por aproximá-lo de outros teóricos, como é o caso de Niklas Luhmann, este certamente de uma forma mais extrema. O pensador alemão, que bem poderá ser catalogado entre os teóricos especulativos, denuncia alguns preconceitos que envolvem a noção de sociedade, por ele reduzidos essencialmente a três. A sociedade não consiste, antes de mais, nos seres humanos ou nas relações entre eles, como pretende a perspectiva humanista. A noção de sociedade entendida por N. Luhmann “parte de uma separação completa entre sociedade e indivíduo”. Este último não faz parte da sociedade. Consequentemente, “não há comunicação entre indivíduo e sociedade, já que a comunicação é sempre somente uma operação interna ao sistema da sociedade”. Não existirá “integração normativa do indivíduo na sociedade”. Do mesmo modo, em Karl Marx, os indivíduos “estão fora da sociedade”. As sociedades não consistem, de facto, “nas ‘relações’ entre seres humanos”, porque “os concretos seres humanos fazem parte, não da sociedade, mas do seu meio ambiente”. A formalização da sociedade, como sistema, deixa de lado os liames intersubjectivos. O conceito de intersubjectividade conduz apenas a uma teoria da acção comunicativa. Numa

---

<sup>9</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 72, 82, 102, 104, 105, 107 e 110; Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*.

<sup>10</sup> Émile Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 615; Karl Marx, *Principes d'une Critique de l'Économie Politique* [Grundrisse], in *Oeuvres, Économie*, II, Paris, Éd. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, pp. 214 e 281; Pierre Bourdieu, “*Si le Monde Social m'Est Supportable, c'Est Parce que je Peux m'Indigner*”, Paris, Éditions de l'Aube, 2002, p. 12.

teoria dos sistemas sociais, prescinde-se da intersubjectividade, pois o sujeito é substituído pela comunicação que “se realiza como autopoiesis de si mesma”, sem necessidade de “fundamentações psíquicas ou transcendentais”<sup>11</sup>. Os sistemas sociais, como sistemas autopoieticos e autorreferentes, tendem para o fechamento.

A tradição humanista constitui, para N. Luhmann, um obstáculo epistemológico que bloqueia “o acesso teórico a uma descrição suficientemente complexa da sociedade moderna – no meio ambiente da qual vivemos como actores interessados e como pessoas afectadas”. Sendo o homem apenas “parte do meio ambiente do sistema”, os sistemas sociais não são sistemas de interacção entre seres humanos, uma vez que “o indivíduo da sociedade deve ser um sistema social – e não uma célula viva, um cérebro ou uma consciência, porque são sistemas que se reproduzem através de operações sociais”<sup>12</sup>. Abandonando a perspectiva humanista, este autor recorre, à sua maneira, à cibernética e às ciências do conhecimento e da comunicação, afirmando o seu distanciamento em relação a alguns aspectos da tais teorias.

Outro preconceito denunciado por Niklas Luhmann é o de que a sociedade não consiste numa pluralidade territorial de sociedades. O conceito de sociedade global elaborado pela Sociologia, e que tende a corresponder à noção de Estado-nação, torna-se um obstáculo à compreensão das sociedades. A sociedade não exclui só os indivíduos, mas os próprios espaços territoriais. Ela apenas “inclui operações de auto-observação e auto-descrição”. Niklas Luhmann diz que se pode “prescindir dos limites territoriais e, com eles, da hipótese de uma pluralidade de sociedades regionais”<sup>13</sup>. A sociedade é uma forma ou uma forma de formas e não um objecto. Produz-se a sociedade e o sistema através da autorreferência. Para N. Luhmann, a sociedade moderna é essencialmente a sociedade mundial. Tende a superar-se a concepção da sociedade global, identificada tradicionalmente com o Estado-nação dotado de limites geográficos dentro dos quais se exerce a soberania. Tem-se em vista a sociedade universal.

O terceiro preconceito que N. Luhmann salienta refere-se à teoria do conhecimento e resulta da distinção entre sujeito e objecto. Constituirá um obstáculo epistemológico a ideia de que a sociedade possa ser observada do exterior. Pensa este autor que “o conhecimento é reconhecido como tal somente se se evita qualquer relação circular com o seu objecto. Só os sujeitos gozam do privilégio da autorreferência, pois os objectos são como são”. Se a sociedade “é um objecto que se auto-descreve”, então “as teorias da sociedade são teorias sobre a sociedade

---

<sup>11</sup> Niklas Luhmann, *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*, Madrid, Editorial Trota, 1998, pp. 44, 58, 62 e 63; Karl Marx, *O. c.*, p. 281

<sup>12</sup> Niklas Luhmann, “La malice du sujet et la question de l’homme”, in “*Sociétés*”, n.º 43, 1994, pp. 11 e 12. “O ‘in-divíduo’ da sociologia tem que ser um sistema social – e não uma célula, um cérebro ou uma consciência”, Niklas Luhmann, *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*, pp. 227 e 229.

<sup>13</sup> Niklas Luhmann, *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*, pp. 51, 53, 55 e 58.

feitas na sociedade”<sup>14</sup>. Existe auto-observação e autorreferência, pois o termo autopoiesis significa precisamente formas autónomas de produção e de reprodução da unidade do sistema. São considerados como autopoieticos os sistemas que produzem e reproduzem, eles próprios, os elementos de que são constituídos, a partir desses mesmos elementos. A autopoiesis é interna ao sistema, com interface embora com o seu meio ambiente. O sistema autopoietico não é perspectivado e compreendido a partir do exterior. Tudo o que constitui o sistema é explicado pelo próprio sistema. A sua delimitação permite-lhe desenvolver uma relativa indiferença em relação ao exterior, ainda que nenhum sistema exista sem o seu meio ambiente. A compreensão da realidade social apenas pode ser feita a partir da mesma realidade, com a explicação do social pelo social, forma diferente de entender a explicação durkheimiana do social.

Os sistemas são operativamente fechados. Não se trata de um fechamento causal, mas operacional. Um sistema não opera além das suas próprias fronteiras. Os seus elementos não podem ser produzidos no exterior do sistema, assim como não podem ser exportados para fora dele. Não existe verdadeira relação de *input* e de *output* no plano dos elementos do sistema. Os sistemas são autorreferencialmente fechados, nisso manifestando alguma especificidade em relação à cibernética.

A sociedade aparece configurada na obra de N. Luhmann sob a forma de uma teoria geral e abstracta. O conceito de sistema é colocado num nível elevado de abstracção. Segundo Ulrich Beck, este autor “‘purificou’ o seu conceito de sistema de todo o rasto subjectivo para o situar como uma espécie de ‘mais além dentro do terreno’ por cima das pessoas e por baixo dos Deuses”. Sustenta que “quem remonta à escala celestial das abstracções de Luhmann volta a encontrar-se no mundo espectral-real da novela *O Castelo* de Kafka”. Também “o ‘castelo-sistema’ de Luhmann se despovoou de homens”, pois a sua teoria dos sistemas “incrementa a qualidade do castelo da burocracia”, enquanto “castelo sem homens, o castelo pelo castelo, auto-suficiente, sem sujeito e, simultaneamente, supra-subjectivo”<sup>15</sup>. O auto-fechamento dos sistemas, a sua autopoiesis e o seu carácter autorreferencial, tornam-nos abstractos e dotados inevitavelmente de alguma artificialidade.

Apesar desta abstracção elevada, Pierre Bourdieu e Niklas Luhmann acabam por se encontrarem em alguns pontos concretos. Partilham ambos a tese de J. Habermas segundo a qual “os sistemas sociais delimitam-se simbolicamente em relação ao seu meio ambiente”. Mas se N. Luhmann entende que “nenhum sistema pode operar fora dos seus limites”, sendo isso que significa o conceito de autopoiesis, enquanto “sistema operativamente fechado”, compreensível mediante a noção de comunicação, Pierre Bourdieu, com o seu conceito de campo, não considera igualmente os indivíduos, mas apenas as posições relativas no seu

---

<sup>14</sup> Niklas Luhmann, *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*, p. 53.

<sup>15</sup> Ulrich Beck, *Políticas Ecológicas en la Edad del Riesgo*, Barcelona, El Roure Editorial, 1998, pp. 126, 180, 182, 184, 185 e 189.



interior, cuja acção se faz sentir somente até certo limite. Mas se adopta uma concepção de sociedade mais restrita, contida adentro dos “limites das fronteiras de um país”, pensa, de igual modo, que a acção do campo não se faz sentir para além dos seus limites. Segundo o sociólogo francês, “observa-se em todos os campos uma tendência para o fechamento”. Alguma convergência existe, pois, com N. Luhmann, embora as premissas teóricas de partida sejam diversas, assim como diferentes são os níveis de abstracção em que se situam. É que “o funcionamento em campo produz uma espécie de efeito de fechamento”, em razão de uma competência ou capital específicos que nele se exercem. Pierre Bourdieu não vê nisso um efeito perverso, porque “este fechamento é um índice muito significativo da autonomia de um campo”<sup>16</sup>. Os limites do campo são, para o sociólogo francês, aqueles até onde se fazem sentir os seus efeitos. Está na base do desenvolvimento das sociedades, tanto num como no outro autor, um processo de diferenciação que as conduz para a constituição de sistemas ou de campos (conceitos não convertíveis) relativamente autónomos.

3. Pensando relacionalmente a realidade social e centrando-se no conceito de campo, Pierre Bourdieu distingue-o claramente de abordagens que lhe possam parecer, à primeira vista, bastante próximas.

Partilha a concepção que vê na sociedade não uma composição de indivíduos, mas uma soma de relações sociais, na expressão marxiana. Recusa, no entanto, as perspectivas analíticas tanto em termos de *aparelho* como de *sistema*.

Considera-se “muito hostil à noção de aparelho”, porque entende ser este “o cavalo de Tróia do pior funcionalismo: um aparelho é uma máquina infernal, programada para atingir certos fins”. Num campo existe uma história tecida por lutas. Reconhece, todavia, que, em algumas circunstâncias, pode haver campos “a funcionar como um aparelho”. Isso ocorre quando “o dominante consegue esmagar e anular a resistência e as reacções do dominado, quando todos os movimentos se fazem exclusivamente do alto para baixo, a luta e a dialéctica que são constitutivas do campo tendem a desaparecer”. As instituições totalitárias e os Estados ditatoriais são aparelhos, o mesmo que é dizer “um estado patológico de campos”. Em situação democrática, “o sistema escolar, o Estado, a Igreja, os partidos políticos ou os sindicatos não são aparelhos, mas campos”<sup>17</sup>. As análises promovidas por

---

<sup>16</sup> Jürgen Habermas, *Raison et Légitimité*, Paris, Payot, 1978, p. 21; Niklas Luhmann, *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*, pp. 55 e 56; Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 87; Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000, pp. 39, 58, 60 e 76.

<sup>17</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 78 e 79; Louis Althusser, *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, Lisboa, Editorial Presença, 1974. Embora distinga o conceito de campo da noção de aparelho, Pierre Bourdieu afirma, à semelhança de Louis Althusser, que “a instituição escolar é assim uma das instâncias através das quais o Estado exerce o seu monopólio da violência simbólica legítima”. Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État*, Paris, Minuit, 1989, p. 539. Mas, por outro lado, Pensa que “a nobreza de Estado encontra, na Escola e nos títulos escolares, supostas garantias da

Louis Althusser são, em particular, referidas como exemplificação para se mostrar o contraste entre campo e aparelho.

As realidades sociais não são, na sua existência concreta, totalmente estanques. Os partidos altamente burocratizados podem, por exemplo, transformar-se facilmente em aparelho. Afirma Pierre Bourdieu que “certos *habitus* acham as condições da sua realização, e até mesmo do seu desenvolvimento, na lógica do aparelho; ou, inversamente, que a lógica do aparelho ‘explora’ em seu proveito as tendências inscritas nos *habitus*”. Tal é a situação encontrada no absolutismo. Referindo-se a Luís XIV, situado num campo que domina e que, por sua vez, desperta e alimenta nele a vontade de dominar, afirma que o Estado que ele representa assume as formas de aparelho. As instituições totais são dominadas por um aparelho, com sujeição à “manipulação do aparelho”. Este reduz-se a uma “instituição total”, no sentido de E. Goffman. O partido comunista é apresentado como “aparelho (ou instituição total) ordenado com vista à luta, real ou representada, e firmado na *disciplina*”. O sociólogo francês inspira-se aqui em Max Weber, segundo o qual a “*disciplina* racional” garante “a uniformidade da obediência por parte de uma pluralidade de homens”. Trata-se de uma “uniformidade de acção ordenada”, enquanto “subordinação disciplinada”, que leva, no entender de Pierre Bourdieu, a “reproduzir continuamente o *medo de ser contra*” e a criar um “espírito de partido”, como verdadeiro “*espírito de corpo*”, com a imposição da “lógica mecânica do aparelho”. O projecto de aparelho, que “supõe e produz o aparelho” interrompe a “lógica dialéctica do campo”, no “próprio seio do empreendimento político”. Dá-se o que Max Weber designa por “domesticação das massas” através deste “instrumento incomparável da domesticação dos dominados” que é a burocracia<sup>18</sup>. O campo, na acepção de Pierre Bourdieu, nada tem a ver com esta noção de aparelho.

Haverá, por sua vez, um “certo número de semelhanças superficiais” entre a teoria dos campos e a teoria dos sistemas. Pierre Bourdieu não tem dificuldade em retraduzir os conceitos de “auto-referencialidade” ou de “auto-organização”, ao acentuar a noção de autonomia. Tanto nas teoria dos campos como na dos sistemas, “o processo de diferenciação e de autonomização joga um papel central”<sup>19</sup>. O conceito de diferenciação funcional, tão central na análise da modernidade desenvolvida por N. Luhmann, é igualmente assumida por Pierre Bourdieu. À diferenciação se associa a autonomia. Cada campo possui a sua lógica própria, e

---

sua competência, o princípio da sua sociodiceia”. Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 95. Nela se fundam a boa consciência e a legitimidade da burguesia.

<sup>18</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, pp. 181, 182, 188 e 201; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 199, 200, 202 e 210; Max Weber, *Economia y Sociedad*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964, Vol. I, p. 462 e Vol. II, p. 882; Max Weber, *Sociologie des Religions*, Paris, Gallimard 1996, p. 271.

<sup>19</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 79; Pierre Bourdieu, *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987, pp. 19998-202.

a autonomia de um campo será tanto maior quanto mais determinante se revela a sua lógica interna.

Uma diferença radical existe, no entanto, entre a teoria dos campos e a teoria dos sistemas. O conceito de sistema está associado ao organicismo e ao funcionalismo, concepções que a noção de campo exclui. Pierre Bourdieu rejeita os postulados da teoria dos sistemas, como sejam a existência de funções comuns, a coesão interna e a auto-regulação. O princípio da autorreferencialidade implica um movimento interno autopoietico, enquanto o campo forma um sistema de diferenças e de antagonismos, constituindo o “lugar de relações de força – e não somente de sentido – e de lutas que visam transformá-las e, por conseguinte, o lugar de uma mudança permanente”. Se coerência existe e uma “aparente orientação para uma função única”, isso será o resultado “do conflito e da concorrência, e não de uma espécie de auto-desenvolvimento imanente da estrutura”<sup>20</sup>. Onde a teoria dos sistemas vê harmonia, a teoria dos campos encontra antagonismo e luta.

