

CAPITAL CULTURAL: UMA NOÇÃO EM FINAL DE CARREIRA? A propósito das forças e fraquezas da noção de capital cultural e da sociologia de Pierre Bourdieu

João Sedas Nunes

Resumo Discute-se sem exaustão o capital cultural como noção científica. Num primeiro movimento introduz-se alguma da conhecida crítica a ela endossada, mormente por Grignon e Passeron, apoiada em casos de pesquisa empírica que, nas *problemáticas*, não se propuseram com ela contender. Chega-se então provisoriamente à ideia de “vício de legitimismo” que a afectaria. Num segundo movimento analisa-se, a partir de “um ponto de vista exemplarmente bourdiano”, a noção enquanto “estrutura de significação ideológica” com potencial eficácia específica no contexto das lutas sociais e simbólicas que se desenrolam nos campos de produção cultural. Destaque para as (in)definições de (auto-)classificação que Bourdieu manipula. Da conjugação dos dois movimentos fica a proposta, em balanço, não de *simples* abandono desta noção como operador teórico, tão-somente das *solicitações universalistas* nela inscritas.

Palavras-chave Capital cultural, legitimismo, domínio de validade, autonomia científica.

Nos últimos anos têm-se avolumado as críticas sistemáticas à sociologia de Bourdieu e aos seus principais componentes teóricos — ao que não será estranho a ampla divulgação da sua obra científica junto do universo anglo-saxónico, e também aceitação como referência fundamental da sociologia contemporânea.¹ É certo que estamos já distantes desses tempos em que eram, ele e os seus produtos científicos, “segregados” com o epíteto “funcionalistas” ou “sociologistas”.² Agora já é possível encontrar escritos que o acantonam em quase todas as mais significativas tradições e escolas sociológicas. Passe a ironia, é, aliás, curioso verificar que este *princípio corpóreo de barricadas* parece dominar fortemente a lógica que estrutura as disputas e discussões científicas. Para dizer algo substancial acerca de um autor ou obra, há que os categorizar a partir do espectro reconhecido de posições *de escola*. É esse o epicentro da crítica.³ Uma vez fabricada a filiação (nalgumas versões mais académicas: *as principais heranças intelectuais*) e, portanto, uma certa identidade científico-social,⁴ está no mínimo meio caminho andado para resolver o assunto, isto é, evidenciar as fragilidades que essa identidade objectiva em si mesma. O restante, nas suas formas mais correntes, faz-se pela insistência em tratar a polémica teórica como a mais alta actividade em que um cientista social se pode envolver. Suponho que também ela integra um dado princípio incontornável de divisão e hierarquização do trabalho científico e dos seus mentores, nomeadamente o que

separa os *verdadeiros mentores* (ou grandes autores), ou seja, os que se estabelecem por intermédio de propostas teórico-conceptuais em ruptura com as existentes (de resto, afã que o próprio Bourdieu denuncia);⁵ dos *outros*, operários mais ou menos proficientes de originais alheios. Seguramente este mesmo texto transporta algum torpor dessa eminente *lógica de distinção*. Poderá a contradição algum dia transfigurar-se em *para-doxa*?

Trata-se este, entendamo-nos, de artigo que assume a forma de notas dispersas que tomam a noção de capital cultural sobretudo como *alavanca problemática* (mas problemática que a ela há-de retornar) — logo, *não se espere uma revisão sistemática (embora alguma seja realizada), ambiciosamente final (ou terminal), da famigerada noção, medindo com precisão esgotamentos heurísticos insuperáveis. Apesar do título, o qual, além de constituir desafio à imaginação antecipada do leitor, espero que, concluída a leitura, venha a fazer pleno sentido.*

Lugar a um certo cunho ensaístico, pois. A ele.

Em um artigo contemporâneo de *La Distinction*⁶ intitulado *Les trois états du capital culturel*,⁷ Pierre Bourdieu refere que “o capital cultural pode existir sob três formas: *no estado incorporado*, ou seja, sob a forma de disposições duráveis do organismo; *no estado objectivado*, sob a forma de bens culturais, quadros, livros, dicionários, instrumentos, máquinas, que constituem o traço ou a realização de teorias ou de críticas de teorias, de problemáticas, etc.; e, por fim,⁸ e ver-se-á depois porque me alongo na transcrição deste último, “*no estado institucionalizado*, forma de objectivação que é indispensável distinguir, visto que, como se vê com o título escolar, ela confere ao capital cultural que ela é tida por garantir propriedades inteiramente originais. (...) Com o título escolar (...) a alquimia social produz uma forma de capital cultural que detém uma autonomia relativa em relação ao seu portador, e mesmo em relação ao capital cultural que ele efectivamente possui num dado momento do tempo: ela *institui* o capital cultural pela magia colectiva (...). Ao conferir ao capital cultural possuído por um agente determinado um reconhecimento institucional o título escolar permite (...) comparar os titulares e mesmo ‘permutá-los’ (ao substituí-los na *sucessão*); permite também estabelecer taxas de conversão entre o capital cultural e o capital económico ao garantir o valor em espécie monetária de um dado capital escolar.”⁹

Esta definição, *deliberadamente* reconstruída em aparência de fidelidade, estará eventualmente acoplada a uma redução *com mácula* das utilizações empíricas da noção de capital cultural. Para efeitos de *prática de investigação*, vê-se com assinalável recorrência aparecer (por exemplo, em inquéritos) como medida rigorosa ou muito aproximada do capital cultural *incorporado* o nível de instrução (equivoco em relação ao qual o próprio Bourdieu não é totalmente isento, nomeadamente em *La Distinction*) ou o tempo de escolarização, designadamente em termos de anos de frequência escolar.

