

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

LUCAS VALVANO GALDINI

DISTINÇÃO E RAZÃO CULTURAL: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DOS  
CONCEITOS DE BOURDIEU E MARSHALL SAHLINS

SÃO CARLOS

2023

LUCAS VALVANO GALDINI

DISTINÇÃO E RAZÃO CULTURAL: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DOS  
CONCEITOS DE BOURDIEU E MARSHALL SAHLINS

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação em Ciências Sociais do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof. Dra. Samira Feldman Marzochi

SÃO CARLOS

2023

## Sumário

<b>1.</b>	<b>Introdução</b> .....	6
1.1.	Pressupostos iniciais, objetivos e hipóteses .....	6
<b>2.</b>	<b>Revisão dos Conceitos</b> .....	10
2.1.	Conceito de Razão Cultural de Marshall Sahlins .....	10
2.2.	Conceito de Distinção de Pierre Bourdieu .....	37
<b>3.</b>	<b>Análise Comparativa</b> .....	74
3.1.	Convergências .....	74
3.2.	Divergências .....	86
3.3.	Coexistência dos Conceitos .....	91
<b>4.</b>	<b>Conclusão</b> .....	96
<b>5.</b>	<b>Referências Bibliográficas</b> .....	100

## LISTA DE TABELAS E ESQUEMAS

<b>Tabela 1</b> - Síntese dos capítulos de Cultura e Razão Prática.....	10
<b>Tabela 2</b> - As Coordenadas do Vestir .....	31
<b>Tabela 3</b> - Síntese dos capítulos de A Distinção.....	37
<b>Esquema 1</b> - Contraste teórico entre Boas e Morgan .....	19
<b>Esquema 2</b> - Esquema de funções significadas no vestuário americano.....	32
<b>Esquema 3</b> - A Vida Ocidental do ponto de vista da Razão Cultural.....	33
<b>Esquema 4</b> - A alimentação carnívora segundo a Razão Cultural.....	35
<b>Esquema 5</b> - Configuração de Posição no Espaço Social .....	47
<b>Esquema 6</b> - O Espaço Social e suas Coordenadas .....	48
<b>Esquema 7</b> - Representação da Distinção.....	73
<b>Esquema 8</b> - A Coexistência dos Conceitos .....	93

## **RESUMO**

O presente trabalho visa realizar uma análise comparativa entre os conceitos de Distinção de Pierre Bourdieu e Razão Cultural de Marshall Sahlins. Para tanto, foi realizado um estudo das obras que apresentam esses conceitos a fim de identificar, posteriormente, as principais convergências e divergências entre os dois. Os resultados sugerem que, embora ambos os conceitos possam coexistir em um mesmo mecanismo de gênese cultural e apresentem respostas não utilitárias para a produção e legitimação da cultura, eles possuem fundamentos teóricos diferentes e enfatizam diferentes aspectos das práticas e objetos culturais.

**Palavras-chave:** Distinção; Razão Cultural; Cultura.

## 1. Introdução

### 1.1. Pressupostos iniciais, objetivos e hipóteses

A vida social e cultural na qual todos os indivíduos estão inseridos se apresenta a olhos vistos como um universo de possibilidades diversas ou desiguais. Os símbolos, as formas, as práticas, os objetos, as pessoas, todos esses não se limitam a uma tipologia mínima, mas se expandem, se diversificam e – em suas múltiplas combinações – dão origem a novas realidades que amplificam o terreno sócio-cultural. Com Durkheim poderíamos afirmar que esse terreno é fértil em *representações* ou, com um sociólogo mais contemporâneo que é Pierre Bourdieu, afirmaríamos a multiplicidades dos *campos* e dos *habitus*.

Essa realidade é intuitiva e a observação simples já seria suficiente para nos oferecer essa multiplicidade. Na Cultura evocamos obras de arte, música, literatura, falamos em museus, cinemas, teatros, bem como sinalizamos para o caráter diferencial da própria cultura, a saber: alta cultura, baixa cultura, cultura erudita, cultura de massa, cultura popular, cultura acadêmica, contracultura, cultura da empresa, e assim *ad infinitum*. Na vivência social – também ela dialeticamente produzida junto a Cultura -evocada pelo cotidiano nos encontramos também em um mar múltiplo, temos vestimentas, alimentos, moradias, gostos, móveis, profissões, representações de si e dos outros, e assim adiante.