Mas a teoria sistémica com a qual contrasta mais a análise de Pierre Bourdieu, essa parece ser sobretudo a de Niklas Luhmann. Para este autor, as ciências sociais, ao contrário das ciências naturais, que consideram a complexidade, buscam o sentido e “o sentido pressupõe sistemas autopoieticos dinâmicos”. O conceito de autopoiesis, introduzido inicialmente por Humberto Maturana no estudo da vida, é aplicado por N. Luhmann tanto à consciência como à sociedade. Esta é entendida como “um sistema social autopoietico”. Tal concepção “permite apresentar o sistema social como um sistema operativamente fechado, que consiste apenas nas suas próprias operações, reproduzidor das comunicações a partir das comunicações”. Opõe-se a uma sociologia da acção, em que “as referências externas são praticamente inevitáveis”. Desde então, “o conceito de comunicação converte-se em factor decisivo da determinação do conceito de sociedade”. Em seu entender, “o funcionamento do sistema reproduz constantemente a distinção entre autorreferência e heterorreferência. Isto e não outra coisa é a sua autopoiesis. E só isto permite o seu fechamento operativo”. Os sistemas sociais operam com autonomia, pois, “mediante a produção dos seus próprios elementos, o sistema estabelece-se, de modo autopoietico, como uma realidade operativamente fechada”, embora não sendo pensável sem o seu meio ambiente. O sistema é percebido como “o interior da forma”, enquanto o meio ambiente aparece como “o exterior da forma”. Este autor elege o conceito de *poiesis* (produção) para introduzir uma diferenciação em relação à *praxis*. De acordo com esta perspectiva teórica, “é possível que sistemas autopoieticos, operativamente fechados, possam manter-se dentro de um meio ambiente que, em parte, é pré-condição da autopoiesis do sistema, mas que, por outra parte, não intervém nesta autopoiesis”<sup>21</sup>. O autor alemão serve-se, em parte,

---

<sup>20</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 79 e 80.

<sup>21</sup> Niklas Luhmann, *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*, pp. 28, 30, 42, 43, 46, 51, 54, 55, 56, 61, 65 e 71; Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales*, Barcelona, Anthropos, 1998.

como acima foi dito, da teoria geral dos sistemas e da cibernética para elaborar a sua teoria. Acentua-se, não o todo constituído por partes e por relações entre as partes, mas a diferença entre o sistema e o seu meio ambiente, e a operação autopoietica no interior dos sistemas.

A noção de campo distingue-se do conceito acabado de referir de sistema, como o entende N. Luhmann. Este autor procura fornecer um quadro ideal à sua representação formal. Fala de sistema na sua acepção mais abstracta. Em N. Luhmann, as pessoas não só não fazem parte do sistema, como ainda, com o conceito de autorreferência, se confundem as estruturas simbólicas e as instituições sociais que as produzem. Pierre Bourdieu entende, ao contrário, o campo como sistema de relações sociais concretas, em que entram agentes e instituições, sem perder de vista a realidade empírica. Enquanto, por outro lado, os sistemas são constituídos por partes, os campos não possuem essa composição, são antes formados por subcampos, possuindo cada um deles “a sua própria lógica, as suas regras e as suas regularidades específicas, e cada etapa na divisão de um campo arrasta consigo um verdadeiro salto qualitativo”. Procura-se, de acordo com esta óptica, “construir definições rigorosas, que não sejam somente conceitos descritivos, mas instrumentos de *construção*, que permitam produzir coisas que se não viam antes”<sup>22</sup>. Um campo será um espaço de jogo, com potencial abertura e fronteiras dinâmicas, com um *enjeu* de lutas. A distinção clara entre campo e sistema apreende-se mais facilmente quando analisados empiricamente.

A sociologia pretende explicar o social pelo social. Esta preocupação, tematizada por É. Durkheim, manifesta-se tanto na concepção dos sistemas autopoieticos de N. Luhmann, como na análise dos campos de Pierre Bourdieu. Este último autor rejeita, no entanto, a abordagem cibernética da auto-regulação fechada de N. Luhmann, do mesmo modo que, mediante a sua teoria da prática, recusa o nível de abstracção alcançado pelo pensador alemão. Pierre Bourdieu põe, além disso, em relevo, o mesmo acontecendo com N. Luhmann, o processo de diferenciação que atravessa as sociedades contemporâneas. Mediante este processo, “os diferentes campos de produção simbólica são autonomizados e constituídos enquanto tais”. Na diferenciação, se inscreve uma luta “pelo conhecimento e pelo reconhecimento”. Em seu entender, “o processo de diferenciação do mundo social que conduz à existência da campos autónomos concerne, ao mesmo tempo, o ser e o conhecer: diferenciando-se, o mundo social produz a diferenciação dos modos de conhecimento do mundo; a cada um dos campos corresponde um ponto de vista fundamental sobre o mundo que *cria* o seu objecto próprio e que encontra em si mesmo o princípio de compreensão e de explicação que convém ao seu objecto”. Os limites do que se impõe em cada campo, “como pensável ou impensável são sempre, em parte, dependentes das estruturas do seu campo, por isso, da história

---

<sup>22</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, p. 211; Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 80; Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 55.

das posições constitutivas desse campo e das posições que elas favorecem. O inconsciente epistêmico é a história do campo”<sup>23</sup>. Uma vez constituídos, os universos de produção simbólica, com o seu próprio *nomos*, tendem a aumentar a autonomia dos diferentes campos, com inevitáveis consequências para a formação dos seus correspondentes corpos teóricos.

4. A elaboração do conceito de campo inscreve-se no património sociológico que o investigador francês encontra já constituído na história da disciplina. Mas na apropriação deste património, rompe com “a fidelidade religiosa a este ou àquele autor canónico que leva à repetição ritual”, ao mesmo tempo que reconhece que “o trabalho de conceptualização pode, também ele, ser cumulativo”. Constatando a continuidade, opera nela a ruptura, afirmando “a conservação e a superação”, apoiando-se “em todo o pensamento disponível sem temer a acusação de seguidismo ou de ecletismo”, e avançando “para além dos antecessores, ultrapassados assim por uma utilização nova dos instrumentos para cuja produção eles contribuíram”<sup>24</sup>. A produção científica, envolvida como está numa “dúvida radical”, que sujeita a permanente crítica os próprios processos de elaboração do conhecimento, aponta sempre no sentido de um maior e melhor conhecimento.

A dúvida radical é postulada por Pierre Bourdieu, porque entende que “uma prática científica que omite colocar-se ela mesma em questão não sabe, propriamente falando, o que faz”. Com base neste princípio, é seu propósito “servir-se da sociologia da sociologia para fazer uma melhor sociologia”. Não se tratará apenas de uma questão epistemológica. Este autor sustenta que “a nossa época é a das ilusões perdidas. Somos obrigados a uma espécie de dúvida radical”, de onde resulta a necessidade de uma reflexividade generalizada. A dúvida não se aplica somente aos procedimentos usados na elaboração do conhecimento que, em particular, releva. Entende que é indispensável “sujeitar a linguagem política, e particularmente as *palavras* que designam *colectivos* (povo, nação, nacional, etc.), a uma crítica radical”. Conclui, daí, que “é necessário que doravante a crítica se aplique, antes de mais, às palavras da crítica”, sendo isso o que chama “o princípio de *reflexividade*”. Trata-se, em seu entender, de “uma verdadeira *sócio-análise* que não pode deixar de ser *colectiva*”. Considerando J. Habermas como o representante mais esclarecido das “formas de *absolutismo racionalista*”, sustenta embora que “a arma por excelência da *reflexividade crítica* é a análise histórica: paradoxalmente, a historicização metódica dos instrumentos do pensamento racional (categorias de pensamento, princípios de classificação, conceitos, etc.) é um dos meios mais poderosos para os arrancar à história. Popper falava, bem imprudentemente, de miséria do historicismo; estou cada vez mais convencido de que é necessário falar de *miséria do a-historicismo*: numerosos dos debates teóricos mais puros

---

<sup>23</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, pp. 29, 31, 119, 120 e 223.

<sup>24</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 62 e 63.

não existem e não subsistem a não ser porque opõem noções deshistoricizadas, produtos da transformação de construções históricas em essências trans-históricas”. Na verdade, “as armas da análise científica, que compreende invariantes transhistóricas, são indispensáveis para *escapar* à lógica da denúncia”. Impõe-se a necessidade de historicizar, sabendo-se que, “mais do que nunca, a sociologia crítica dos intelectuais é o preliminar de toda a investigação e de toda a acção política dos intelectuais”. Se Pierre Bourdieu advoga a “*historia crítica*”, é para impedir a emergência do inconsciente histórico, que actua nomeadamente através da “*intelligentsia proletaróide*”, de que fala Max Weber. Na perspectiva de uma história crítica, “uma actividade histórica, inscrita na história, como é a actividade científica, produz verdades transhistóricas, independentes da história”<sup>25</sup>. Há um passado que é indispensável desnaturalizar, assim como há um passado que, à maneira de uma história recorrente, adquire carácter de transhistoricidade.

Embora defenda e promova a dúvida radical, Pierre Bourdieu adverte, no entanto, para o facto de que “a reflexividade obsessiva, que é a condição de uma prática científica rigorosa, não tem nada de comum com o falso radicalismo dos questionamentos da ciência que se multiplicam hoje”<sup>26</sup>. Em vários contextos de análise, o sociólogo francês não deixa de apontar os malefícios que são trazidos à cientificidade da sociologia por “alguns delírios ‘pós-modernos’”. Mas não estão em causa apenas os pós-modernismos, ainda que especialmente estes. Vem-se assistindo, com a crescente reflexividade social, contemporânea da difusão da dúvida na vida social, a um difuso questionamento de tudo o que rodeia a actividade humana. Isso acaba por exigir da ciência um cuidado redobrado para que se evite a identificação dos níveis de reflexividade.

Uma parte substancial do património sociológico que está na base da teoria dos campos de Pierre Bourdieu é constituída precisamente pela obra de Max Weber. Segundo o sociólogo francês, a primeira elaboração rigorosa da noção de campo foi-lhe sugerida pela leitura de um capítulo da *Economia e Sociedade* de Max Weber, consagrado à sociologia religiosa. Tentando superar a “*tipologia realista*” que encontrara no sociólogo alemão, é conduzido a uma construção do campo

---

<sup>25</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 207, 208 e 210; Pierre Bourdieu, *Interventions*, Marselha, Agone, 2002, pp. 271, 272, 273, 274 e 275; Pierre Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, pp. 10 e 16; Max Weber, *Economia y Sociedad*, Vol. I, p. 411. A noção de reflexividade adoptada por Pierre Bourdieu contrasta com a que é seguida por autores como Anthony Giddens, para quem a reflexividade tem a ver com a prática social. Jürgen Habermas afirma, por sua vez, que, ao falar-se de reflexividade, privilegiam-se “não as noções de sistema e de auto-regulação, mas as de mundo vivido e de intersubjectividade, e que se compreende antes de mais a socialização como uma individualização”. A sociedade, em seu entender, é um “mundo vivido cujas estruturas são determinadas pela intersubjectividade gerada pela linguagem”. São, de facto, “sistemas de interpretação que asseguram a identidade”. Jürgen Habermas, *Raison et Légitimité*, pp. 28 e 29.

<sup>26</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 215; Pierre Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, pp. 5 e 6; Pierre Bourdieu, “*Si le Monde Social m’Est Supportable, c’Est Parce Que je Peux m’Indigner*”, p. 37.

religioso como “*estrutura de relações objectivas*”, que permitisse dar conta das concretas interações que Max Weber tentava abordar mediante aquela tipologia. O próprio Pierre Bourdieu tematiza esta transposição, dizendo que “pode pensar-se com um pensador contra esse pensador”, acrescentando que construiu “a noção de campo, ao mesmo tempo, *contra* Weber e *com* Weber, reflectindo sobre a análise que ele propõe sobre as relações entre padre, profeta e feiticeiro”<sup>27</sup>. O esquema analítico é transposto depois para diferentes domínios da realidade social, onde encontra um maior rigor e um outro alcance.

Não terá sido outra a origem do conceito de *habitus*, estritamente associado à noção de campo. Max Weber utiliza também, com grande recorrência, esta noção. Fala de “*habitus* hereditário”, aplicado aos “sentimentos étnicos colectivos”, de “*habitus* condicionado racionalmente”, ligado à actividade racional, de “*habitus* do ânimo” ou “estado de ânimo” como disposição para a mística ou entendido como “carisma individual”, de “*habitus* total religioso”, assim como de “*habitus* carismático”, de “*habitus* afectivo”, do mesmo modo que de “*habitus* quotidiano” e de “*habitus* total pessoal”, enquanto possuído permanentemente, e “*habitus* especificamente religioso”. São, na verdade, tidos em conta os diversos *habitus*, “a massa inerte de ‘hábitos’” que configuram o “*habitus* social das pessoas”, que “representa o ‘modo de pensar’ na acção concreta particular”. Estes *habitus* são “disposições (*habitus*) interiores”<sup>28</sup>. É precisamente neste sentido que o conceito é retomado e apropriado por Pierre Bourdieu. Max Weber, usando igualmente a expressão latina, para fugir às conotações do senso comum, categoriza as diferentes disposições interiores para a acção.

A incursão analítica no património sociológico não deveria suste-se aqui. Pierre Bourdieu é fortemente devedor, entre outros, de Merleau-Ponty, Husserl, Heidegger, Wittgenstein e Chomsky. O conceito é, além disso, usado, no âmbito da sociologia, com alguma profusão, nas obras de autores como Norbert Elias, Georg Simmel, Alfred Schutz e Marcel Mauss. Trata-se de obras seminais que podem servir para se compreender as abordagens bourdieusianas. Há, todavia, um património directo que é indesmentível, porque directamente assumido pelo próprio autor. Pierre Bourdieu afirma: “eu sou néo-marxista, néo-weberiano, néo-durkheimiano” e “isso depende das épocas”<sup>29</sup>. Estas são, na verdade, as traves mestras ou os pilares em que assenta o seu edifício teórico.

Se a análise, em relação a Max Weber, descesse a particularizações mais concretas verificar-se-ia uma situação idêntica em relação a outros conceitos com-

---

<sup>27</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, p. 66; Pierre Bourdieu, *Choses Dites*, pp. 33 e 63; Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'Art*, Paris, Seuil, 1992, p. 256; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, pp. 22, 23, 197 e 212.

<sup>28</sup> Max Weber, *Economia y Sociedad*, I, pp. 326, 327, 331, 421, 423, 424, 425, 428, 448, 513, 537 e 550; Max Weber, *Essais de Sociologie des Religions*, I, Editions A Die, dans la Drôme, 1992, p. 91.