Mas isso significa ignorar *de facto* um facto do qual se pode deduzir a maior parte das propriedades do capital cultural: o “facto de que, no seu estado fundamental, o capital cultural está *ligado ao corpo* e supõe a *incorporação*”¹⁰ Isto quer dizer que “a acumulação de capital cultural exige uma incorporação que, na medida em que supõe um trabalho de inculcação e de assimilação, *custa tempo*, tempo este que

tem de ser investido *pessoalmente* pelo investidor.¹¹ Assim, embora o autor admita que uma das melhores medidas deste tipo de capital é o *tempo de aquisição*, recusa a ideia de que se possa estabelecer uma homologia para finalidades empíricas entre ele e uma qualquer medida formal de permanência na escola e acrescenta-lhe a condição de que se associe a esse tempo a *educação familiar* como "capital cultural incorporado no conjunto da família" de origem, a qual, conjugada com "todas as formas implícitas de transmissão" que asseguram a *tendência* para a reprodução da estrutura desigual de distribuição do capital cultural pelas famílias, está na base da apropriação não democratizada do capital cultural objectivado e "do tempo necessário para a realizar".

Não seria preciso muito mais para a partir daqui evidenciar fragilidades em tantas análises que querendo socorrer-se de uma noção complexa e de não fácil operacionalização, *em operação* a transformam de modo sistemático em um instrumento de prática "científica" não só *unidimensional* (por exemplo, assimilando capital cultural a capital escolar) como, atendendo exclusivamente a essa dimensão, *sem adequação teórica*. Não são, todavia, essas análises (nem as atentatórias *problemáticas* que veiculam) que se encontram aqui em escrutínio. Seja-me pois permitido delas libertar, ao menos directamente, para interrogar a noção de capital cultural sem tombar na *metodologia* de uma avaliação de teoria pura.

A relação *dialéctica* entre capital cultural *incorporado* e capital cultural *objectivado* permite-nos detectar um traço fundamental desta noção. No seu estado objectivado, se, por um lado, o capital cultural tende a estruturar-se em um universo social autónomo no contexto do qual é impossível a um só agente social ou mesmo conjunto de agentes dele se apropriar *por inteiro* (isto é, o capital cultural *objectivado* jamais é redutível ao *incorporado*), por outro, "só subsiste como capital material e simbolicamente activo na medida em que seja apropriado por agentes e empenhado como arma e como *enjeu* nas lutas específicas que ocorrem nos campos de produção cultural e no campo das classes sociais, nos quais os agentes obtêm benefícios proporcionais à *maîtrise* que possuem deste capital objectivado, logo à medida do seu capital *incorporado*."¹² Assim, o jogo social definido pelo capital cultural é um jogo de apropriação simbólica em que o essencial é a *maîtrise* de um *modo de apropriação* legítimo; no caso dos bens *propriamente* culturais, de bens *culturalmente* legítimos.¹³ O capital cultural *incorporado* é uma espécie de poder *hierarquizado* de decifração, de descodificação, dos bens culturalmente legítimos *nos termos de entendimento e apreciação* (logo: de apropriação) por estes tendencialmente impostos. O que permite entendê-lo como um poder socialmente determinado e não simplesmente como um dom, ou em todo o caso como uma competência *metassocial*, são as *condições sociais* que subjazem ao trabalho *individual* da sua aquisição. O exemplo dos títulos escolares (capital cultural *institucionalizado*) ilustra este ponto.

A capacidade de apropriação *material* por parte dos agentes sociais singulares dos recursos instituídos sob a forma de títulos e credenciais escolares é profundamente marcada pelas condições iniciais de acumulação de capital cultural associadas à posição que as suas famílias de origem ocupam na estrutura de distribuição *desigual* do capital cultural. Por outras palavras, o êxito ou inêxito escolar, segundo as sanções do *mercado escolar*, como também um sentido apurado dos

investimentos escolares rendíveis, isto é, que produzam *distinção social* tanto na escola como depois desta (escapando desse modo à desvalorização dos títulos escolares que resulta da respectiva multiplicação e seus detentores), e uma disponibilidade para apostar em prolongadas e exigentes aquisições (sentido e disponibilidade esses que os membros das famílias culturalmente mais desprovidas em geral não detêm) dependem muito do capital *incorporado* nas famílias de proveniência.

Aliás, como Bourdieu indica logo nas primeiras linhas do citado artigo: “a noção de capital cultural antes do mais impôs-se como uma hipótese indispensável para dar conta da desigualdade de rendimento escolar de crianças oriundas de diferentes classes sociais através de uma correlação do êxito escolar (...) com a distribuição do capital cultural entre as classes e as fracções de classe.”¹⁴ É, portanto, desde o seu início uma noção ligada ao estudo de certos processos mediante os quais desigualdades sociais se dissimulam sob formas socialmente aceitáveis, no centro das quais estão as afirmadas e estimuladas pela *visão escolar*.