Essa *multiplicidade da diferença* é o conteúdo vital da Cultura social e é o que causa espanto, uma vez que mostra uma passagem radical da natureza para a cultura, daquilo que é *dado* para aquilo que é *produzido*. Por sua vez, essa produtividade imprimiu à realidade um conjunto de símbolos, objetos e práticas que não existiam na natureza, mas que se formaram diante da necessidade do homem de representar a si e os outros, bem como a sua própria vivência conjunta. Diante disso, dos gravetos é possível fazer fogo, do algodão vem as roupas, contudo essas últimas não se restringem a proteger e cobrir o corpo – assim como o fogo não é só para fazer luz na noite – mas são produzidas diante de necessidades distintas e assumem formas diversas, ou seja, os objetos da cultura não só se separam da natureza de que são feitos, mas ganham distinções que satisfazem as exigências simbólicas da sociedade e da cultura.

Diante disso, as dúvidas intelectuais que surgem são estas: como se dá a gênese da cultura e da sociedade tendo em vista as *multiplicidades diferenciais*? Como a unidade diferencial da natureza produz a unidade diferencial da cultura? Como se organiza a vida social diante de sua desigualdade que une e separa, que coloca semelhante contra dessemelhante? Como os símbolos, objetos e práticas são formados, a que se destinam, a que objetivos sócio-culturais respondem?

Todas essas dúvidas partem do princípio da *produtividade cultural* até chegar na *sociabilidade da cultura*, ou seja, querem respostas que possam formar uma trajetória que dê conta do começo e do fim, das causas e consequências, da vida sócio-cultural com suas múltiplas representações.

Nesse sentido, para nós a palavra *Cultura* tem uma definição que se coaduna com a diversidade de seus produtos, assim como a palavra *Sociedade* exige, necessariamente, uma análise de seus múltiplos elementos constituintes, de seus grupos, classes ou *campos*. Cultura é também símbolo, no tocante ao fato de que qualquer objeto cultural expressa um significado *sui generis* que não está dado *a priori* na matéria de que é feito, uma pintura é só tinta e tela, mas o que está impresso nela é um conteúdo modelado a fim de atingir um símbolo. Nas múltiplas distinções da Sociedade, um símbolo pronto é diferente de outro, superior ou inferior, para uma classe elevada ou simples, caro ou barato, tudo dependerá não de sua utilidade, mas de seu significado para cada grupo.

Tendo em mente esses pressupostos, o presente trabalho começa com uma busca por conceitos do universo das ciências sociais capazes de tornarem evidentes a gênese e operação da *multiplicidade cultural*, o que também se configura como uma procura de autores dedicados a trabalhar dentro da sociologia da cultura e da antropologia cultural. A partir desse objetivo localizamos dois autores, duas obras e dois conceitos; O primeiro autor é o antropólogo Norte-Americano Marshall Sahlins com sua obra *Cultura e Razão Prática* (2003 [1976]) e o conceito de Razão Cultural; O segundo é o sociólogo francês Pierre Bourdieu com sua obra *A Distinção* (2011 [1979]) e o conceito de Distinção.

Sahlins e Bordieu expressam em suas obras um mesmo objetivo, que é o de evidenciar a manifestação da cultura na sociedade, captando a multiplicidade diferencial que constitui a constelação de manifestações culturais. Razão cultural e Distinção são conceitos movidos por desejos intelectuais parecidos e que comportam, cada qual a sua maneira, o objetivo semelhante de perceber a diferença, bem como de tornar explícito a produção e reprodução dos objetos, símbolos e práticas que preenchem a vida social. São conceitos que nascem no intuito da *apreensão da heterogeneidade* que nos cerca, contudo essa apreensão provém de uma crítica às interpretações utilitárias dos economistas que enxergam um objeto pelo seu valor prático e que são cegos diante dos valores simbólicos.