<sup>29</sup> Pierre Bourdieu, “*Si le Monde Social m'Est Supportable, c'Est parce que je Peux m'Indigner*”, p. 34.

plementares. É o que acontece, por exemplo, em relação às expressões “estilo de vida” e “estilização da vida”, termos que Pierre Bourdieu reporta directa e expressamente a Max Weber e que inclusivamente usa entre aspas. Os conceitos aparecem, de forma recorrente, nas obras weberianas. Fala, na verdade, o sociólogo alemão de “estilo de vida”, de “estilo de vida específico”, de “estilo de vida burguês”, de “estilização rigorosa da conduta de vida”, e de “afinidade electiva do estilo de vida”. O mesmo se poderá dizer do conceito de “distinção”. A expressão é usada no sentido de “distinção de um estado” e “tradição de ‘distinção’”<sup>30</sup>. Nos textos weberianos, encontram-se análises que anunciam muito do trabalho bourdieusiano. A abordagem desta arqueologia, por interessante que se apresente, excede, no entanto, os propósitos da presente abordagem. Cabe-lhe o mérito de lhes ter dado os desenvolvimentos a que chegou.

Enquanto no caso da elaboração do conceito de campo, Pierre Bourdieu procedeu a uma certa construção, não teve necessidade de desenvolver idêntico esforço no que ao *habitus* diz respeito. A expressão aparece em Max Weber como disposição criada socialmente para uma dada actividade. Mesmo no que concerne o conceito de campo, talvez a construção feita por Pierre Bourdieu não tenha sido tão elaborada como, à primeira vista, possa parecer. Embora este autor descreva a abordagem weberiana a que se reporta como “tipologia realista”, a verdade é que Max Weber será tudo menos realista, pois possui uma concepção nominalista da sociedade, que tem subjacente uma visão individualista da vida colectiva. Tal concepção está na base da sua perspectivação do mundo social em termos de relações e não de grupos ou de comunidades. O próprio poder político é entendido como uma probabilidade, assente numa crença. Afirma, de facto, que “o fundamento de toda a dominação, por conseguinte, de toda a obediência, é uma *crença*: crença no “prestígio” do que manda ou dos que mandam”<sup>31</sup>, transformando, desde então, a legitimidade numa probabilidade associada a uma *fides*.

A crença, em Pierre Bourdieu, é apresentada como forma “constitutiva da pertença a um campo”, traduzida em termos de *illusio*. É, na verdade, utilizada a expressão “*illusio* no sentido de investimento no jogo”, num sentido muito próximo do conceito de crença usado por Max Weber<sup>32</sup>. Este aspecto será desenvolvido quando, a seguir, se procurar analisar o conceito de campo.

No que respeita ao património de que se serve Pierre Bourdieu, convirá acrescentar que se encontra ainda tributário de categorias económicas. Mas o que faz, neste particular, é ainda, de novo, “reinterpretar numa perspectiva relacional a

---

<sup>30</sup> Pierre Bourdieu, *La Distinction*, p. 59 e 194; Max Weber, *Sociologie des Religions*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 136, 160, 251, 279, 312, 314, 435 e 480; Max Weber, *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1981, p. 249; Max Weber, *Oeuvres Politiques*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 276, 283, 295, 296, 298 e 464.

<sup>31</sup> Max Weber, *Economia y Sociedad*, I, pp. 29 e 211.

<sup>32</sup> Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, p. 113; Pierre Bourdieu, *Leçon sur la Leçon*, Paris, Minuit, 1982, p. 48.



análise de Weber, que aplica à religião um certo número de conceitos retirados da economia”<sup>33</sup>. Esses conceitos são, entre outros, os de capital, de concorrência, de monopólio, de oferta e de procura. Se usa essas expressões próprias do vocabulário económico, submete-as a uma transmutação semântica, tornando-as operacionais para a abordagem da realidade social no interior do domínio da sociologia.

Nem sequer a dívida de Pierre Bourdieu em relação a Max Weber ou a denotação estritamente sociológica de conceitos tirados de empréstimo da economia – sendo aqui igualmente tributário de Karl Marx – necessitam de uma profunda demonstração, pois é o próprio autor que o declara expressamente. Fá-lo a respeito de campo, como acima se mostrou, e enfatiza-o igualmente quanto ao seu pretenso economicismo, nomeadamente quanto à noção de capital. Menos visível, mas não menos profunda e determinante, será a sua dívida em relação a Émile Durkheim. Convém lembrar que este sociólogo fala, por exemplo, de “maneiras de agir, de pensar e de sentir” para definir os fenómenos sociais<sup>34</sup>. Tais maneiras são simultaneamente exteriores e interiores ao indivíduo. Enquanto exteriores, exercem coerção, mas tornam-se igualmente interiores por força da imposição que vem de fora. Por uma relação mútua de externalização e internalização, tornam-se maneiras de agir, de pensar e de sentir partilhadas. O *habitus*, em Pierre Bourdieu, não será mais do que externalidade incorporada ou, se se prefere, de externalidade interiorizada.

Pierre Bourdieu sustenta que toda a sua “obra foi orientada, e isso desde origem, contra a redução de todas as práticas à economia”. Em vez de “interesse”, e para fugir à conotação que tem a expressão na economia, prefere utilizar o termo *illusio*, pois fala “sempre de interesses específicos que são, ao mesmo tempo, pressupostos e produzidos pelo funcionamento de campo historicamente delimitados”. Em seu entender, “cada campo convoca e activa uma forma específica de interesse, uma *illusio* específica como reconhecimento tácito do valor dos *enjeux* empenhados no jogo e como dominação prática das regras que o regem”. O que partilha “com a ortodoxia económica (...), é um certo número de palavras”. De facto, a “teoria geral dos campos” nada deve “à transferência, mais ou menos repensada, do modo de pensamento económico”. Para além de afirmar expressamente que “a política não é manifestação epifenoménica das forças económicas e sociais”, sustenta que “os marxistas ditos estruturalistas ignoram paradoxalmente a *estrutura* dos sistemas simbólicos”<sup>35</sup>. O termo interesse não invoca, por sua vez, o utilitarismo. No trânsito para o domínio da sociologia, as expressões tiradas da economia, quer venham pela via liberal quer pela via marxista, recebem uma nova significação. Em muitos casos, para salvar a sua especificidade científica, recorre-

---

<sup>33</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, p. 68; Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'Art*, p. 257.

<sup>34</sup> É. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, PUF, 1981, p. 5.

<sup>35</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 91, 92, 93 e 94; Pierre Bourdieu, *Choses Dites*, pp. 124-131; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 68, 175 e 210; Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, p. 119.

-se a neologismos, assegurando-se, de forma mais vincada, a diferença, ao mesmo tempo que se aposta na univocidade das noções. Como a natureza tem horror ao vácuo, assim a ciência tem horror à polissemia dos conceitos.

5. Chegados a este momento, importa elucidar o conceito de campo e a sua capacidade heurística na análise de diversas realidades sociais. A ele associado, encontram-se as noções de *habitus* e de capital. Os conceitos de campo, de *habitus* e de capital fazem parte das noções centrais da obra de Pierre Bourdieu. Pretende-se, de momento, sublinhar os seus invariantes para, de seguida, se proceder à abordagem do campo político.

5.1. No entender de Pierre Bourdieu, “em termos analíticos, um campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objectivas entre posições. Estas posições são definidas objectivamente na sua existência e nas determinações que elas impõem aos seus ocupantes, agentes ou instituições, pela sua situação (*situs*) actual e potencial na estrutura da distribuição das diferentes espécies de poder (ou de capital) cuja posse comanda o acesso aos benefícios específicos que estão em jogo no campo, e, ao mesmo tempo, pelas suas relações objectivas em relação às outras posições (dominação, subordinação, homologia, etc.)”. O campo é definido como “estrutura de relações objectivas entre posições de força”. O estudo de relações de força entre essas posições conduz à definição da estrutura do campo, “a sua *força relativa no jogo*, a sua *posição* no espaço de jogo, e também as suas *estratégias no jogo*”. Trata-se de “sistemas de relações independentes das populações que definem essas relações”. Quando se fala de campo, concede-se “o primado a esse sistema de relações objectivas sobre os próprios particulares”. Isso significa que o objecto da análise não será nunca o indivíduo, ainda que “não se possa construir um campo a não ser a partir de indivíduos, pois que a informação necessária para a análise estatística está geralmente ligada a indivíduos ou a instituições singulares”. Não obstante isso, “é o campo que deve estar no centro das operações de investigação”. Os indivíduos existem como agentes, isto é, como actores ou sujeitos, interessando apenas a sua posição e a sua relação no campo. Procedendo deste modo, “o analista procura a intenção objectiva escondida por debaixo da intenção declarada, o querer-dizer que é denunciado no que ela declara”<sup>36</sup>. A diferença entre as diferentes forças nele actuantes e a configuração da sua estrutura constituem o princípio da dinâmica de um dado campo. É através deste procedimento que o conhecimento sociológico consegue ir além das aparências, atingindo a realidade mais profunda.

Embora Pierre Bourdieu recorra, por vezes, à expressão rede, como aliás vimos acima na citação feita, para falar de campo, a verdade é que os dois conceitos são, para ele, bem distintos. A estrutura de um campo, concebida como espaço de

---

<sup>36</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 72, 73, 74, 77, 78, 82 e 83; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, p. 73.

relações objectivas entre posições, “difere das redes mais ou menos duráveis nas quais ela pode manifestar-se por um tempo mais ou menos longo”. Na *network analysis*, a análise da estrutura do campo é “sacrificada à análise de *ligações particulares* (entre agentes ou instituições) e de *fluxos* (de informação, de recursos, de serviços, etc.), nas quais elas se manifestam”<sup>37</sup>. A passagem da análise das redes para a análise de campos introduz uma mudança teórica.

Sendo um espaço de forças, “o campo é também um campo de lutas pela conservação ou pela transformação da configuração dessas forças”. Esta é uma segunda característica dos campos. Porque em todo o campo existem lutas e, por isso, uma história, “um campo de posições é metodologicamente inseparável do campo das tomadas de posição, entendido como o sistema estruturado de práticas e de expressões dos agentes”. É que “os pontos de vista, no sentido de tomadas de posição estruturadas e estruturantes sobre o espaço social ou sobre um campo particular, são, por definição, diferentes e concorrentes”. Uma tomada de posição “é um acto que só ganha sentido relacionalmente, na diferença e pela diferença, do *desvio distintivo*”. O envolvimento no jogo político que, a título de exemplo, “permite que os políticos prevejam as tomadas de posição dos outros políticos é também o que os torna previsíveis para os outros políticos”. Se a *illusio* é “adesão fundamental ao próprio jogo”, ela consubstancia-se no “investimento no jogo que é produto do jogo ao mesmo tempo que é a condição do funcionamento do jogo”. A estrutura do campo político “determina as tomadas de posição”. Porque entrar no jogo é correr o risco de perder ou ganhar, haverá, em cada campo, que atender à “estrutura objectiva das relações entre as posições ocupadas pelos agentes ou pelas instituições que estão em concorrência nesse campo”. Nesse sentido, pode comparar-se o campo a um jogo. Existem “*enjeux* que são, no essencial, o produto da competição entre jogadores”, com o “*investimento no jogo, illusio*”<sup>38</sup>. Havendo uma permanente competição, está sempre presente o conflito, que envolve forças empenhadas na sua manutenção e forças apostadas na sua transformação.

Sendo esta a concepção de campo, “a sociologia não é um capítulo da mecânica e os campos sociais são campos de forças mas também campos de lutas para transformar ou conservar esses campos de forças”. Os diferentes agentes investem nos campos em que se situam, e o investimento é feito nos “jogos sociais que são oferecidos pelos diferentes campos”. A noção de campo traduz a “recusa da alternativa da interpretação interna e da explicação externa”. De lado, são igualmente postas as correntes teóricas que ignoram “o campo de produção como espaço social de relações objectivas”<sup>39</sup>. Se um campo é um espaço social

---

<sup>37</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 89.

<sup>38</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 73, 77, 78, 80 e 81; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, pp. 219 e 220; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 172, 173 e 178.

<sup>39</sup> Pierre Bourdieu, *Leçon sur la Leçon*, pp. 46 e 47; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, p. 64; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, p. 123; Pierre Bourdieu, *Sobre a Televisão*, Oeiras, Celta, 1997, p. 41.

estruturado, há nele dominantes e dominados que procuram mudar ou conservar o campo de forças. Os campos não deixam, por outro lado, de ser, ao mesmo tempo, concorrentes e complementares.

5.2. Se a forma como se apresenta um campo o constitui em espaço de lutas, a sua configuração “é definida pela estrutura da distribuição das espécies particulares de capital que aí estão activas”. Os agentes sociais que nele actuam são “portadores de capital” e, além disso, “têm uma propensão para se orientarem activamente, quer para a conservação da distribuição do capital, quer para a subversão dessa situação”. São as diversas espécies fundamentais de capital que determinam a estrutura do campo, dado que “um capital ou uma espécie de capital é o que é eficiente num campo determinado, ao mesmo tempo, enquanto arma e enquanto *enjeu* de luta, o que permite ao seu detentor exercer um poder, uma influência”. Todo o capital se define em função de um campo, pois é ele que “confere um poder sobre o campo, sobre os instrumentos materiais ou incorporados de produção ou de reprodução cuja distribuição constitui a própria estrutura do campo e sobre as regularidades e as regras que definem o funcionamento ordinário do campo e, por isso, sobre os benefícios que aí se geram”. As estratégias dos agentes, no interior do campo, dependem da distribuição do capital específico, distribuição ela mesma definidora da posição no mesmo campo. É a posse do capital específico que permite quer a entrada no campo, quer a posição que nele se possa ocupar. Existe uma relação recíproca entre a “lógica específica do campo” e as “formas de capital específico” ou a sua “doxa específica”<sup>40</sup>. A compreensão daquela lógica pressupõe o conhecimento destas formas e vice-versa. As posições são definidas pela distribuição de poderes ou de espécies de capital.

Em cada campo, existe um capital específico. No entender de Pierre Bourdieu, as pessoas “ricas em capital específico” são aquelas que “são reconhecidas pelos seus pares”. Com a noção de capital específico, quer-se significar que “o capital vale em *relação com* um certo campo, por isso, nos limites desse campo”. Os poderes que os agentes possuem e que são definidos pelo volume e pela estrutura do seu capital encontram-se muito desigualmente distribuídos. Segundo Pierre Bourdieu, “um campo não pode funcionar a não ser se encontra indivíduos socialmente predispostos para se comportarem como agentes responsáveis”<sup>41</sup>. As situações de domínio assim como as esperanças e as aspirações são, em função disso, contrastantes.

5.3. Os agentes sociais que actuam nos diversos campos são o produto da história, enquanto história de incorporação de disposições duráveis que permitem a definição da posição em cada campo. Existe uma “dialéctica das disposições e das posições” que faz com que a entrada num campo exija a posse de um “*ha-*

---

<sup>40</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 74, 77, 78, 83 e 84; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, p. 121.