E esse é porventura o seu maior mérito. Sem dúvida, permite detectar, a propósito das *maîtrises*, premiadas com as melhores classificações escolares, dos *usos legítimos* dos diferentes saberes escolares, onde se julga somente existir inteligência e capacidade de raciocínio, *desigualdades sociais* sob a forma de diferenças preexistentes de capital cultural *incorporado* que o mercado escolar tende a sancionar positivamente e a actualizar — logo permite associar as trajectórias escolares a lógicas de transmissão *hereditária* de poderes assimetricamente distribuídos e a *reprodução* do sistema de desigualdades sociais constitutivas do campo das classes sociais.

Mas se no âmbito de uma *sociologia das classes sociais*, para uma certa *objectivação sociológica* da instituição escolar e dos títulos de *nobreza escolar*,¹⁵ a noção parece funcionar relativamente bem, pelo menos constitui-se como categoria de conhecimento que *não cede terreno* a propostas de *naturalização* das relações sociais, já a sua transposição para uma *objectivação sociológica* da cultura e dos títulos de *nobreza cultural* merece alguma reserva e suspeição de legitimismo.

A meu ver uns e outros não podem ser equiparados ou assemelhados numa lógica de reprodução social mais global que, no fundo, os determinaria *conjuntamente*. A diferença reside, desde logo, no lugar que uns e outros ocupam na *produção* da sociedade burguesa. Segundo Frank Parkin, “[na] moderna sociedade capitalista, os dois principais tipos de mecanismos de exclusão através dos quais a burguesia se constrói e mantém como classe são: em primeiro lugar, os mecanismos que se associam às instituições da propriedade; em segundo, as qualificações e credenciais académicas e profissionais. Cada um representa um conjunto de disposições legais destinado a restringir o acesso a recompensas e privilégios: a propriedade legítima é uma forma de fechamento concebida para evitar o acesso generalizado aos meios de produção e respectivas vantagens; o credencialismo é uma forma de fechamento concebida para controlar e limitar o acesso às posições-chave na divisão social do trabalho”.¹⁶ Quer dizer que as propriedades que o capital cultural assume no seu estado *institucionalizado* estão no centro da mecânica social da dominação social de classe. O mesmo não acontece com o *gosto*, os *estilos de vida* e as *práticas culturais*, com as disposições específicas que os gerem e com as

maneiras de as adquirir, os quais, em parte por não participarem dos mecanismos nucleares de estruturação da sociedade burguesa, são muito mais *determinados de indeterminação*, em “equilíbrios mais móveis e menos previsíveis do que aqueles que o funcionamento isomórfico de uma ordem centrípeta determina”.¹⁷

Um exemplo indirecto serve para mostrar a parcial insuficiência da noção de capital cultural. Em *Learning to Labour*,¹⁸ Paul Willis mostra como a relação com a escola e com o seu particular sistema de autoridade mantida por *working class lads* se inscreve em complexos mecanismos de reprodução da situação de classe. De modo sintético, a espécie de *cultura antiescola* que desenvolvem leva-os a desejar largar a escola para ir trabalhar. Por outro lado, essa espécie de cultura aproxima-se bastante à do mundo *da fábrica e da oficina*, mundo enfim ao qual se destinam, embora não se possa dizer que a ele aspirem, visto que o processo é acompanhado de uma *compreensão parcial* do carácter *limitado* das oportunidades de vida de que dispõem. A *consequência não intencional* desta *opção consciente* é que ela acaba por contribuir para reproduzir as condições que objectivamente limitam as suas oportunidades de vida. Com efeito, ao deixarem a escola sem ou com mínimas qualificações escolares para rapidamente se envolverem em trabalho operário com baixa incorporação de capital cultural, os *lads* (rapazes), tal como os seus pais na geração anterior, condenam-se a permanecer toda a sua vida activa nos lugares inferiores das hierarquias profissionais e, portanto, na *situação de classe* da qual eram oriundos.

Até aqui, este *modelo explicativo* em nada censura a noção de capital cultural (bem pelo contrário), mas o que escapa em boa parte à noção de capital cultural ao se definir sistematicamente na relação com uma suposta ordem cultural legítima, “instituída nas coisas e nos corpos”, é o princípio de constituição do universo *relativamente* autónomo de sentido (segundo Willis, um universo de riso, escárnio, zombaria, agressividade) que os *lads* criaram no interior da instituição escolar. Não chega caracterizá-lo como a manifestação de exclusão e privação porque, tal como em relação a qualquer cultura dominada, como refere Jean-Claude Passeron, “vem sempre um momento em que uma cultura dominada revela à observação atenta que ela é também e numa certa medida alteridade irreductível, isto é, princípio autónomo de produção do sentido das práticas”.¹⁹ O princípio simultaneamente explicativo e compreensivo inscrito na noção de capital cultural de *apossamento versus* *desapossamento* tende a deixar “escapar aquilo que constitui toda e qualquer condição, incluindo a mais desmunida, como universo cultural, ou seja, como um universo de vida que tem de ser organizado, pela força das coisas, em universo simbólico vivível visto que vivido”.²⁰

Os *lads* de Willis são precisamente um exemplo do “facto de que os dominados não se medem e apreciam constantemente a eles próprios segundo o *senso ideológico* (aquele que confere objectivamente a uma prática dominada a distância que a separa das práticas dominantes tomadas como índice de toda a referência legítima) e de que igualmente vivem as suas práticas, incluindo as que os conformam ao sistema dominante por referência ao seu próprio sistema de interpretação.”²¹ A redução que o capital cultural em certa medida traduz do *senso cultural* ao *senso ideológico* confere-lhe assim um cunho legitimista. Como refere Jean-Claude Passeron,²² ao entrar *em acção* em análises sociológicas, a noção de capital cultural com

muita frequência contribui *sem intenção* para que essas análises (realizadas sob o desígnio de desmontagem das *construções sociais* que encobrem as relações de força que estruturam as actividades e interações humanas) reforcem a legitimidade que sustém a hierarquia (re)conhecida das práticas e das formas simbólicas que exprimem essas relações de força ao reduzir os sentidos dominados, fora da *descrição em relação de dominação* (por intermédio da *linguagem necessária e suficiente que os determina*) que lhes impõe o senso dominante, à não-existência ou pelo menos, para efeitos sociológicos, à irrelevância.