Razão cultural e Distinção – como esperamos demonstrar ao longo do trabalho – remetem a esforços intelectuais de seus autores em formular justificativas simbólicas para a produção e o consumo, para a origem e destino dos objetos, para a divisão da sociedade entre atributos, recursos, classes e grupos de pessoas e coisas que se mobilizam justamente pelo *símbolo*

*diferencial* que evocam entre si. Sendo assim, a comparação ou a desigualdade entre as disposições e as coisas é o núcleo vital que alimenta a proposta de Sahlins e Bourdieu de tornar evidente a divisão da sociedade por símbolos múltiplos, procurando entender a união dos semelhantes e sua diferença com os dessemelhantes.

Contudo, também podemos observar diferenças entre os conceitos ou distanciamentos, tendo em vista sempre a trajetória intelectual diversa de seus autores. Bourdieu com sua *Distinção* é capaz de desenhar um mapa complexo e dinâmico que dá conta de expressar, por uma multiplicidade de objetos, práticas, pessoas, cruzados entre si, a divisão do espaço social, sendo este primordialmente um *universo dos possíveis* e também um *espaço das diferenças*. Seu foco em uma espécie de teoria das classes o diferencia de Marshall Sahlins no tocante ao fato de que o conceito de Razão Cultural não é uma proposta de hierarquização e nem uma tentativa de explicitar o contato conflitivo entre tipos distintos de agentes, não tenta apreender a concorrência social, coisa vital para Bourdieu.

A Razão Cultural é um esforço, digamos, mais primitivo que a *Distinção*, tenta apenas – com poucos exemplos concretos – defender a ideia geral de que um símbolo significativo opera como *motor* do processo produtivo e que esse não se reduz ao utilitarismo, naturalismo ou a ecologia. Se consegue muito bem defender o princípio de desigualdade dos símbolos – ou seja, a diferença de intenções – não chega ao ponto de compreender essa diferença dentro de um esquema de estilos de vida de classe, de um *habitus* em contraposição a outros *habitus*. O conceito de Sahlins apesar de rechaçar o utilitarismo, não chega ao ponto de conceber, como Bourdieu, uma economia dos bens simbólicos, ou seja, um mercado de disputas hierarquizantes.

Parece que alguma semente do trabalho de Bourdieu em *A Distinção* já se encontra desenhado em Sahlins, em algumas passagens finais em que o consumo e o objeto de consumo são sugeridos rapidamente pelo autor como sendo criadores do *status das pessoas*, mas essa sugestão não é levada adiante. É como se a origem da simbolização cultural como ação universal necessária fosse defendida em Sahlins apostando assim em uma *genética cultural e simbólica* de todas as coisas, mas somente em Bourdieu essa genética ganha sua vida prática no terreno da sociedade, ou seja, sua especificidade pragmática, seu destino real entre os agentes, suas escolhas e suas lutas. Portanto, os conceitos se complementam no sentido de que temos a defesa de um princípio (razão cultural) e a ação do princípio na realidade (distinção).

Para satisfazer o duplo objetivo de 1. Apresentar os conceitos de Razão Cultural e *Distinção* como formulados por seus autores e 2. Promover uma comparação entre os conceitos de Razão Cultural e *Distinção*; Esse trabalho se organiza da seguinte maneira:



*Revisão dos Conceitos.* Nesta seção faremos um resumo dos conceitos por meio das obras dos autores colocando o foco sobre a gênese deles, ou seja, como os intelectuais construíram essas conceituações, quais são as teses, exemplos, pesquisas que evocam para sustentar essa construção. O relevante aqui é refazer a trajetória de origem dos conceitos.

*Análise Comparativa.* Nesta seção vamos comparar os dois conceitos, tentando encontrar semelhanças e diferenças, bem como sugerir uma possível coexistência entre eles.

*Conclusão.* Nesta última seção faremos a conclusão de nosso trabalho, onde consolidaremos nossas formulações sobre a comparação conceitual, bem como apontaremos caminhos para novas pesquisas que possam utilizar empiricamente a Razão Cultural e a Distinção.