<sup>41</sup> Pierre Bourdieu, *Sobre a Televisão*, p. 67; Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, p. 114; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, p. 257.

*bitus* específico”, que “não é outra coisa que um modo de pensar específico (um *eidós*)”. Enquanto o campo é “a história objectivada nas coisas, sob a forma de estruturas e de mecanicismos”, o *habitus* é “história encarnada nos corpos”, dando origem a uma “relação de participação quase mágica entre estas duas realizações da história”. É da relação entre o *habitus* e o campo que resultam “os *enjeux* e que se constituem fins”. Existe uma “relação de cumplicidade ontológica entre o *habitus* e o campo que está na base da entrada no jogo, da adesão ao jogo, da *illusio*”. A análise, em termos de campo, implica, pois, conhecer os “*habitus* dos agentes, os diferentes sistemas de disposições que se foram adquirindo através da interiorização de um tipo determinado de condições sociais e económicas e que encontram numa trajetória definida no interior de um campo considerado uma ocasião mais ou menos favorável para se actualizarem”. Pierre Bourdieu define os *habitus* como “sistemas de *disposições* duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, enquanto princípios geradores e organizadores de práticas e de representações”. A relação recíproca entre o campo e o *habitus* surge de forma clara. Por um lado, “o campo estrutura o *habitus* que é o produto da incorporação da necessidade imanente desse campo ou de um conjunto de campos mais ou menos concordantes”, por outro lado, “o *habitus* contribui para constituir o campo como mundo significativo, dotado de sentido e de valor, no qual vale a pena investir a sua energia”. Entre campo e *habitus* existe uma relação de condicionamento e uma relação de conhecimento. O *habitus* é definido como “social feito corpo” ou “social incorporado”. Os agentes “são dotados de disposições duráveis, capazes de sobreviver às condições económicas e sociais da sua própria produção”. Mas, no entender de Pierre Bourdieu, “o *habitus* não é o destino”, “não é um destino e nenhuma das disposições contrastadas que enumerei estão inscritas, *ab ovo*, no *habitus* original”, é antes “o produto da história, é um sistema de disposições aberto, que é, sem cessar, confrontado com experiências novas e, por isso, sem cessar, afectado por elas”. Desse modo, “é durável, mas não imutável”. O *habitus* é determinante do acesso a uma dada posição no interior de um campo, porque “a maneira como se acede a uma posição está inscrita no *habitus*”<sup>42</sup>. Daí resulta a relação estreita existente entre o campo e o *habitus*. Este pode ser, de certo modo, equiparado, na

---

<sup>42</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 80, 102, 103, 106, 108, 109, 110 e 111; Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, p. 88; Pierre Bourdieu, *Leçon sur la Leçon*, p. 47; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, p. 60; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, pp. 23, 116, 120, 179, 180 e 184; Pierre Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, p. 89; Pierre Bourdieu, *Choses Dites*, p. 80; Pierre Bourdieu, *Entretien avec le Monde: La Société*, Paris, la Découverte/le Monde, 1985, p. 10. Segundo Pierre Bourdieu, “enquanto é o produto da incorporação de um *nomos*, do princípio de visão e de divisão constitutivo de uma ordem social ou de um campo, o *habitus* gera práticas imediatamente ajustadas a esta ordem, por isso, percebidas e apreciadas, pelo que as realiza, e também pelos outros, como justas, rectas, habeis, adequadas, sem serem de modo algum o produto da obediência a uma ordem no sentido de imperativo, a uma norma ou a regras de direito”. Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, p. 171.

abordagem de alguns autores, a um programa em sentido informático ou a uma bússola orientadora, leituras interpretativas que conferem ao conceito uma rigidez que ele, apesar de tudo, parece não possuir. A linguagem é portadora de um sentido e, quando transferida de um campo científico ou de um campo semântico para outros, corre o risco de veicular consigo um enviesamento. A expressão *habitus*, pela sua proximidade etimológica, tende, desde logo, a carregar a significação que a linguagem vulgar atribui à noção de habituação, acentuando e valorizando mais a aceção de inércia do que a de instrumento operativo de conhecimento.

Não se pense que a relação entre campo e *habitus* é da ordem da racionalidade. O *sujeito* de que fala Pierre Bourdieu não é um “*eu* consciente que tem fins explícitos”, assim como não é um “actor racional”. Trata-se de um “sujeito cujas categorias de percepção e de pensamento, as estruturas, os esquemas com os quais ele vai construir o mundo, são, por uma parte, as estruturas do mundo em que ele está”. Na verdade, “as estruturas cognitivas que ele põe em acção são o produto da incorporação de estruturas do mundo no qual ele age”. Aquela relação aparece sempre fundamentalmente como conhecimento, embora como “inconsciente”, enquanto “subjectividade socializada”. Nem todo o conhecimento, na vida social, aparece necessariamente racionalizado. Para o sociólogo francês, “a teoria do *habitus* visa fundar a possibilidade de uma ciência das práticas que escapa à alternativa do finalismo e do mecanismo”. Com a noção de *habitus* pretende-se superar as alternativas da consciência ou do sujeito *versus* inconsciente, do finalismo *versus* mecanicismo. Procura-se romper “com a tentação da análise de essência, mas sem renunciar à intenção de destacar invariantes”. A exemplo de qualquer ciência, “a sociologia aceita o princípio do determinismo entendido como uma forma do princípio de razão suficiente”. O conceito de determinismo apresenta dois sentidos: a necessidade objectiva, inscrita nas coisas, e o sentimento subjectivo de necessidade ou de liberdade. Reconhece-se que “o grau em que o mundo social nos *aparece* como determinado depende do conhecimento que temos dele”. Como sociólogo, não se é “pelo determinismo” ou “pela liberdade”, procura-se antes “descobrir a necessidade, se ela existe, onde ela se encontra”. No trabalho científico, “é aumentando o grau de necessidade percebida e dando um melhor conhecimento das leis do mundo social, que a ciência social dá mais liberdade. Todo o progresso no conhecimento da necessidade é um progresso na liberdade *possível*”, na medida em que “uma lei ignorada é uma natureza, um destino”, e “uma lei conhecida aparece como a possibilidade de uma liberdade”<sup>43</sup>. Situada numa tensão permanente entre o determinismo e a liberdade, a Sociologia tende a desfatalizar e a desnaturalizar a realidade social.

---

<sup>43</sup> Pierre Bourdieu, “*Si le Monde Social m’Est Supportable, c’Est Parce Que je Peux m’Indigner*”, pp. 17, 18 e 26; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, p. 163; Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, pp. 44, 45, 46, 119 e 120; Pierre Bourdieu, *Réponses*, p.101; Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques*, Paris, Seuil,1994, p. 107.

O *habitus* constitui assim um “sistema de disposições duradouras e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e de acções*”. Os *habitus* “determinam a orientação das trajectórias individuais no espaço dos possíveis oferecidos por um estado do campo”, contribuindo “fortemente, salvo vigilância especial, para orientar as práticas”. Embora Pierre Bourdieu, como se viu, não considere o *habitus* como um destino, não deixa de referir “a sua inércia própria, a sua *hysteresis*”. Pode haver, por exemplo, a entrada no “cosmos capitalista”, mantendo-se o *habitus* pré-capitalista. No caso de transformação revolucionária, pode dar-se uma mudança das estruturas objectivas, conservando-se as estruturas mentais. Só excepcionalmente há “o ajustamento antecipado do *habitus* às condições objectivas”<sup>44</sup>. O sistema de disposições duráveis e transponíveis traduz a interiorização da exterioridade, mas este movimento é completado também por uma exteriorização da interioridade.

Não se trata apenas de uma habituação imposta por uma situação estrutural, mas ainda de uma conduta racional, entrando em acção as duas dimensões. Os actores sociais produzem e reproduzem práticas sociais, de harmonia com a apreciação que fazem da realidade em que se vêem envolvidos. Somente de acordo com estas dimensões, de estrutura e de iniciativa dos agentes, se torna possível falar de estratégias individuais, que não podem ser confundidas com puras respostas mecânicas.

O conceito de *habitus* tem sido todavia um dos que vem gerando grande controvérsia. Alguns autores se envolveram, de forma particular, na sua desconstrução. Philippe Corcuff caracteriza-o como sendo uma “caixa negra” e Bernard Lahire considera-o um “conceito retórico” que importa submeter à prova na análise empírica. Nomeadamente Jean-Claude Kaufmann, pretendendo “salvar o que pode ser salvo do *habitus* bourdieusiano contra Bourdieu”, propõe a sua substituição pela noção de “*habitudes*”, procedimento em que é acompanhado por Bernard Lahire. Promove, nesse sentido, uma certa arqueologia da noção, fazendo o seu rasteio ao longo de vários autores. Diga-se, de passagem, que, mesmo neste caso, não se foge a Max Weber, embora Kaufmann não o refira. O sociólogo alemão usa igualmente a expressão “*habitudes sociales*” aplicada a camadas sociais<sup>45</sup>. Argumenta Kaufmann que existirá mais do que uma teoria do *habitus*. Pierre Bourdieu, mais do que raciocinar na base da dialéctica clássica,

---

<sup>44</sup> Pierre Bourdieu, *Esboço de uma Teoria da Prática*, Oeiras, Celta, 2002, p. 167; Pierre Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, p. 139; Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 106.

<sup>45</sup> Philippe Corcuff, “Le collectif au défi du singulier: en partant de l’*habitus*”, in Bernard Lahire, *Le Travail Sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et Critiques*, Paris, La Découverte, 1999, p. 110; Bernard Lahire, “De la théorie de l’*habitus* à une sociologie psychologique”, in Bernard Lahire, *Le Travail Sociologique de Pierre Bourdieu*, p. 129; Jean-Claude Kaufmann, *Ego*, Paris, Nathan, 2001, pp 113 e 134; Bernard Lahire, *L’Homme Pluriel*; Louis Pinto, *Pierre Bourdieu et la Théorie du Monde Social*, Paris, Albin Michel, 1998; Max Weber, *Oeuvres Politiques*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 295.

expressa em Hegel ou Karl Marx, terá o gosto de trabalhar a partir de contrários, assegurando a ligação dinâmica entre opostos. Mas mesmo que se conceda algum fundamento à análise de Kaufmann, a dificuldade parece subsistir. A substituição por habituação, para além de não trazer clareza conceptual e ganhos teóricos, corre o risco de introduzir uma noção carregada de senso comum, com a redução da sua dimensão científica.

Porque a análise desenvolvida por Pierre Bourdieu se situa no domínio da Sociologia, o *habitus* não pode ser entendido como redutível a um mero *ego* psicológico. Falar de *habitus* é, para ele, afirmar que “o individual, e mesmo o pessoal, o subjectivo, é social, colectivo”, na medida em que é uma “subjectividade socializada”. Considerando, por outro lado, os “micro-cosmos sociais”, constituídos por vizinhos de quarteirão ou de prédio, famílias, colegas de trabalho, pequenas empresas e outros, sublinha o “efeito da justaposição” de visões do mundo, semelhantes, diferentes ou mesmo antagónicas. Mediante um “efeito de écran”, dá-se uma coexistência de pontos de vista. Recusando-se “o pensamento substancialista dos *lugares*”, porque os agentes sociais se posicionam num espaço social e os espaços são também *enjeux* de lutas, o sociólogo francês fala de “efeitos de lugar”. Estes efeitos produzem um “espaço de pontos de vista”, porque o *habitus* individual é partilhado socialmente. Pierre Bourdieu não podia ser mais explícito como quando afirma que “o agente social, enquanto é dotado de um *habitus*, é *um individual colectivo ou um colectivo individuado pelo facto da incorporação de estruturas objectivas*”. Os gostos e as preferências dos agentes “são o produto da sua colocação e dos seus deslocamentos no espaço social, por isso, da história colectiva e individual”. De acordo com esta óptica, tem para ele sentido falar de “*orquestração dos habitus* que, na mesma medida da sua congruência, permitem a antecipação mútua dos comportamentos dos outros. Os paradoxos da acção colectiva encontram a sua solução nas práticas fundadas sobre o postulado tácito de que os outros agirão de maneira responsável e com esta espécie de constância ou de fidelidade a si mesmos que está inscrita no carácter durável dos *habitus*”<sup>46</sup>. A capacidade de dominar o espaço depende da posse de capitais, e a ocupação de um espaço pressupõe um *habitus* comum. O habitat contribui para produzir um *habitus* e este para criar aquele. Na abordagem desenvolvida por Pierre Bourdieu, não perdendo de vista o espaço físico em que se inscrevem as práticas colectivas, a saliência é dada ao espaço social, com as valências que lhe são próprias.

Aparece bastante claro, na obra de Pierre Bourdieu, o carácter simultaneamente individual e colectivo do *habitus*. É referido, por ele, o “trabalho colectivo de socialização difusa e contínua”, mediante o qual é inculcado. Existe, em tal

---

<sup>46</sup> Pierre Bourdieu, “L’espace des points de vue” e “Effets de lieu”, *La Misère du Monde*, Paris, Fayard, 1993, pp. 9, 10, 11 e 159-167; Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 101; Pierre Bourdieu, *Les Structures Sociales de l’Économie*, pp. 98, 259, 260, 261 e 264. Pierre Bourdieu salienta o “efeito de lugar” que envolve a produção e circulação de bens económicos e culturais.”Pierre Bourdieu, *Les Structures Sociales de l’Économie*, p. 275.



inculcação, um trabalho, ao mesmo tempo, teórico e prático. Em seu entender, “as regularidades da ordem física e da ordem social impõem e inculcam as disposições”, que atingem uma pluralidade de indivíduos. As relações sociais inscrevem-se em *habitus* diferentes sob a forma de visão e de divisão. Os *habitus*, “modelados por condições semelhantes, por isso, objectivamente harmonizadas, funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das acções de todos os membros da sociedade, transcendentais históricos que, sendo universalmente partilhados, impõem-se a cada agente como transcendentais”. Assim se mostra, à evidência, o carácter colectivo do *habitus*, o seu carácter de disposições comuns a uma colectividade de pessoas. Referindo-se aos *habitus*, o sociólogo francês fala, de facto, da aplicação de “esquemas de percepção e de apreciação universalmente partilhados (no grupo considerado)”. Na sua formação, entra em acção uma “construção social das estruturas cognitivas que organizam os actos de construção do mundo e dos seus poderes. É perceber assim claramente que esta construção prática, longe de ser o acto intelectual consciente, livre, deliberado de um ‘sujeito’ isolado, é ela mesma o efeito de um poder, inscrito duravelmente nos corpos dos dominados sob a forma de esquemas de percepção e de disposições”. Na análise do *habitus*, Pierre Bourdieu reporta-se a “um inconsciente ao mesmo tempo colectivo e individual, traço incorporado de uma história colectiva e de uma história individual que impõe a todos os agentes (...) o seu sistema de pressupostos imperativos”<sup>47</sup>. Os esquemas do inconsciente são estruturas que se produzem e se reproduzem através de aprendizagens ligadas à experiência que os actores sociais desenvolvem nos seus diversos espaços sociais em que inter-agem.