A dificuldade em dar conta do *senso cultural* de actores sociais sujeitos a dominação material e simbólica (ou impertinência *relativa* da redução que cativa) por parte da noção de capital cultural fica também *indirectamente* exemplificada na recente objectivação sociológica, complexa e fina, por Miguel Chaves das *estruturas internas* do Bairro do Casal Ventoso, que, de acordo com o autor tanto devem, por integração e dependência, ao sistema sociocultural global.²³ Bastará aqui recordar a prática *dar à fuga*, a qual, em breve descrição, consiste numa mobilização *dramática* de algumas dezenas de habitantes do bairro em exercício (muitas vezes eficaz) de pressão em *repertório plástico* sobre polícias com vista a boicotar e fazer regredir a detenção de "um ou mais filhos do Bairro".²⁴ Condensar o *senso cultural* (como conhecimento válido dos jogos de negociação de comportamentos que o *dar à fuga* enquanto *situação social* implica) aí activado e recriado em modalidades exclusivas *de global* não só incita a amnésia ou, pelo menos, *desfocagem* dos valores, crenças, procedimentos significativos e ficções materializadas que compõem aquele senso na sua *diferentia específica* internalizada, como replica *involuntariamente* a própria legitimidade da *ordem* (ela, por seu lado, igualmente *sui generis*) da *totalidade*, leia-se: hierarquia (consagrada e eufemizada) do universo social, depositária em *lógica de reprodução sistémica* do fundamento *socio-lógico* completo da acção. Em suma, na menos *armadilhada* das suas formulações, tudo o que pode ambicionar dizer acerca do *dar à fuga* é que se trata de uma prática que envolve estruturas sociais invisíveis (por exemplo, as que se reportam a processos de dominação de classe) que por seu arrasto são reproduzidas. Mas essa instrumentalidade (*ao serviço de* uma dada mecânica social que largamente transcende a interacção — *como função de*) negligencia a *realidade* daquela prática enquanto constituição em *alteridade impura* de "cosmos de relações dotadas de sentido".²⁵ Relações que, esclareça-se, segundo Miguel Chaves, sob a forma de "comunidade de representações", "obrigações mútuas", "vínculos e sentimentos de pertença", são por seu intermédio especialmente "confirmadas e actualizadas", uma vez que se lhes empresta a força e "exacerbação" que o *dar à fuga* como "prática accionada em 'situações-limite'"²⁶ suscita.

Mas as insuficiências (teóricas) da noção de capital cultural não se ficam por aqui. Aliás, essa é a razão por que recorro à noção de *senso ideológico* numa acepção mais ampla que a prevista por Passeron para articular por completo o mosaico de reservas que ela me merece, mormente quando toca ao *espaço dos estilos de vida* e ao gosto e respectivas disposições. Com efeito, independentemente das considerações anteriores, a noção de capital cultural *só faz sentido* em *relação teórica* com o conjunto de bens culturalmente legítimos para os quais ela visa a apropriação simbólica. Ora, a questão que deve ser *primeiramente* formulada é se, no estado

actual do mundo social, é possível encontrar *uma só ordem cultural legítima* indiscutivelmente instituída em homologia acentuada entre as gramáticas de sentido *legítimas* contidas na produção de bens culturais e os modos de apropriação *legítimos* empregues na sua recepção?

Essa é basicamente a posição de Pierre Bourdieu. Por exemplo, na introdução de *La Distinction* escreve o seguinte: "O accionamento consciente ou inconsciente do sistema de esquemas de percepção e apreciação mais ou menos explícitos que constitui a cultural pictural ou musical é a condição escondida da forma elementar de conhecimento que é o reconhecimento dos estilos. O espectador desprovido do código específico sente-se submergido, afogado, diante daquilo que lhe parece um caos de sons e ritmos, de cores e de linhas sem rima ou razão."²⁷

Se não é forçoso rejeitar modelos teórico-empíricos que coloquem a problemática da legitimidade no cerne de uma análise *significativa* das actividades sociais dos seres humanos, em contrapartida já é menos aceitável que se *dê por adquirida* a existência *necessária* de uma qualquer cultura *dominante* ou de uma qualquer definição *dominante* do modo específico de apropriação da cultura e da obra de arte e das hierarquias socialmente reconhecidas que eles culminam. Para mais, nos campos de produção cultural restrita e nos campos artísticos, quer a definição dos bens a considerar em um qualquer momento do tempo como obras de arte, quer a constituição do modo legítimo de apropriação simbólica (incluindo a definição do *estatuto* da apropriação material), tendem a ser *sempre* fruto em parte da lógica interna que os anima, alvo de ordenamento precário. Com efeito, a *heteronomia* como princípio regulador *reconhecido* da acção cultural e artística tende a produzir o *efeito perverso* de impedir que, no seu interior, em qualquer momento do tempo, uma só disposição estética cristalice *sem concorrência à altura* em posição dominante. Além disso, a hierarquia plástica e continuamente *pressionada* à transformação dos valores culturais não cessa de flutuar e mudar quando vamos de um sub-campo cultural a outro; por exemplo, do campo musical ao campo intelectual — *por hipótese académica*: valorização no primeiro da experiência directa de *encantamento*; valorização no segundo da interpretação erudita *mediada* pela experiência objectivada e objectivante *da palavra escrita*.