Por meio desse roteiro de trabalho esperamos demonstrar que os conceitos de Razão Cultural e Distinção são fundamentais para o entendimento da vida cultural e social na qual vivemos, da mesma forma que funcionam como valiosos recursos analíticos para coordenar as buscas intelectuais no território da sociologia da cultura, da cultura política e da antropologia cultural.

## 2. Revisão dos Conceitos

### 2.1. Conceito de Razão Cultural de Marshall Sahlins

#### A Obra *Cultura e Razão Prática*

*Cultura e Razão Prática* foi publicada pela primeira vez pela Universidade de Chicago em 1976<sup>1</sup> (Edição brasileira de 2003)<sup>2</sup> onde se encontrava o professor de Antropologia e autor do livro Marshall Sahlins (1930-2021). A obra compreende um prefácio, seguido por quatro capítulos e uma conclusão, a saber: 1. O Marxismo e os dois Estruturalismos; 2. Cultura e Razão Prática; 3. A Antropologia e os dois Marxismos; 4. La Pensée Bourgeoise. Abaixo expomos, sinteticamente, os objetivos de cada capítulo:

1. O Marxismo e os dois Estruturalismos	Expõe as dificuldades interpretativas do materialismo histórico em face da ordem simbólica de uma cultura.
2. Cultura e Razão Prática	Expõe vertentes antropológicas que se diferenciam por suas abordagens materialistas ou simbólicas.
3. A Antropologia e os dois Marxismos	Expõe a relação entre práxis e cultura dentro do Marxismo.
4. La Pensée Bourgeoise.	Expõe a vida cultural e simbólica da sociedade ocidental como orientadora de sua práxis.

Tabela 1 - Síntese dos capítulos de *Cultura e Razão Prática*

No capítulo *O Marxismo e os dois Estruturalismos* (p. 11-60) Sahlins irá questionar a limitação que o instrumental analítico marxista apresenta quando é confrontado com realidades culturais que, por sua vez, impossibilitam a efetivação de categorias típicas do marxismo – como, por exemplo, a distinção entre superestrutura e base – no panorama de relações tribais simbólicas. Nesta seção a controvérsia é trabalhada expondo duas visões distintas sobre um mesmo povo – os Tallensi -, ancoradas na crítica marxista de Peter Worsley e na visão simbólica de Meyer Fortes. Depois de falas sobre o Estruturalismo (o inglês e o francês) Sahlins conclui com sua posição crítica sobre a necessidade de “duas sociedades – duas ciências” (p. 60) para darem conta tanto da posição cultural, quanto do materialismo.

<sup>1</sup> SAHLINS, M. **Culture and practical reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

<sup>2</sup> SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Tradução: Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

No capítulo *Cultura e Razão Prática* (p. 61-127) temos exposto uma divergência interpretativa dentro da própria antropologia através da obra de Franz Boas e Lewis Morgan, o primeiro advogando uma razão simbólica – ou uma operação da cultura - e o segundo apostando em uma razão biológica ou natural, na tentativa de ambos de apreenderem qual tipo de racionalidade está por trás, por exemplo, do parentesco e da linguagem de um povo. Aqui também aparece Malinowski e outros antropólogos, cada qual levando a discussão dentro da antropologia também por caminhos distintos, ora dando proeminência a um pragmatismo, ora a um culturalismo.

No capítulo *A Antropologia e os dois Marxismos* (p. 128-165) o esforço de Sahlins estará concentrado na tentativa de mostrar como a controvérsia *práxis* e cultura está presente em Marx quando este não faz mera apreensão objetiva da natureza em seu materialismo histórico, mas antes concebe um manejo social das condições naturais e produtivas. Contudo, o antropólogo mostrará que mesmo que possamos localizar os “momentos culturais e naturais na teoria materialista” (p. 131) toda ideia de cultura em Marx acaba por retornar e se dissolver em seu pragmatismo material.

O último capítulo *La Pensée Bourgeoise* (p. 166-203) é marcado pela introdução de Sahlins ao cerne de sua obra ao expor a razão cultural ou simbólica como motor da sociedade ocidental. Para tanto analisará o mercado de consumo de carne nos Estados Unidos e o sistema de vestuário do mesmo país, tirando daí conclusões vitais sobre a organização simbólica de uma *práxis*.