O procedimento utilizado nas histórias de vida parece alcançar um objectivo idêntico. Os autores que propõem ou recorrem a esta metodologia de análise sociológica tendem a concebê-la como social condensado. Advogam, por isso, a sua aplicação até um certo limite de saturação, a partir do qual se cai na mera repetição. Ora, o posicionamento de Pierre Bourdieu em relação a tal metodologia oferece importantes esclarecimentos a respeito do conceito de *habitus*. Em seu entender, “produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como a narrativa coerente de uma sequência significativa e orientada de acontecimentos, é talvez sacrificar a uma ilusão retórica, a uma representação comum da existência, que toda uma tradição literária não cessou e não cessa de reforçar”. A existência humana não segue uma direcção definida e linear. Os espaços e os tempos são coordenadas que reconfiguram as vidas e tornam as identidades plurais. A individualidade socialmente instituída “assegura a constância através do tempo e a unidade através dos espaços sociais de diferentes *agentes* sociais que são a manifestação desta individualidade nos diferentes campos”. Por outro lado, “ensaia compreender uma vida como uma série única e em si mesma suficiente

---

<sup>47</sup> Pierre Bourdieu, *La Domination Masculine*, Paris, Seuil, 1998, pp. 29, 30, 36, 39, 42, 46 e 62.

de acontecimentos sucessivos sem outro liame que não seja a associação a um ‘sujeito’ cuja constância não é, sem dúvida, mais do que um nome próprio, é quase tão absurdo como ensaiar dar razão a um trajecto no metro sem ter em conta a estrutura da rede, quer dizer, a matriz das relações objectivas entre as diferentes estações”. É precisamente nesta perspectiva que se situa o *habitus*. Este não encerra em si uma dimensão psicológica ou pessoal, é antes relacional e, consequentemente, partilhado. O sociólogo encontra nele, além disso, “o princípio activo, irreductível às percepções passivas, da unificação de práticas e de representações”. E não apenas as histórias de vida são objecto de análise crítica. Na sua vontade de superação do subjectivismo, sustenta ainda que “a observação participante é, de certa maneira, uma contradição nos termos”. Pensa que “a crítica do objectivismo e da sua incapacidade de apreender a prática como tal não implica de modo algum a reabilitação da imersão na prática”<sup>48</sup>. Há que seguir os estados sucessivos dos campos em que se desenrola a trama social dos indivíduos. A “ilusão biográfica” não se compagina com o conceito de *habitus*, na sua capacidade de pluralização e de inovação. A crítica dirigida àqueles procedimentos biográficos de análise sociológica é bem indicadora, e não somente indiciadora, do carácter social, colectivo, do conceito.

Para além da irreductibilidade do *habitus* à sua exclusiva dimensão psicológica, ele deverá ser entendido como uma estrutura, e uma estrutura aberta. Enquanto estrutura, permite ao actor situar-se socialmente. Sem esta estrutura, não seria um verdadeiro actor social. A partir dela, se estabelecem as mais variadas acomodações. Sendo o *habitus* o resultado de uma socialização, tenderá necessariamente a assumir as configurações ditadas pelas sucessivas ressocializações. É entendido, de facto, como “uma espécie de pequena máquina geradora que engendra multidões de respostas a multidões de situações – respostas que aparentemente não têm algum liame entre si”. O *habitus* “permite produzir práticas em número infinito”, porque, em si mesmo, possui uma “capacidade infinita” de gerar produtos com toda a liberdade<sup>49</sup>. Nesse sentido, é gerador de liberdade. Isso faz-se mediante os quadros e os processos de interacção. E estes não são conceitos novos que possam surgir para uma indispensável compreensão dos mecanismos do *habitus*, porque não são mais do que campos. Trata-se de linguagens diferentes para traduzir a mesma realidade. Falando de relações de posições e de lutas entre elas, Pierre Bourdieu analisa quadros e processos de interacção, em concretos espaços sociais, segundo os quais se configura a realidade.

---

<sup>48</sup> Pierre Boudieu, “L’illusion biographique”, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1986, 62/63, pp. 70 e 71; Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, p. 57; Daniel Bertaux, *Les Récits de Vie*, Paris, Nathan, 1998; Franco Ferrarotti, *Histoire et Histoires de Vie*, Paris, Librairie des Méridiens, 1983.

<sup>49</sup> Pierre Bourdieu, “Si le Monde Social m’Est Supportable, c’Est Parce Que je Peux m’Indigner”, pp. 16 e 17; Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, pp. 92 e 93.

Embora o sociólogo francês insista nas suas obras no facto de que o *habitus* é “uma relação social somatizada, lei social convertida em lei incorporada”, não deixa, na verdade, de salientar a “relação de causalidade circular que se estabelece entre as estruturas objectivas do espaço social e as disposições que elas produzem”. A sua permanência ou manutenção tem a ver com a durabilidade das “expectativas objectivas” (Marcel Mauss) ou as “potencialidades objectivas” (Max Weber)<sup>50</sup>. As leis sociais incorporadas mudam à medida que se alteram as estruturas ou os campos objectivos em que se opera a inter-acção.

5.4. O esforço do sociólogo francês vai, conseqüentemente, no sentido de “separar as propriedades gerais ou invariantes” ou as “*leis gerais dos campos*”. Estes apresentam-se, do ponto de vista sincrónico, como “espaços estruturados de posições”. Além disso, do ponto de vista dinâmico, conhecem, no seu interior, uma luta travada à volta de *enjeux*, de interesses específicos, entre “pessoas dispostas a jogar o jogo, dotadas do “*habitus* que implica o conhecimento e o reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos *enjeux*, etc.”. Como espaço de relações objectivas entre indivíduos ou instituições, “num campo, e é a lei geral dos campos, os detentores da posição dominante, os que possuem maior capital específico, opõem-se, sob uma quantidade de relações, aos novos entrantes (...), vindos de novo, vindos tardiamente, arrivistas, que não possuam muito capital específico”. Por outras palavras, “os antigos têm *estratégias de conservação*”, enquanto os “novos têm *estratégias de subversão*”. Essas estratégias são definidas a partir das posições ocupadas pelos agentes ou instituições. Os campos nunca são objecto de transformações radicais, porque “da luta interna não podem sair a não ser revoluções parciais, capazes de destruir a hierarquia, mas não o próprio jogo”. O motor do campo acaba por ser a luta permanente desenvolvida no interior do campo. Isso leva Pierre Bourdieu a dizer que “não há qualquer antinomia entre estrutura e história e que o que define a estrutura do campo tal como a vejo é também o princípio da sua dinâmica”. As aporias do estruturalismo são deste modo resolvidas. Existe uma constante reestruturação do campo em virtude da constante luta pela dominação. A disputa, no interior do campo, na verdade, “é *integradora*: é uma mudança que tende a assegurar a permanência”, dado que o campo, em si mesmo, é produtor de energia, enquanto “sistema de relações no seu conjunto”<sup>51</sup>. As *revoluções parciais* que ocorrem no interior dos campos não põem em causa os fundamentos do jogo. Tais são, no entender de Pierre Bourdieu, as propriedades dos campos, as suas leis invariantes de funcionamento, aplicáveis a cada um dos campos, enquanto seus mecanismos universais.

De acordo com esta perspectiva, Pierre Bourdieu pretende romper com alguns pressupostos aceites na análise da ciência. A sua noção de campo, destrói a visão

<sup>50</sup> Pierre Bourdieu, *La Domination Masculine*, Paris, Seuil, 1998, pp. 45, 56, 62 e 63.

<sup>51</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 204; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, p. 150; Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, pp. 113, 114, 116, 123, 197, 198, 199, 200, 201, 204.

do mundo científico entendido como realidade homogénea e harmoniosa, que está na base da concepção da comunidade científica defendida por Robert K. Merton. O estrutural-funcionalismo concebe o mundo científico como “comunidade”, isenta de conflitos e de lutas. A análise de Pierre Bourdieu distingue-se ainda do modelo elaborado por Thomas S. Kuhn, autor que procurou mostrar que o desenvolvimento da ciência se opera, não mediante uma continuidade, mas através de uma série de rupturas. Entende, no entanto, que tanto Thomas S. Kuhn como Paul Feyerabend, nada têm de revolucionários, embora o primeiro tenha sido considerado como tal junto dos estudantes de Columbia e o segundo junto dos estudantes de Berlin. Sublinhando as diferenças que o separam destes autores, demarcando-se deles, Pierre Bourdieu releva o bom capital científico que detém o revolucionário na ciência. Dado que este possui “um grande domínio de recursos colectivos acumulados”, ele “conserva necessariamente o que ultrapassa”<sup>52</sup>. Segundo esta óptica, haverá que entender a sua teoria das revoluções parciais. A relação de forças constituída pelo campo confere-lhe uma permanente tensão, mas difícil de configurar sob a forma de total ruptura.

6. A autonomia de cada campo é determinada pela capacidade de impor a sua lógica específica. Essa capacidade faz com que cada campo seja relativamente autónomo, isto é, dotado de certos limites dentro dos quais se desenvolve uma lógica própria.

Os limites do campo são determinados a partir do próprio campo. Entende, de facto, Pierre Bourdieu que “a questão dos limites do campo é *sempre posta no próprio campo* e, por conseguinte, não admite resposta *a priori*”, só podendo ser determinada através de “uma investigação empírica”. Um campo pode conceber-se “como um espaço no qual se exerce um efeito de campo”, o que significa que “os limites do campo situam-se no ponto onde cessam os efeitos do campo”. Há uma tendência para o fechamento dos campos dentro dos seus próprios limites, e “o limite de um campo é o limite dos seus efeitos, ou, em outro sentido, um agente ou uma instituição fazem parte de um campo na medida em que eles aí sofrem e aí produzem efeitos”. São assim definidos os contornos dos campos. Se os limites dos campos somente podem ser definidos a partir de cada campo, por sua vez, as relações entre os campos “nunca são definidas uma vez por todas, mesmo nas tendências gerais da sua evolução”<sup>53</sup>. Procurar os limites de cada campo é saber também como ele se articula com os outros campos. No processo de diferenciação que conhecem as sociedades, verifica-se um duplo movimento, de tendência para o seu fechamento e de constante redefinição dos seus limites em relação aos diferentes campos.

---

<sup>52</sup> Pierre Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, p. 39; Robert K. Merton, *Teoria e Estrutura Social*, Bologna, Il Mulino, 1966; Thomas S. Kuhn, *La Structure des Révolutions Scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972; Paul Feyerabend, *Contra o Método*, Lisboa, Relógio d'Água, 1993

<sup>53</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 75, 76, 81, 85, 203 e 204.

O fechamento tende tanto mais a operar-se quanto mais o campo atinge o seu máximo desenvolvimento. Desde então, enquanto microcosmos, torna-se um mundo fechado sobre si mesmo. Segundo Pierre Bourdieu, se nas “as sociedades altamente diferenciadas, o cosmos social é constituído pelo conjunto desses microcosmos sociais relativamente autónomos, espaços de relações objectivas que são o lugar de uma lógica e de uma necessidade específicas e irreductíveis às que regem os outros campos”, então os diversos campos “obedecem a lógicas diferentes”<sup>54</sup>. O sociólogo francês partilha com N. Luhmann, como já se mostrou anteriormente, a ideia de que está em curso um crescente processo de diferenciação funcional e de que essa diferenciação produz um efeito de fechamento quer nos sistemas (N. Luhmann), quer nos campos (Pierre Bourdieu), sendo o fechamento tanto mais acentuado quanto maior é a autonomia dos campos.

7. Com a descoberta dos invariantes dos campos, Pierre Bourdieu pretende elaborar “*conceitos abertos*”, aplicáveis a todas as realidades sociais configuradas sob a forma de campo. Em seu entender, existe “toda uma gama de homologias estruturais e funcionais” entre os diferentes campos e a estrutura do espaço social, pois “cada um deles tem os seus dominantes e os seus dominados, as suas lutas pela conservação ou pela subversão, os seus mecanismos de reprodução, etc.”. A homologia é “definida como uma semelhança na diferença”, na medida em que “cada uma daquelas características se reveste, em cada campo, de uma forma específica, irreductível”. As homologias estão fundadas “no conhecimento das leis invariantes dos campos”<sup>55</sup>. As práticas e os discursos dos diferentes campos são o produto do seu funcionamento, determinados pelas relações de força específicas que lhes conferem a sua estrutura e lhes orientam a concorrência e as lutas. A existência de invariantes nas estruturas dos campos não invalida, conseqüentemente, a presença de características próprias em cada um deles.

A noção de campo traz uma outra compreensão da realidade social, porque permite “as transferências metódicas de modelos baseados na hipótese de que existem homologias estruturais e funcionais entre todos os campos”. No entender de Pierre Bourdieu, “este modo de pensar completa-se logicamente em e pelo recurso ao *método comparativo*, que permite pensar relacionamente um caso particular constituído em caso particular do possível”. A importância do conceito de campo, aplicado ao domínio da política, reside no facto de ele permitir a aplicação de um modelo explicativo a este como a outros fenómenos. São possíveis “comparações metódicas” entre os diversos campos, observando-se, em todos eles, “uma tendência para o fechamento”. Trata-se da “aplicação a universos diferentes do mesmo modo de pensamento”, “designado pela noção de *campo*”. Esta possibilidade “tem

---

<sup>54</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 73.

<sup>55</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 71, 81, 82 e 205; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, p. 211.

uma eficácia heurística eminente”. A base deste procedimento encontra-se na existência de “propriedades comuns a todos os campos”. Lembrando a afirmação de É. Durkheim de que “o método comparativo é o único que convém à sociologia”, “conformando-se ao princípio de causalidade”, Pierre Bourdieu sustenta que “a comparação, nas ciências sociais, é um dos instrumentos mais eficazes, ao mesmo tempo, de construção e de análise”. De facto, o que é constituído a propósito de um objecto pode ser aplicado a toda uma série de outros objectos. Segundo o sociólogo francês, “esta espécie de indução teórica, que torna possível a generalização na base da hipótese da invariância formal na variação material”, “não tem nada de indução ou de intuição com base empírica”. O recurso ao método comparativo permite “apreender um número cada vez mais extenso de objectos com um número cada vez mais reduzido de conceitos e de hipóteses teóricas”<sup>56</sup>. Uma vez encontrados os invariantes de um campo, as suas propriedades comuns, torna-se possível comparar uma realidade constituída com outras realidades, aumentando a consistência do conhecimento do mundo social.

Duas modalidades de especialização se podem apresentar, em resultado de uma tal concepção. Uma, de natureza disciplinar, tende a recortar a especialização na base de domínios específicos da realidade construídos teoricamente. Daí deriva a tradicional distinção entre as sociologias especializadas, como a sociologia política, a sociologia das classes sociais e outras sociologias específicas. Pierre Bourdieu afirma “repudiar a hierarquia académica dos géneros e dos objectos”. Há antes nele “a apropriação activa de um modo de pensamento científico”, que se aplica a diversos objectos. Partindo do “modo de pensamento *relacional* (de preferência a estruturalista) que é o de toda a ciência moderna” afirma que “fazer funcionar praticamente, a respeito de um objecto diferente, o modo de pensamento que nele se exprime, é reactivá-lo num novo acto de produção tão inventivo e original como o acto inicial”. Opera-se assim “no meio de propriedades gerais, válidas nos diferentes campos”. Pode dizer-se, desde então, que “a teoria geral da economia dos campos permite descrever e definir a *forma específica* de que se revestem, em cada campo, os mecanismos e os conceitos mais gerais”<sup>57</sup>. De harmonia com tal procedimento, descobre-se a autonomia dos campos, como espaço de relações objectivas, os seus contornos e as leis invariantes que os regem.