Deste modo, a noção de capital cultural enferma de um vício de legitimismo (ou, neste caso especial, de *legitimização*)²⁸ ainda mais profundo do que supõe Passeron, ele próprio enredado nas armadilhas de sentido a que o "complexo" da dominação social de classe conduz (algum resquício de holismo?). Diz-se "complexo" porque, na verdade, toda a discussão desenvolvida por este autor trama a alteridade cultural como *realidade* forjada no interior de relações sociais de classe — não será esse um preconceito (a unidade *integradora* do social dada pela divisão/repartição da sociedade em classes) que, no mínimo, importará reavaliar? Parcialmente em ruptura com este "complexo", podemos contrapor que a noção de capital cultural não é *apenas* um precioso instrumento de reforço bem-disfarçado da legitimidade de uma imposta (ou suposta) cultura dominante — a(s) cultura(s) *prosaica(s)* de certas fracções das classes dominantes. Ela é, *antes disso*, nas suas utilizações (re)correntes, uma estrutura de significação *ideológica* mobilizada para legitimar os interesses parcelares de grupos sociais em *trajectória de hegemonia* em certos campos

de produção cultural nos *jogos de dominação social* que os opõem a outros grupos sociais nesses e em outros campos de produção cultural no campo do poder cultural (adaptando a ideia bourdiana de campo do poder).²⁹

E nem é tarefa particularmente complicada identificar quais os grupos e interesses que serve. Em primeiro lugar, um certo tipo de intelectual no campo intelectual, que Pierre Bourdieu sem dúvida emblematiza. Em um *post-scriptum* a *Les Règles de l'art — genèse et structure du champ littéraire* intitulado *Pour un corporatisme de l'universel*,³⁰ este autor, embora advirta que se trata de “uma tomada de posição normativa” (aliás, esta *diferença* explicitamente enunciada em relação aos capítulos anteriores devotados à revelação da lógica *verdadeira* do universo social da literatura é tudo menos inocente), anuncia a sua “convicção de que é possível retirar do conhecimento do funcionamento dos campos de produção cultural um programa realista para uma acção colectiva dos intelectuais”. Esse programa é tão mais urgente quando, como são hoje os ventos de restauração, “sob o efeito de todo um conjunto de factores convergentes, as conquistas colectivas mais preciosas dos intelectuais, a começar pelas disposições críticas que eram simultaneamente o produto e a garantia da sua autonomia, estão ameaçadas”.³¹ Embora seguindo o *fio de uma outra meada*, Maria de Lourdes Lima dos Santos *põe o dedo na ferida* quando questiona este programa interrogando-se “até que ponto pode ser realista um programa que se propõe um corporatismo que restringe artificialmente o actual espaço da produção cultural e que identifica um determinado grupo como detentor de universalismo.”³²

No quadro de raciocínio que sigo, interessam-me sobretudo os pressupostos desse programa: 1.º A íntima associação entre o *melhor da* condição intelectual e disposições críticas; 2.º o “protagonismo” (como lhe chama a autora citada) que lhes atribui, em função precisamente das competências críticas que “em exclusividade” supostamente possuem, na criação do espaço de cultura como espaço de menor constrangimento. Com o primeiro pressuposto, estamos manifestamente no terreno de uma fabricação social *em aspiração de universal* de uma definição, doutras concorrente, da categoria de intelectual *legítimo*. Com o segundo, na mais simpática das hipóteses, aponta-se a uma hierarquia *em aspiração de universal* das categorias legítimas de actores culturais, *naturalmente* com os intelectuais *críticos* no topo e, consequentemente, a uma hierarquia dos subcampos culturais.

Em segundo lugar, um certo tipo de cientista no campo científico. Numa entrevista conduzida por Loïc J. D. Wacquant, Bourdieu, perante a questão “faz da defesa da autonomia do campo intelectual uma prioridade absoluta”, responde nos seguintes termos: “Eu sou um advogado convicto, resoluto, absoluto da autonomia científica (...). É por ela que passa a única maneira de se dotar de instrumentos rigorosos e de adquirir uma eficácia política. Com efeito, a eficácia política que possa eventualmente deter deve-se à sua autoridade propriamente científica, isto é, à sua autonomia.”³³ Ora, quando a este entendimento juntamos o princípio fundamental que estrutura a sociologia de Pierre Bourdieu em uma sociologia das desigualdades sociais (brevemente: no estado actual do mundo social, todas as relações sociais são relações de poder e dominação), e temos em atenção *todas* as propriedades dos campos sociais, vemos emergir acompanhando a representação

bourdiana do trabalho científico-social (o qual, *em acção* ao menos *não intencionalmente*, as constitui ao ser delas *exemplo vivo*), quer uma definição em *aspiração de universal* entre sociólogos da sociologia *legítima*, quer (e não menos importante) uma hierarquização do próprio trabalho científico-social e das disciplinas que o compõem (com a sociologia no seu cume). Hierarquização baseada no poder que apresentam, por um lado, de identificação e desmontagem dos mecanismos de reprodução das desigualdades sociais e, por outro, de fundação de “um programa político orientado para a tentativa de neutralizar esses mecanismos” — programa político esse, afinal de contas, condição implícita *sine qua non* a autonomia reivindicada pela ciência social não passa de um logro.

Escolhi este último trecho precisamente porque dele ressaltam as ambiguidades e equívocos a que a sociologia de Bourdieu se submete. Não é *certamente* por acaso que, sendo ele interrogado acerca do campo intelectual, replica em termos do campo científico e nele invoca exclusivamente a sociologia, como se fora o único género de saber científico convocável. Bourdieu alimenta, não sei se consciente ou inconscientemente, determinadas *indiferenciações* de classificação. Porventura uma parte delas decorrerá da sua *inserção* em mais de um campo social. Ele é, pelo menos, cientista social, sociólogo, académico e intelectual. As oscilações de referência, a *porosidade* que procura impor aos *sistemas de classificação* consagrados que o *classificam* como agente social reconhecido podem resultar de efeitos de posição e das estratégias específicas a que se vê compelido a recorrer por ocupar nas hierarquias dos respectivos campos posições não equivalentes. Por exemplo, dada a hierarquia socialmente reconhecida das ciências e dos cientistas que as fazem, que limita *objectivamente* as possibilidades de acesso a posições de poder científico de quaisquer agentes provindos da sociologia, detentores de menores parcelas de capital científico *legítimo*, *comparativamente* podem-se revelar muito mais rendíveis investimentos no campo da produção intelectual. Seja como for, conquanto Bourdieu sublinhe e enfatize a orientação reflexiva da sua sociologia e destaque a importância em todo o trabalho sociológico de uma *objectivação participante* (a objectivação científica da relação subjectiva do sociólogo com o seu objecto) como instrumento de rigor científico e de controlo dos actos de classificação (científica) dos quais o sociólogo é sujeito, em circunstância alguma podemos esquecer que ele próprio está envolvido (com empenhamento, assim parece) na produção da *illusio* específica de cada um dos campos sociais em que participa.

É justamente neste ponto que pretendo, por fim, reintroduzir a problemática da noção de capital cultural como (repetindo as palavras que anteriormente utilizei) estrutura de significação *ideológica* mobilizada para legitimar os interesses parcelares de grupos sociais *em trajectória de hegemonia* em certos campos de produção cultural nos *jogos de dominação social* que os opõem a outros grupos sociais nesses e em outros campos de produção cultural no campo do poder cultural. Na verdade, ela é um magnífico trunfo nessas lutas. Desde logo, permite afirmar uma *visão heterodoxa*,³⁴ o que já de si *vale alguma coisa* nos campos de produção cultural (e o intelectual não foge a esta regra), transportando a (equívoca) *legitimidade* da observação científica.³⁵ Depois, na conjugação dessas duas *propriedades*, com *um só golpe* supostamente neutraliza o princípio *obscurantista* que caracteriza o modo intelectual não

crítico de apropriação dos bens culturais e, feito que é de palavra escrita, hierarquiza o leque de possíveis modos de apropriação dos bens culturais segundo uma divisão entre o entendimento que deve a sua sistematicidade e as suas maiores possibilidades ao facto de assentar em usos de palavra escrita e todas as outras formas de entendimento (por essa divisão desvalorizadas) que não se socorrem necessariamente dele.³⁶

Vingando a noção e a hierarquia dos modos de apropriação simbólica dos bens culturais que ela propõe, em simultâneo *abate-se*, isto é, conduz-se a fileiras desvalorizadas os pares intelectuais incapazes de uma *auto-socio-análise*, mais enfeudados a uma visão intelectualista, nomeadamente da obra de arte, então com menor legitimidade, e vinga-se o intelectual como o principal protagonista ou como *o mais legítimo dos legítimos protagonistas* da definição social do modo *legitimamente* dominante de apropriação dos bens culturais e artísticos.³⁷

Apesar desta argumentação, não creio que se possa dizer que a sociologia de Bourdieu enferma de coalizão com qualquer *ordem estabelecida* (ainda que o mesmo não possa ser ventilado a propósito de *uma ordem a estabelecer*). Notar-se-á que a crítica que esquematizo da noção de capital cultural em grande medida adopta um *ponto de vista* exemplarmente bourdiano. E seria no mínimo injusto e falacioso apreender esse potencial heurístico de controlo epistemológico das suas próprias proposições analíticas como uma circularidade estéril destinada *única e exclusivamente* a sustentar o pressuposto de reflexividade que constitui um dos pilares afirmados da sua *especificidade* e da sua *legitimidade* científica.³⁸ Claro que se procurou deslocar o *centro de gravidade* daquele ponto de vista. Deslocação implícita que agora finalmente se explicita. Ao critério nomotético e universalístico advogado (tentacularmente) pela sociologia de Bourdieu, veiculado pela noção (*nomológica*) de capital cultural, contrapôs-se a ideia de *domínio de validade* da enunciação sociológica. Devolvendo esta àquela noção, ultrapassa-se, por seu lado, o espartilho que ela, na sua origem teórica, se auto-impôs — ser válida independentemente das *condições e circunstâncias* de construção de objecto empírico. Daí a sua *enorme* vulnerabilidade, exposta sem reparação, a refutação a partir da detecção de qualquer caso anormal ou irregular (o que *evidentemente* acontece quando pesquisas, como as de Willis e Chaves, revelam *em reinterpretação necessária* as suas insuficiências e inconsistências). *Caindo* a desmesurada ambição que a caracteriza (dizer sempre, isto é: em todos os casos, o mundo social tal como ele, *na sua totalidade*, é), *cai* também a *pressão* de equacionar e anunciar (ao menos no imediato) o final da carreira da noção de capital cultural. Sem negligenciar a continuação duma vigilância crítica, que, em amplexo sistemático, examine cada nova *objectivação material* desta noção, abre-se espaço para a possibilidade de a preservar enquanto instrumento conceptual (sólido) de decifração sociológica do mundo social — agora, largada toda a *pretensão universalista*, somente com *validade local*.