8. O principal objectivo de Pierre Bourdieu, ao construir a teoria dos campos, consiste em elaborar uma teoria da prática social. Esta preocupação passa pela recusa de redução das formas de conduta tanto à relação mecânica, de tipo positivista, como à acção intencional, à maneira de Max Weber. Na medida em que este autor procura descobrir o sentido do actor, enquanto acção intencionada, na sua

---

<sup>56</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 59, 66 e 67; Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 39 e 51; Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 205; Pierre Bourdieu, *Leçon sur la Leçon*, pp. 40 e 41; É. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, PUF, 1981, pp. 124 e 127.

<sup>57</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 63, 64, 65, 68, 69 e 71.

referência ao sentido da acção de outros actores, não foge a um certo processo de intenção, ainda que perfeitamente controlado. Rejeitando o mecanicismo, Pierre Bourdieu não concebe as práticas como resultado de um cálculo consciente e racional. Todas as práticas sociais têm uma lógica, situadas como estão no interior de um campo.

A teoria da prática social distingue-se da “teoria teórica”, na medida em que, afirmando-se como “teoria científica apresenta-se como um programa de percepção e de acção só revelado no trabalho empírico em que se realiza”. Como elaboração, “ganha menos com a polémica teórica do que com a defrontação com novos objectos”. Trata-se de “pôr em acção os conhecimentos teóricos adquiridos, investindo-os em pesquisas novas”, em vez de os meter “num embrulho de metadiscurso”. Está-se perante uma “teoria como um *modus operandi* que orienta e organiza praticamente a prática científica”, sem se tornar “monismo totalitário”<sup>58</sup>. A teoria da prática situa-se entre a teoria teórica e o mero empirismo.

Se se propõe “uma teoria da prática como produto de um sentimento prático, de um sentido de jogo socialmente constituído”, é porque se pretende reagir, como anteriormente se esboçou, contra “o objectivismo da acção, entendido como reacção mecânica sem agente, e ao subjectivismo, que descreve a acção como a realização deliberada de uma intenção consciente, como livre projecto de uma consciência, que põe os seus próprios fins e maximiza a sua utilidade pelo cálculo racional”. Contra o empirismo e o positivismo, afirma o carácter construtivista do conhecimento científico. Não cai, porém, no idealismo, ao lembrar que “o princípio desta construção é, não o sistema das formas *a priori* e das categorias universais próprias de um sujeito transcendental, mas esta espécie de transcendental histórico que é o *habitus*, sistema social constituído por disposições estruturadas e estruturantes que é adquirido pela prática e constantemente orientado para funções práticas”. Tem, deste modo, “a intenção de escapar, ao mesmo tempo, à filosofia do sujeito, mas sem sacrificar o agente, e à filosofia da estrutura, mas sem renunciar a considerar os efeitos que ela exerce sobre o agente e através dele”. A análise em termos de campos permite superar as abordagens perspectivadas segundo os indivíduos ou grupos em termos reais, assim como as relações concebidas como interacções ou relações intersubjectivas. A noção de campo “supõe uma ruptura com a representação realista que leva a reduzir o efeito do *meio* ao efeito da acção directa que se efectua numa inter-acção. É a estrutura das relações constitutivas do espaço do campo que comanda a forma que podem revestir as relações visíveis de inter-acção e o próprio conteúdo da experiência que os agentes podem ter nele”. Os agentes movem-se num espaço de relações. Procede-se deste modo no estudo do campo escolar e dos seus invariantes estruturais, da estilização da vida e de tantos outros campos. O *habitus* não é, pois, entendido como actividade mecânica e repetitiva. Possui, antes, uma “relação activa e criadora” com a realidade. Pierre Bourdieu

---

<sup>58</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 59 e 60.

pensa que é uma “ilusão bem fundada” o finalismo individualista. Uma prática pressupõe sempre certas condições de possibilidade que se traduzem na posse de um crescente capital. Se “o *habitus* é uma subjectividade socializada”, o individual, o pessoal e o subjectivo são essencialmente sociais. Segundo Pierre Bourdieu, “a teoria do *habitus* visa fundar a possibilidade de uma ciência das práticas que escapa à alternativa do finalismo e do mecanicismo”. Na verdade, “o *habitus*, sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita que funciona como um sistema de esquemas geradores, é gerador de estratégias que podem ser objectivamente conformes aos interesses objectivos dos seus autores sem terem sido expressamente concebidos para esse fim”<sup>59</sup>. A teoria da prática elaborada por Pierre Bourdieu reconhece a parte que é devida à estrutura e a que deve ser atribuída ao agente, na explicação da actividade social. Não pretende ser reducionista nem mecanicista. O seu construtivismo põe-no também à distância das formas *a priori*, das perspectivas intelectualistas.

Com a noção de *habitus* pretende-se, de facto, “romper com o paradigma estruturalista sem cair na velha filosofia do sujeito ou da consciência, a da economia clássica e do seu *homo oeconomicus* que regressa hoje com o nome de individualismo metodológico”. Em seu entender, “os agentes sociais são determinados somente na medida em que “*se determinam*”. Quer dizer que, “no fundo, o determinismo não opera plenamente a não ser a favor do inconsciente, com a cumplicidade do inconsciente”. Será difícil “controlar a inclinação primeira do *habitus*”, que é inconsciente, mas sem que se possa impedir a análise reflexiva, que é consciente. Deste modo, se apresenta “a teoria da prática condensada nas noções de campo e de *habitus*”. Segundo Pierre Bourdieu, “os efeitos que se geram no seio dos campos não são nem a soma puramente aditiva de acções anárquicas, nem o produto integrado de um plano concreto”<sup>60</sup>. Com a *hexis* aristotélica, equivalente grego de *habitus*, reage contra o estruturalismo e evidencia as capacidades activas e criadoras do agente. Trata-se de uma disposição incorporada.

Pierre Bourdieu quer “introduzir, de certa maneira, os agentes, que Lévi-Stauss e os estruturalistas, nomeadamente Althusser, tendiam a abolir, fazendo deles simples epifenómenos da estrutura”. Fala, por isso, de agentes e não de sujeitos. A noção de *habitus* é utilizada para servir esse objectivo. Reconhece-se que “a noção de *habitus* foi objecto de inumeráveis usos anteriores, em autores tão diferentes como Hegel, Husserl, Weber, Durkheim ou Mauss, usos mais ou menos metódicos”<sup>61</sup>. Não repudia o passado da expressão, mas o conceito é retomado com uma acepção operativa nova.

---

<sup>59</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 95, 96, 97, 98, 100, 101 e 102; Pierre Bourdieu, *Leçon sur la Leçon*, pp. 41 e 42; Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État*; Pierre Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979; Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, pp. 119 e 120; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, pp. 120 e 256.

<sup>60</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 61, 62 e 254; Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 111 e 113; Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État*.

<sup>61</sup> Pierre Bourdieu, *Choses Dites*, pp. 19, 20 e 22.



Se Pierre Bourdieu recorre a conceitos abertos na sua teoria da prática, é porque entende que “os conceitos não têm outra definição a não ser sistémica e são concebidos para *serem postos em acção empiricamente de maneira sistemática*”. Sendo assim, “as noções como *habitus*, campo e capital podem ser definidas, mas somente no interior do sistema teórico que elas constituem, nunca no estado isolado”. Acrescenta ainda o mesmo autor que “o que é verdadeiro dos conceitos é verdadeiro das relações, que não assumem sentido a não ser no interior de sistemas de relações”<sup>62</sup>. Para apreender a dimensão dos conceitos em Pierre Bourdieu, é necessário situá-los no seu corpo teórico que, por sua vez, terá de ser referido a uma teoria da prática social.

Numa teoria da prática, ao lado do conhecimento da “realidade”, encontra-se o “conhecimento dos instrumentos de conhecimento”, com a “análise da relação entre a lógica da ciência e a lógica da prática”, submetendo “à crítica lógica os categoremáticas do senso comum”. Assim se procura apreender “a lógica específica do mundo social”. Segundo Pierre Bourdieu, “a acção do sentido prático é uma espécie de coincidência necessária – o que lhe confere as aparências de harmonia pré-estabelecida – entre um *habitus* e um campo (ou uma posição num campo)”<sup>63</sup>. A teoria da prática constrói-se no entrelaçamento destas diferentes variáveis.

Sendo a teoria da prática “relacional”, não deixa de ser, por isso, necessariamente “disposicional”, porque atende às “potencialidades inscritas no corpo dos agentes e na estrutura das situações em que eles agem ou, mais exactamente, na sua relação”. Esta teoria encontra-se condensada nos conceitos de campo, *habitus* e capital e tem como núcleo central “a relação, de duplo sentido, entre as relações objectivas (as dos campos sociais) e as estruturas incorporadas (as dos *habitus*)”<sup>64</sup>. É pois uma teoria que se opõe às concepções intelectualistas que apresentam os indivíduos como seres autónomos, racionais e plenamente conscientes das suas motivações e acções. Mas não se opõe menos às formas extremas do estruturalismo que reduzem os agentes a puros epifenómenos da estrutura. Os *habitus* são as estruturas incorporadas das estruturas objectivas constituídas pelos campos sociais. Dotados de *habitus*, os agentes actuam em campos sociais, fazendo valer os seus capitais. Os campos tornam-se jogos onde actores diferentes usam capitais desigualmente distribuídos.

Pierre Bourdieu fala, deste modo, da dialéctica “dos produtos objectivados e dos produtos incorporados da prática histórica, das estruturas e dos *habitus*”. As disposições inculcadas por condições objectivas tendem a gerar práticas objectivamente compatíveis e vice-versa. Trata-se da “*interiorização da exterioridade*” e da exteriorização da interioridade, isto é, da “dialéctica da *interioridade* e da *exterioridade*, quer dizer, da *interiorização da exterioridade* e da *exteriorização*”

---

<sup>62</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 71 e 72.

<sup>63</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 107, 108, 111 e 112; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, p.171.

<sup>64</sup> Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques*, pp. 9 e 10.

*da interioridade*”. As estruturas produzem *habitus*, “sistemas de *disposições* duradouras, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como tal, ou seja, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações”. A relação entre o *habitus* e o campo traduz “*dois modos de existência da história*”<sup>65</sup>. Há uma relação estreita entre campo e *habitus*, como acima foi já frisado.

9. Na base de tal conceptualização, elabora Pierre Bourdieu a teoria do campo político. Trata-se da aplicação a um domínio específico da realidade de toda uma utensilagem conceptual.

9.1. O campo político não se identifica com o campo do poder. Usa esta última noção para designar os “detentores desta realidade tangível que se chama poder”, entendendo, por ela, “as relações de força entre as posições sociais que asseguram aos seus ocupantes um *quantum* suficiente de força social – ou de capital – para que estejam em condições de entrar nas lutas pelo monopólio do poder”. O poder tem a ver com a posse de capitais sociais. O conceito de capital do poder é introduzido para compreender alguns efeitos estruturais, resultantes da pertença a diversos campos, como, por exemplo, a ocupação de posições diferentes no campo artístico e no campo social. O campo do poder – “que é necessário não confundir com o campo político” – é o espaço das relações de força entre as diferentes espécies de capital ou, mais precisamente, entre os agentes que estão suficientemente providos de uma das diferentes espécies de capital para estarem em condições de dominar o campo correspondente e cujas lutas se intensificam todas as vezes que se encontra posto em causa o valor relativo das diferentes espécies de capital”. A dominação do campo é alterada sempre que são ameaçados os equilíbrios estabelecidos no seu seio. Segundo Pierre Bourdieu, “em situação de equilíbrio, o espaço de posições tende a comandar o espaço de tomadas de posição”. Os agentes situados num campo são determinados “através da mediação específica que constituem as formas e as forças do campo”. Em seu entender, “deve-se analisar a posição no campo em relação ao campo do poder”<sup>66</sup>. Captam-se, deste modo, as posições dominantes e as dominadas. Através de medidas administrativas, é, no entanto, possível mudar as diversas espécies de capital, por exemplo, no campo das escolas, alterando os títulos e as posições correspondentes e abrindo o acesso a posições dominantes. O campo do poder diz, de facto, respeito às diferentes espécies de capital existentes na sociedade, na medida em que um capital confere sempre um poder.

9.2. O campo político menos ainda se confunde com o campo social. O espaço social é essencialmente, para Pierre Bourdieu, o espaço dos modos e dos estilos de vida. A noção de espaço serve a este autor de “princípio de uma apreensão *relacional* do mundo social”. Os agentes sociais “ocupam *posições relativas*

---

<sup>65</sup> Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, pp. 88, 92 e 105; Pierre Bourdieu, *Esboço de uma Teoria da Prática*, p. 163; Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 112.

<sup>66</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 201; Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques*, pp. 56 e 57; Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 80 e 81.

num espaço de relações”. Com a noção de espaço social, põe-se “o problema da existência e da não existência de classes”. Mais do que de classes, talvez se deva falar de espaços sociais, que não são mais do que “a estrutura da distribuição de formas de poder ou de espécies de capital que são eficientes no universo social considerado”. O espaço social global é definido por Pierre Bourdieu como “um *campo*, quer dizer, ao mesmo tempo, como um campo de forças, cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram empenhados, e como um campo de lutas no interior do qual os agentes se afrontam, com meios e fins diferenciados segundo a sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para lhe conservar ou para lhe transformar a estrutura”<sup>67</sup>. O conceito de campo social tende a recobrir o espaço das diferenciações sociais.

Por este conceito, entende-se, na verdade, “a soma dos recursos, actuais ou virtuais, que aparecem a um indivíduo ou a um grupo pelo facto de ele possuir uma rede durável de relações, de conhecimentos e de reconhecimentos mútuos mais ou menos institucionalizados, isto é, a soma de capitais e de poderes que uma tal rede permite mobilizar”. O mundo social é entendido, ao mesmo tempo, como “o produto e o *enjeu* de lutas simbólicas, inseparavelmente cognitivas e políticas, pelo conhecimento e pelo reconhecimento, nas quais cada um prossegue não só a imposição de uma representação vantajosa de si, como as estratégias de ‘representação de si’ magnificamente analisadas por Goffman, mas também o poder de impor como legítimos os princípios de construção da realidade social mais favoráveis ao seu ser social (individual e colectivo, como, por exemplo, as lutas sobre os limites dos grupos), assim como a acumulação de um capital simbólico de reconhecimento”<sup>68</sup>. Trata-se de uma modalidade fundamental de capital, ao lado do capital económico e do capital cultural, a que se junta o capital simbólico. Bem diferente é a concepção de capital social utilizado pela sociologia anglo-saxónica, concepção essa que tem a ver com o exercício da cidadania nas diversas formas de empenhamento social.