O trajecto reflexivo que este texto ancora, sublinhe-se por último, visou igualmente mostrar que, como aliás *tendencialmente* todos os conceitos e noções científicas, a noção de capital cultural não pode ser *totalmente* dissociada dos usos e apropriações ao mesmo tempo científicos e sociais que sobre ela incidem. Ainda que construída e accionada em projecto de *neutralização científica das neutralizações*

sociais que os actores sociais incrustam nos objectos vividos de vida social, *inevitavelmente* transporta sempre em potência efeitos de neutralização social — daí o que poderemos designar por *natureza parda* da noção de capital cultural. Esse é o *fundamento paradoxal* de todos os *constructos*, incluindo os mais promissores, de ciência social, sem os quais não pode haver ciência da sociedade. Prostrarmo-nos perante ele, quer em atitude de recusa liminar da sua existência, quer em atitude de conformismo, que por isso dispensa a averiguação das formas através das quais ele se insinua na actividade científica, implica abandonar a própria ideia de constituição de uma ciência social dotada de autonomia, isto é, que não seja só *corroboração e ratificação*. Entre outras coisas, este modesto contributo tentou *duplamente* evitar isso mesmo.

Notas

- 1 Com algumas modificações e acrescentos, este artigo retoma o §4.2.2, "Legitimismo II. A "natureza" parda da noção de capital cultural e o "complexo" da dominação social de classe", de A Terceira Margem do Rio, prova de capacidade científica, mimeog., Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1996, pp. 113-125.
- 2 Raymond Boudon chega a classificar alguns dos seus escritos como "hiperfuncionalistas", englobando depois esta corrente no movimento mais amplo dos "sociologismos", os quais, segundo ele, pecam por equacionar o real como necessário: "Este é como é (em todos os casos) porque não pode ser doutro modo" (*Effets Pervers et Ordre Social*, Paris, PUF, 1979, 2.ª ed., p. 242.).
- 3 A regra quase sempre admite excepção. E quanto mais dominantes são os autores mais dela se vão com êxito escudando. Os violentos ataques (com enfoques bem diferentes) desferidos recentemente por François de Singly, François Dubet e Claude Grignon à sociologia de Bourdieu (ou ao próprio?), respectivamente em "Bourdieu: nom propre d'une entreprise collective", "Le sociologue de l'éducation" e "La raison du plus fort", os três publicados em Magazine Littéraire, n.º 269, Oct. 1998, pp. 39-46 e 61-63, serão disso suficiente exemplo. Como será também a publicação de uma obra exclusivamente focada na revisão crítica das propostas teóricas de Bourdieu. Falamos de C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone (eds.), Bourdieu — Critical Perspectives, Cambridge, Polity, 1993. Este caso indicia ainda o reconhecimento de Bourdieu como "um dos (actuais) grandes" no quadro da sociologia anglo-saxónica.
- 4 Procedimento ao qual nem o próprio Bourdieu escapará. Na verdade, nas suas práticas de classificação da demais oferta científica é useiro em simplificar, reduzir e em última instância desvirtuar a produção científica de outrem, seja esta pessoa ou órbitas reconhecidas de perspectivas: teorias, metodologias ou técnicas de investigação (interaccionismo simbólico, etnometodologia, observação participante, etc.).
- 5 Como estratégia possível a que recém-chegados e pretendentes mais ambiciosos podem recorrer para fazer reverter em benefício próprio o capital simbólico (ou de autoridade científica) do campo. Aeste propósito, ver, por exemplo, "La double rupture", in *Raisons Pratiques — Sur la Théorie de l'Action*, Paris, Seuil, 1994, pp. 91-97.