9.3. Nem sequer o campo político se confunde com o Estado. Procura-se normalmente o poder no Estado, mas “o poder é inapreensível, ele está em toda a parte e em nenhuma parte”. Certamente, “há lugares centrais”, e o da maior centralidade será o Estado. Muitas das lutas que se travam no campo do poder “visam apoderar-se de um poder sobre o Estado, isto é, sobre os recursos económicos e políticos que permitem ao Estado exercer um poder sobre todos os jogos e sobre as regras que os regem”. Mas, “se se quer manter a todo o preço esta designação”, o Estado será “um conjunto de campos de força onde se desenrolam lutas tendo por *enjeu* (corrigindo a fórmula célebre de Max Weber) o *monopólio da violência simbólica legítima*”, que consiste no “poder de constituir e de impor

---

<sup>67</sup> Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques*, pp. 53, 54 e 55.

<sup>68</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 94 e 95; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, p. 223.

como *universal e universalmente* aplicável, sob alçada de uma nação, isto é, nos limites das fronteiras de um país, um conjunto comum de normas coercivas”. A noção de Estado somente tem sentido para designar relações objectivas entre os diversos tipos de relações de poder inscritas em redes mais alargadas e mais ou menos estáveis. A evolução, na construção do Estado “conduz à emergência de um capital específico, propriamente estatal, nascido da acumulação, que permite ao Estado exercer um poder sobre os diferentes campos e sobre as diferentes espécies particulares de capital. Esta espécie de meta-capital capaz de exercer um poder sobre as outras espécies de capital, e em parte sobre as taxas de permuta entre elas (e, ao mesmo tempo, sobre as relações de força entre os seus detentores), define o poder propriamente estatal”<sup>69</sup>. O campo do Estado, para além de constituir uma estrutura que sobreleva os diversos campos, possui a capacidade de sobre eles exercer alguma regulação.

Segundo Pierre Bourdieu, “a génese do Estado é inseparável de um processo de unificação dos diferentes campos sociais, económico, cultural (ou escolar), político, etc., que vai a par com a constituição progressiva do monopólio estatal da violência física e *simbólica* legítima”. Através do Estado, “o direito consagra a ordem estabelecida ao consagrar uma visão desta ordem que é uma visão do Estado, garantida pelo Estado”<sup>70</sup>. Dados os seus recursos, o Estado tem a possibilidade de regular o funcionamento dos diversos campos, através da intervenção económica ou de intervenções jurídicas.

9.4. Com base nesta análise, é proposta uma teoria da separação dos poderes diferente da que é sustentada por Montesquieu. Trata-se de uma diferenciação sob a forma de campos. Os poderes exercem-se no interior e na relação entre os campos. Dada a autonomia relativa de cada campo, “os que ocupam posições dominantes nos diferentes campos estão unidos por uma solidariedade objectiva fundada na homologia entre essas posições”, mas “são também opostos, no interior do campo do poder, por relações de concorrência e de conflito, a propósito nomeadamente do princípio de dominação dominante e da ‘taxa de troca’ entre as diferentes espécies de capital que estão na base das diferentes espécies de poder”. Enquanto Montesquieu estabelecia uma separação de poderes no interior do Estado, Pierre Bourdieu preocupa-se antes com a concentração do poder no âmbito dos campos. Em seu entender, “o progresso na diferenciação dos poderes tem outras tantas protecções contra a imposição de uma hierarquia única e unilateral fundada numa concentração de todos os poderes nas mãos de uma só pessoa (como no cesaropapismo) ou de um só grupo e, mais geralmente, contra a *tiranía* entendida como uma intrusão de poderes associados a um campo no funcionamento de um outro

---

<sup>69</sup> Pierre Bourdieu, “*Si le Monde Social m’Est Supportable, c’Est Parce Que je Peux m’Indigner*”, pp. 19 e 20; Pierre Bourdieu, *Réponses*, pp. 75, 87 e 90; Pierre Bourdieu, *La Noblesse d’État*, pp. 531-559.

<sup>70</sup> Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques*, pp. 55 e 56; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, p. 237.

campo”<sup>71</sup>. Com a diferenciação dos campos do poder, os sistemas de legitimação tornam-se mais complexos. Diferenciam-se os poderes e dispersam-se.

10. Diferente das realidades que acabam de ser sublinhadas, é o campo político. O conceito possui um alcance bastante mais restrito do que o de Estado, dotado este de uma capacidade reguladora mais abrangente.

10.1. O campo político é definido em relação aos acontecimentos que ocorrem no interior do mundo dos profissionais chamados políticos. Segundo o sociólogo francês, “como há universo da arte, há um universo da política, que tem a sua lógica e a sua história próprias, isto é, relativamente autónomas e, ao mesmo tempo, os seus problemas próprios, a sua linguagem própria e os seus interesses específicos. É o que chamo campo, isto é, uma espécie de espaço de jogo. Para entrar neste campo, é necessário conhecer-lhe as regras, é necessário dispor de uma certa linguagem, de uma certa cultura. E, sobretudo, é necessário sentir-se com o direito de jogar”. Esta definição decorre da própria noção de campo entendido como um “microcosmos” ou “uma espécie de mundo separado, de mundo à parte, fechado sobre si mesmo, em grande parte, não completamente, senão a vida política seria impossível, mas bastante fechado sobre si mesmo e bastante independente do que se passa no exterior”. A constituição do campo político assenta numa “ruptura entre profissionais e profanos”<sup>72</sup>. À semelhança dos sistemas de N. Luhmann, por diferentes que sejam os modelos com que trabalham, convém lembrar que também os campos de Pierre Bourdieu tendem para a concentração em si mesmos. A distinção que aquele autor introduz entre sistema e meio ambiente, o sociólogo francês fá-la passar pela oposição entre profissionais e profanos.

Os meios de acesso à participação política estão desigualmente distribuídos na sociedade. Existem condições sociais particulares na base da constituição da competência social e técnica para a participação política. Há a concentração do capital político nas mãos de um pequeno grupo, tanto menos contrariada quanto mais as pessoas se encontram desapossadas dos instrumentos materiais e culturais indispensáveis à participação na política, em especial “o *tempo livre* e o *capital cultural*”. O campo político exerce “um efeito de censura ao limitar o universo do discurso político”, definindo o que é “pensável politicamente” e estabelecendo os “limites da *problemática* política”. O campo político configura-se como o “espaço das tomadas de posição efectivamente realizadas no campo, quer dizer, sociologicamente possíveis, dadas as leis que regem a entrada no campo”. É entendido, por definição, “ao mesmo tempo, como campo de forças e como campo das lutas que têm em vista transformar a relação de forças que confere a este campo a sua estrutura em dado momento”<sup>73</sup>. O que é legitimamente actuante torna-se monopólio

---

<sup>71</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, pp. 123, 124 e 127.

<sup>72</sup> Pierre Bourdieu, *Interventions*, p. 99; Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 34 e 35.

<sup>73</sup> Pierre Bourdieu, *La Distinction*, pp. 466-542; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 163, 164, 165 e 166.

dos profissionais da política. Constituem-se um pensar e um agir, os únicos que são politicamente correctos.

Max Weber havia já estabelecido a divisão dos cidadãos “em elementos politicamente activos e elementos politicamente passivos”. As análises da conduta eleitoral revelam um interesse desigual das pessoas pela política, segundo as diversas clivagens utilizadas para o efeito, como sexo, idade, instrução, classe social, confissão religiosa ou actividade profissional. No microcosmos formado por aqueles que se entregam à política, se joga um jogo que envolve interesses particulares. Esses interesses são diferentes dos votantes. Os profissionais da política obedecem mais ao jogo existente no campo do que aos interesses dos cidadãos. Os problemas considerados importantes para a política acabam por serem apenas os problemas que são assumidos como importantes pelos profissionais da política, “porque lhes permitem estabelecer diferenças entre eles”<sup>74</sup>. O jogo desenrola-se somente dentro do campo dos profissionais, envolvendo os actores políticos que nele actuam numa luta pelo controlo da política e pelo acesso à dominação do Estado.

No campo político existe um *habitus* particular e um capital específico. O *habitus* do político “supõe uma preparação especial”, que consiste num “*corpus* de saberes específicos”, com capacidades especiais, como o domínio de uma certa linguagem e de uma retórica, e de uma iniciação inculcadora do “*domínio prático* da lógica imanente do campo político”. O capital político “é uma forma de capital simbólico, *crédito* firmado na *crença* e no *reconhecimento*”. O poder simbólico constitui “uma *fides*, uma *auctoritas*”, “um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe”. O homem político “retira a sua força política da confiança que um grupo põe nele”. O capital específico da política não é, por isso, mais do que “um puro *valor fiduciário* que depende da representação, da opinião, da *crença*, da *fides*”. Em razão disso, “o homem político, como o homem da honra, é especialmente vulnerável às suspeitas, às calúnias, ao escândalo, em resumo, a tudo o que ameaça a *crença*, a *confiança*”. Trata-se de um “capital supremamente *lábil*”, que faz com que as personagens públicas estejam “incessantemente colocadas perante o tribunal da opinião”. Compete ao profissional da política “fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo”, dotado como está de um “poder quase mágico”, que “só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário”. O poder simbólico, porque implica uma *crença*, é exercido com a conivência dos que a ele estão submetidos. Trata-se, em síntese, de “um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe”<sup>75</sup>. A aquisição das disposições específicas de campo está sujeita aos princípios próprios da estrutura do campo. Adopta-se, também neste particular, a perspectiva weberiana que concebe o poder político como uma probabilidade e uma *crença*.

---

<sup>74</sup> Max Weber, *Economia y Sociedad*, II, p. 1081; Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, p. 35.

<sup>75</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 14, 169, 187, 188 e 189.

O fechamento do campo político tem vindo a ser afectado pela intervenção dos meios de comunicação social, nomeadamente pela televisão. Estes meios, ao contrário do que aparentemente parecem revelar, “estão inclinados a reforçar esta tendência do campo para o fechamento”. Os jornalistas que se interessam pela política criam mesmo uma cumplicidade com os homens políticos, na medida em que “uns e outros se impregnam mutuamente de ideias que circulam circularmente”. A “*doxa* política”, tornando-se o seu vocabulário normal, actua como um factor do fechamento do mundo político. Apresentando-se como observadores da actividade política, os actores da comunicação social, de “observadores do campo político”, convertem-se em “agentes do campo político”, “pelas questões que põem e pelas questões que não põem”. Os jornalistas e os especialistas de sondagens vêm-se tornando agentes do campo político “pela simples razão de que eles aí produzem efeitos”<sup>76</sup>. Envolvendo-se no jogo político, eles acabam por determinar ou condicionar, à sua maneira, as regras do seu funcionamento público.

Os meios de comunicação social têm ainda outro efeito sobre o campo político. Consagram os profissionais da política através da sua exposição pública. Contribuem para determinar a importância das questões políticas, através dos seus *gate keepers*, do mesmo modo que controlam, na sua medida, o próprio acesso ao campo político. Mas, ao contrário do que possa parecer, os meios de comunicação social, segundo Pierre Bourdieu, não abrem o jogo político à sociedade, acabam antes por contribuir para o seu fechamento, com aparências de abertura.

10.2. Pierre Bourdieu, mediante esta análise, não procura pensar politicamente a política, mas pensá-la sociologicamente, lançando sobre ela um olhar científico. Esse olhar incide, em especial, sobre os agentes da actividade política. Os partidos políticos funcionam como meros instrumentos, na medida em que, “dando a investidura, dizem a respeito de um homem que ele se torna susceptível de ser sujeito à jurisdição do jogo político”, conferindo-lhe o papel de profissional da política. No entender de Pierre Bourdieu, “a luta que opõe os profissionais é, sem dúvida, a forma por excelência da luta simbólica pela conservação ou pela transformação do mundo social por meio da conservação ou da transformação da visão do mundo social e dos princípios de divisão deste mundo”. Nessa luta, é posto em acção um “capital político objectivado”. A actividade política assume “a forma de uma luta pelo poder propriamente simbólico de fazer ver e de fazer crer, de predizer e de prescrever, de dar a conhecer e de fazer reconhecer”. Segundo este autor, “os agentes por excelência desta luta são os partidos”. A lógica de produção de ideias está relacionada com a lógica de conquista do poder que, por sua vez, está subordinada à lógica da “representação legítima, ao modo de produção *eclesial*”. Existe, efectivamente, uma “concorrência no interior do campo”, determinada pela “estrutura das posições e das oposições constitutivas do espaço interno do campo político”. Na verdade, “os partidos, como as tendências no seio dos partidos, só

---

<sup>76</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 36, 37, 38 e 61.

têm existência relacional”, dependendo o que são e o que professam “daquilo que são e professam os seus concorrentes no seio do mesmo campo”. Cada partido político constitui um campo, do mesmo modo que o sistema de partidos no seu todo. Nada tem sentido “senão relacionalmente, por meio do jogo das oposições e das distinções”. Em consequência disso, “a mesma estrutura diádica ou triádica que organiza o campo no seu conjunto pode reproduzir-se em cada um dos seus pontos, quer dizer, no seio do partido ou do grupúsculo, segundo a mesma lógica dupla, ao mesmo tempo interna e externa, que põe em relação os interesses específicos dos profissionais e os interesses reais ou presumíveis dos seus mandantes, reais ou presumíveis”. Quer num caso quer no outro, há sempre uma sobreposição dos interesses internos aos externos. O campo político é o lugar de uma luta, de uma concorrência pelo poder, que faz com que o “monopólio do direito de falar e de agir em nome de uma parte ou da totalidade dos profanos” seja apropriada pelos seus profissionais<sup>77</sup>. Uma vez investidos politicamente, desenvolvem a sua actividade num campo de relações.

10.3. O campo político é formado, conseqüentemente, por uma “arena”, na qual existem afrontamentos e combates. A luta que ocorre no interior de cada partido tem a ver com a luta que “se estabelece entre os que denunciam os compromissos necessários ao aumento da *força* do partido (portanto daqueles que o dominam), mas em detrimento da sua *originalidade* (...) e, de outro lado, os que propendem a procurar o reforço do partido, quer dizer, o alargamento da clientela”. A força das ideias do porta-voz dos partidos mede-se pela “força da mobilização que elas encerram”. O campo da política oscila “sempre entre dois critérios de avaliação, a ciência e o plebiscito”. A verdade da promessa depende “da sua capacidade de fazer crer na sua veracidade e na sua autoridade”. Em política, “dizer é fazer”, o mesmo que é “fazer crer que se pode fazer o que se diz”. A verdade política consiste no porvir. É verdade na medida em que quem enuncia as expressões políticas “é capaz de as tornar historicamente verdadeiras, fazendo-as advir na história”<sup>78</sup>. A força da elocução e o seu poder preformativo residirão aí.