- 6 Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, Paris, Minuit, 1979.
- 7 Publicado em *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 30, 1979, pp. 3-6.
- 8 *Ibidem*, p. 3.
- 9 *Ibidem*, pp. 3 e 5-6.
- 10 *Ibidem*, p. 3.
- 11 *Ibidem*, p. 3.
- 12 *Ibidem*, p. 5.
- 13 Faço esta distinção porque a noção de capital cultural não serve exclusivamente a específica economia dos bens socialmente constituídos como bens de cultura, como se vê pela variadíssima gama de credenciais escolares que de forma institucionalizada o garantem; por exemplo, enquanto saberes e competências socialmente reconhecidos e valorados como técnicos no mercado de títulos profissionais.
- 14 "Les trois états du capital culturel" ..., p. 3.
- 15 Digo uma certa objectivação sociológica porque não creio que seja operador teórico que permita dar conta de todas (nem sequer a maior parte) das interacções escolares. Funciona "com adequação ao real" para a apropriação de recursos culturalmente legítimos como são os títulos e as credenciais escolares. Um exemplo que utilizarei mais adiante permitirá melhor elucidar este ponto.
- 16 "Social closure and class formation", in A. Giddens, D. Held (eds.), *Classes, Power and Conflict: Classical and Contemporary Debates*, Berkeley e Los Angeles, UCP, 1982, p. 178.
- 17 Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement Sociologique: l'Éspace Non-Poppérien du Raisonnement Naturel*, Paris, Nathan, 1991, p. 307.
- 18 *Learning to Labour: How Working-Class Kids Get Working Class Jobs*, Londres, Saxon House, 1977.
- 19 *Op. cit.*, p. 254.
- 20 *Ibidem.*, p. 255.
- 21 *Ibidem.*, p. 255.
- 22 Ver em particular "Le sens et la domination", in *op. cit.*, pp. 247-256.
- 23 Miguel Almeida Chaves, *Da Gandaia ao Narcotráfico — Marginalidade Económica e Dominação Simbólica num Bairro de Lisboa*, dissertação de mestrado, mimeog., Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 1996.
- 24 *Ibidem.*, p. 204.
- 25 Max Weber, citado em Claude Grignon e Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le Populaire: Misérabilisme et Populisme*, Paris, Seuil, 1989, p. 21.
- 26 *Op. cit.*, p. 223.
- 27 *La Distinction*, ..., p. II.
- 28 Compreenda-se o neologismo, que serve o propósito simultâneo de não gerar confusão com legitimação e indicar que se trata de uma ordem simbólica não estabelecida.
- 29 Para uma definição por Pierre Bourdieu do campo do poder, ver "Espace social et champ du pouvoir", in *Raisons Pratiques: Sur la Théorie de L'Action*, ..., pp. 53-57.
- 30 Paris, Seuil, 1992, pp. 461-472.
- 31 *Ibidem.*, p. 461.
- 32 "Cultura dos ócios" e utopia", in Maria de Lourdes Lima dos Santos (org.), *Cultura e Economia*, Colecção Estudos e Investigações, n.º 4, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 1995, p. 161. Acrescento que é minha convicção que o apelo de um tal

programa político integra o próprio modelo de *modus operandi* científico desenvolvido por Bourdieu justamente construído em torno das dicotomias homológicas de valor: aparência/realidade e falsa realidade/realidade verdadeira.

- 33 “Pour une realpolitik de la raison”, in *Réponses: Pour une Anthropologie Réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 161.
- 34 Nas palavras do próprio Bourdieu: “A ciência do gosto e do consumo cultural começa por uma transgressão que nada tem de estética. Com efeito, ela deve abolir a fronteira sagrada que faz da cultura legítima um universo separado para descobrir as relações inteligíveis que unem escolhas em aparência incomensuráveis, como as preferências em matéria de música e de cozinha, de pintura e de desporto, em matéria de literatura e penteado” (*La Distinction*, ..., p. VII).
- 35 E basta ver o que se passa com as taxas de conversão em capital económico dos títulos escolares propriamente culturais (ou humanísticos) e dos científicos como espécies particulares de capital cultural. Tendencialmente elas são mais favoráveis para os últimos, denotando que por aí se define uma importante linha de diferenciação do valor reconhecido (isto é, legítimo) das credenciais escolares.
- 36 A meu ver deve também ser neste quadro que a afirmação taxativa de Bourdieu de que “a forma por excelência do capital cultural objectivado é a escrita” (“Les trois états du capital culturel”, ..., p. 5.) tem de ser analisada e interpretada.
- 37 Não é, aliás, de estranhar que de todas as actividades artísticas aquela com a qual Bourdieu crê que a sociologia tem mais afinidades seja a literatura, que o leva mesmo a afirmar pensar “que uma parte do que usualmente chamamos intuição, que está na génese de muitas hipóteses e análises, tem a sua origem em clichés, com frequência muito arcaicos. É por aí que o trabalho do sociólogo se aparenta ao trabalho do escritor. Como o escritor temos de fazer aceder à explicitação experiências, genéricas ou específicas, que normalmente passam despercebidas ou permanecem sem formulação.” (“L’objectivation du sujet objectivant”, in *Réponses*, ..., p. 178.). Mas, a meu ver, essa é somente uma parte da questão. A outra parte leva-nos a examinar as proximidades sociais geradas pelos implícitos bourdieanos entre a sociologia e a literatura. Com efeito, as modalidades cruzadas propugnadas pelo modelo bourdieano quanto ao modo de apropriação mais adequado dos bens culturais e artísticos acabam por valorizar certas competências culturais específicas (como a maítrise linguística) das quais os intelectuais não dispõem em exclusivo, encontrando-se também fortemente concentradas no campo literário. Por outras palavras, na hierarquia dos campos culturais proposta (admito que sem plena consciência) por Bourdieu, os campos sociológico e literário tendem a ocupar posições elevadas e, entre elas, sem grande distância social.
- 38 Embora decerto seja possível precipitar que essa é uma (entre várias) das manifestações da bunkerização da teoria sociológica de Pierre Bourdieu. Outra manifestação, por exemplo, encontrar-se-ia na noção de sobreselecção escolar. Cada sobreselecção, como função de excepção que dissimula a regra, permitiria alimentar continuamente (actualizando-a cada vez que ocorre) a ilusão (ideologia) meritocrática. Fantástica (ou fantasmática?) teoria, dir-se-á: até prevê e incorpora as observações que numa primeira volta a falsificariam.

João Sedas Nunes. Assistente do Departamento de Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

E-mail afonso.bivar@ics.ul.pt