A luta trava-se entre diversos detentores de capital. Os mais dotados de capital estão instalados no campo. Os que entram de novo são “menos dotados de capital” e “menos satisfeitos com a ordem estabelecida”. O campo assim constituído “é um campo de forças e um campo de lutas para transformar essas relações de força”. A metáfora da arena e do teatro parece oportuna, podendo “ser reforçada graças aos contributos de todas as teorias interaccionistas, em particular, a de Goffman”<sup>79</sup>. O construtivismo racional de Pierre Bourdieu não o lança na pura especulação, em razão da sua preocupação de formulação de uma teoria da prática

---

<sup>77</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, p. 38; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 182 e 185.

<sup>78</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 184, 185 e 186.

<sup>79</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 39, 40 e 41.



social. Compreende-se que fale, por isso, da arena política, de jogo político e de lutas políticas.

10.4. Deste modo concebido, o campo político “é um microcosmos, isto é, um pequeno mundo social relativamente autónomo no interior do grande mundo social”. Nele existe “uma competição regulada, que se controla a si mesma”, “unicamente pela sua lógica imanente, através de mecanismos sociais capazes de exercer constrangimento sobre os agentes de modo a conduzirem-se ‘racionalmente’ e a sublimarem as pulsões”. Todos os campos são, aliás, “o lugar de concorrências e de conflitos”. Isso acontece, porque “é a própria estrutura do campo, isto é, a estrutura da distribuição (desigual) das diferentes espécies de capital que, gerando a raridade de certas posições e os lucros correspondentes, favorece as estratégias que visam destruir ou reduzir essa raridade, pela apropriação de posições raras, ou a conservá-la, pela defesa dessas posições”. Cada agente possui um conhecimento prático da sua posição no campo político, um “sentido do seu lugar”, na expressão de Erving Goffman, actual e potencial<sup>80</sup>. A autonomia é caracterizada pela existência de leis próprias, do seu próprio *nomos*, leis que se originam no mesmo campo e que se transformam em regras do seu funcionamento. Ao obedecer às suas próprias leis, cada campo distingue-se de outros campos que se regem por normas diferentes. Assumindo uma tal concepção do campo político, Pierre Bourdieu não se mostra sensível à “lei de bronze das oligarquias”, elaborada por Robert Michels e partilhada pelos demais teóricos do elitismo. Chama, no entanto, igualmente a atenção para a concentração do poder nas mãos de uma oligarquia, os profissionais da política.

10.5. Uma vez que “existe uma desigualdade extraordinária no acesso ao espaço público e é muito difícil defender-se contra a manipulação” e, portanto, a capacidade de acesso à política está muito desigualmente distribuída, o campo político acaba por ser um universo onde um certo número de pessoas “cumpre as condições de acesso e joga um jogo particular do qual os outros estão excluídos”. O exercício da actividade política “repousa numa exclusão, num desapossamento”. Quanto mais o campo “se autonomiza, mais se profissionaliza, mais os profissionais têm tendência a olhar os profanos com uma espécie de comiseração”. Nomeadamente os que se abstêm estão “do lado dos mais desmunidos económica e culturalmente”<sup>81</sup>. À posse dos principais capitais políticos nas mãos de uns poucos, corresponde o desapossamento da maioria.

Com a exclusão dos profanos do campo político, apenas os seus profissionais se apresentam como verdadeiramente competentes. Unicamente eles se acham em condições de falar de política. Os políticos, além disso, “servem os interesses dos seus clientes na medida em que (e só nessa medida) se servem *também* ao servi-los”. Os discursos políticos têm como objectivo “servir ao mesmo tempo os fins

---

<sup>80</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 52, 53 e 54; Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, pp. 150, 219 e 220.

<sup>81</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 42, 54 e 55.

esotéricos das lutas internas e os fins exotéricos das lutas externas”. O desfecho das últimas lutas depende da força mobilizadora fora do campo. No entender de Pierre Bourdieu, “a simples ‘corrente de ideias’ não se torna num movimento político senão quando as ideias propostas são reconhecidas no exterior do círculo dos profissionais”. A luta que se trava no interior do campo político é diferente da que se desenrola em outros campos, como o campo científico ou artístico, onde “a invocação dos profanos desacredita”. De qualquer modo, porque os profissionais da política detêm o monopólio da produção ideológica, essa monopolização conduz a uma “autonomização do campo de produção ideológica”. Os profissionais “suportam mal a intrusão dos profanos no círculo sagrado dos políticos, chamam-nos à ordem como os clérigos lembram aos leigos a sua ilegitimidade”<sup>82</sup>. No interior do campo existem pressupostos tácitos entre os agentes que nele actuam. A sua “cumplicidade fundamental” é anterior, e pressupõe-se ao seu desacordo, à luta que travam entre si. A acção desenvolvida no interior do campo tem o seu princípio no mesmo campo.

Cada campo tem, na verdade, “a sua *doxa* específica, conjunto de pressupostos inseparavelmente cognitivos e avaliativos cuja aceitação está implícita na própria pertença”. Está-se perante uma “adesão tácita ao *nomos*, esta forma particular de crença, a *illusio*”. Trata-se de uma “crença fundamental no valor dos *enjeux* da discussão”. É importante ter presente que “a *illusio* não é da ordem dos princípios explícitos”, mas “da acção, da rotina, das coisas que se fazem, e que se fazem porque elas se fazem e que se fizeram sempre assim”<sup>83</sup>. Não entra no campo da racionalidade explícita, mas do domínio das condutas rotinizadas, enquanto modalidades de acção não lógica, como a entende V. Pareto. Não deixa, aliás, de o referir na sua obra.

A actividade política tem igualmente a ver com a votação e a base social de apoio. Mas isso não pode fazer esquecer a posição que cada agente político “ocupa no microcosmos e que explica uma boa parte do que ele faz”. A autonomia do campo político faz com que este tenha “a sua lógica própria” e que esta lógica esteja “na base das tomadas de posição dos que aí estão empenhados”. É o funcionamento do campo que produz uma “espécie de efeito de fechamento”. A política possui regras tácitas que fazem com que o campo político seja “o lugar de produção e de actuação de uma *competência específica*”, restrita aos que nele actuam. Trata-se apenas de posições e de relações de posições, numa luta em que se usam os capitais específicos para exercer a dominação ou para subverter a ordem estabelecida. A política não se faz com bons sentimentos. Com estes faz-se normalmente má política. O campo político, como qualquer outro campo, “é um campo de forças e um campo de lutas para transformar as relações de forças”.

---

<sup>82</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 55, 56 e 57; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 171, 177, 183 e 184.

<sup>83</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, pp. 121, 122 e 123. Refere-se a V. Pareto, por exemplo, em *Méditations Pascaliennes*, p. 233.

As lutas políticas restringem-se aos que exercem actividade no mesmo campo, sendo lutas entre responsáveis políticos. Nessas lutas, concorrem adversários que “têm um *enjeu* comum que é o poder sobre o Estado”<sup>84</sup>. As lutas dos agentes são determinadas pelas condutas dos outros actores, posicionados de modo diferente na estrutura da relação de forças do campo político.

10.6. O campo político apresenta os seus próprios limites, com a determinação do que está dentro e pertence e do que está fora e não pertence. Nas lutas travadas no interior do campo pelo monopólio legítimo de uma visão e de uma divisão do mundo social, opõem-se pessoas dotadas de poderes desiguais. É o que se chama “o princípio de visão e de divisão fundamental que é característico de cada campo”. Estes princípios de divisão “são constitutivos de grupos e, por isso, de forças sociais”. Segue-se que “cada espécie particular de capital está ligada a um campo e tem os mesmos limites de validade e de eficácia que o campo no interior do qual tem curso”<sup>85</sup>. Os limites do campo político são definidos pelo próprio campo e vão até onde se estendem os seus efeitos.

Tratando-se de um campo autónomo ou de um microcosmos separado no interior da sociedade, existem nele lutas. Os diferentes adversários que jogam o jogo político usam capitais simbólicos desiguais. O homem político possui a sua “autoridade específica no campo político”. O capital pessoal de notoriedade, o “carisma”, na expressão de Max Weber, é um “capital pessoal de *notável*”. Diferente do carisma pessoal, é “o capital delegado da autoridade política”, que é “um capital detido e controlado pela instituição e só por ela”. O capital delegado é conferido mediante a “*investidura*”, que consiste num “acto propriamente mágico de *instituição* pelo qual o partido *consagra* oficialmente o candidato oficial a uma eleição e que marca a transmissão de um capital político”. Na verdade, “a instituição investe aqueles que *investiram* na instituição”, sendo-se “investido de um *capital de função*”. Dá-se o que Max Weber designa por rotinização do carisma. Há, nos partidos políticos, “um importante capital político objectivado, em forma de postos no seio do próprio partido”. O poder político possui “um capital reputacional que está ligado à notoriedade, ao facto de se ser conhecido e reconhecido, *notável*”. O capital político é essencialmente reputacional. Este capital simbólico de renome depende do “peso político do seu partido e do peso no partido da pessoa considerada”. Pierre Bourdieu parece atribuir mais importância aos agentes do que ao partido político, não deixando embora de atribuir grande importância a “esta noção extraordinária de *investidura*”, na medida em que, “actualmente, o partido é uma espécie de banco, de capital político específico” e o secretário geral “é uma espécie de banqueiro”. Se é o partido que investe, acaba por exercer uma função de fechamento, dado que, “à medida que o campo político se burocratiza, existem direitos de entrada na instituição e esses direitos, hoje em dia, são cada

---

<sup>84</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 57, 58, 59, 60, 61 e 63.

<sup>85</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 62, 63 e 64.

vez mais frequentemente concedidos pelos partidos”. São estes que investem, do mesmo modo que são eles que definem os princípios da acção política. O campo político é, então, descrito “como um jogo no qual o *enjeu* é a imposição legítima de princípios de visão e de divisão do mundo social”. No jogo político, exerce-se “o monopólio da capacidade de fazer ver e de fazer crer de modo diferente”<sup>86</sup>. É não só um combate por poderes como ainda por ideias.

10.7. O campo político, na análise que dele é feita por Pierre Bourdieu, apresenta, todavia, uma particularidade. Não pode atingir uma completa autonomia, sujeito como está, de tempos a tempos, ao recurso ao sufrágio universal. Os leigos, aqueles que se encontram desapossados do poder político, determinam também, a intervalos regulares, a luta desenvolvida entre os agentes actuantes no campo. Há no campo político “uma ruptura entre os profissionais e os profanos”, como no “campo religioso, há leigos e clérigos”, a que corresponde uma dupla visão e divisão<sup>87</sup>. Uma dessas rupturas é a que se estabelece entre os opositores no interior do campo, na sua luta pelo monopólio do Estado. Outra é a que se forma entre clérigos e leigos. A análise não esquece as relações existentes entre eleitos e eleitores. O tipo de relação existente tem consequências sobre o grau de fechamento do campo, sobre o nível de apatia dos cidadãos e sobre a intensidade da mobilização que se possa promover no seio da sociedade para abater a fronteira entre a política e a não política. Os eventuais movimentos sociais que se possam gerar na sociedade, contestatários da relação entre os que detêm a responsabilidade política e aqueles que dela estão privados, desenvolvem-se sempre fora do campo político.

Grande parte da actividade desenvolvida pelos agentes políticos “não tem outra função a não ser a de reproduzir o aparelho e de reproduzir os homens políticos ao reproduzirem o aparelho que lhes assegura a reprodução”. Os homens políticos agem em relação aos cidadãos do mesmo modo que os clérigos actuam em relação aos leigos. Compete-lhes fazer ver e fazer crer. É poderosa a analogia do campo político com o campo religioso. Assim como os clérigos detêm “o monopólio da manipulação legítima dos bens de salvação” (Max Weber), os políticos “reivindicam o monopólio da manipulação dos bens de salvação política, o monopólio da definição do bom e do bem políticos, em nome do monopólio da competência e da verdade”. O campo Político será o que mais se aproxima do campo religioso. Também aqui uma grande parte do que nele ocorre restringe-se ao efeito de relações internas. No entender de Pierre Bourdieu, “é o que Max Weber descreveu bem sem ter a noção de campo; as relações entre o padre, o profeta e o mago são determinantes do essencial do que se passa no campo religioso”<sup>88</sup>. As

---

<sup>86</sup> Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, pp. 190, 191, 192, 193 e 194; Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 39, 61, 64, 65, 67 e 68.

<sup>87</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, p. 53.

<sup>88</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 39, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 69 e 70.

semelhanças parecem ser evidentes. As posições e as relações de força presentes no campo político aproximam-se das existentes no campo religioso. Apesar da sua tendência para o fechamento, tanto um como outro campo estão sujeitos ao veredicto dos leigos.

Ao considerar o relativo fechamento do campo político, Pierre Bourdieu não deixa de se aperceber de que a própria visibilidade de eventuais manifestações sociais se converte numa considerável força política. Ouve-se frequentemente falar de política, mas esta não é fácil de pensar. A familiaridade com a política constitui um obstáculo ao conhecimento do mundo político. Há maneiras conformes e não conformes “à ortodoxia, à *doxa* do campo político”. A política é um universo onde o simbólico é importante. As forças políticas são simbólicas na medida em que são “jogos que põem em acção a força das representações, a força das ideias”<sup>89</sup>. Esta *doxa* produz o fechamento do universo político, não obstante a justificação dos políticos se operar através do veredicto popular. A centração nas relações internas ao campo não dispensa a relação, em tempos regulares, com os que lhes dão delegação. Somente este facto impede o fechamento total para o qual tende todo e qualquer campo.

Na presente análise, entendeu-se considerar apenas os contornos do campo político na obra de Pierre Bourdieu, salientando-se o seu carácter heurístico e o seu alcance. Outras dimensões importantes, complementares das que acabam de ser referidas, como o Estado, a democracia, a legitimidade e a cidadania, merecem igualmente uma cuidada abordagem.

### **Le champ politique**

#### **Résumé**

Dans cet article, on développe une conceptualisation de l'activité politique en termes de champ. Pour aboutir à cet objectif, on prend comme référence la théorisation que Pierre Bourdieu développe à son propos et on cherche à établir l'ensemble de préoccupations épistémologiques et scientifiques qui ont été dans la genèse de son approche. Au-delà de l'identification de l'ensemble de problèmes sociologiques désignés dans ce domaine par l'auteur, on cherche à définir l'horizon analytique de la notion de champ politique, à détacher son potentiel heuristique et à essayer une confrontation avec d'autres propositions théoriques appartenant à d'autres quadrants sociologiques.

### **The field of politics**

#### **Abstract**

In this article, we develop a conceptualization of political activity in terms of field. To accomplish this goal, we take Pierre Bourdieu's theory on the subject as reference and try to establish the set of epistemological and scientific preoccupations that were on the genesis of his approach. Besides the identification of the sociological problems formulated on this domain by the author, we try to define the notion of field of politics, to highlight its heuristic potential and to sketch a confrontation between this approach and other theoretical propositions belonging to other sociological traditions.

---

<sup>89</sup> Pierre Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, pp. 39, 42, 51, 71, 72, 73 e 76.