O livro se organiza e articula suas partes baseando-se em dois caminhos teóricos, um eminentemente sociológico que aqui aparece, sobretudo, representado pelas obras de Karl Marx e Friedrich Engels, além de Émile Durkheim. O outro eminentemente antropológico representado, em especial, por Franz Boas, Evans-Pritchard, Edmund Leach, Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski, Lewis Morgan e Leslie White.

Essa articulação carrega três objetivos principais. O primeiro deles é o mais pronunciado ao longo da leitura: é o antagonismo existente entre o materialismo histórico ou marxismo e a antropologia cultural, o primeiro sendo representante da ideia de *práxis* e a segunda como representante da *cultura* ou ordem simbólica. O segundo diz respeito a contradição como existente dentro dos dois caminhos teóricos, sugerindo uma análise simbólica dentro do marxismo e uma análise materialista dentro da antropologia. O terceiro objetivo é apresentar as insuficiências e erros dessas teorias, fazendo uma crítica ao Marxismo e a Antropologia.

Sahlins afirma que seu livro se destina a atacar a ideia de que as culturas são fruto da atividade prática ou que respondem apenas a sentidos econômicos e utilitários, fazendo isso a partir de uma crítica antropológica. Ao longo de toda a obra temos o embate entre o que ele chama de *razão prática* e *razão cultural*, a primeira se referindo ao processo produtivo como uma ordem materialmente (e naturalmente) orientada, já a segunda tomando a produção como orientada simbolicamente ou culturalmente. Práxis e cultura são reconhecidas pelo antropólogo como logicamente constituídas, ou seja, não se trata jamais de atitudes fortuitas – o que poderia ser utilizado como argumento contra a cultura, tomando-a como arbitrária – mas sim de racionalidades lógicas que possuem cada qual sua razão de *Ser* e suas trajetórias objetivamente sustentadas<sup>3</sup>

Este livro representa uma crítica antropológica da ideia de que as culturas humanas são formuladas a partir da atividade prática e, mais fundamentalmente ainda, a partir do interesse utilitário... Contrapondo-se a todos esses gêneros e espécies de razão prática, este livro apresenta uma razão de outra espécie: a simbólica ou significativa (SAHLINS, 2003, p. 7)

A frase que abre o livro é de Émile Durkheim “Tudo aquilo que existe, existe de maneira determinada, tem propriedades características” (DURKHEIM, 1970, p. 15) e são essas propriedades que determinam os objetos o foco de Sahlins, ou mais, qual é a natureza dessa determinação? Por sua vez, seja na perspectiva marxista, seja na culturalista, esses objetos tomam forma – em *Cultura e Razão Prática* – quando estão orientados para o consumo e, portanto, essa seara da vida cotidiana é de vital importância para o argumento do antropólogo ao longo de sua exposição, indo de um extremo a outro: o consumo para a simples sobrevivência – como apreensão pragmática das possibilidades da natureza – até o consumo mais estilizado que extrapola a natureza e a converte em intencionalidade simbólica.

A obra atravessada por essas dicotomias que colocam de um lado cultura e seus defensores e *práxis* com seus soldados de outro – conflito esse classificado por Goldman (2011) como sendo quase um exagero de Sahlins em opor um “diabo ao bom deus” - se estrutura como uma exposição exaustiva desses paradigmas submetendo às ciências humanas a uma disputa já antiga e já bem conhecida desta, a saber: aquela que opõem natureza e cultura. Nesse sentido, a obra de Sahlins se inscreve em um debate tradicional que está enraizado na própria constituição

---

<sup>3</sup> Esse ponto ficará mais claro quando Sahlins for introduzir a ordem simbólica do mercado de carne e vestuário nos Estados Unidos, apontando para a estrutura lógica e organizada desses produtos que são, eles mesmos, frutos das razões culturais.

epistemológica das humanidades em geral, marcado pelo intuito de questionar *a priori* a definição do objeto de estudo humanístico.

### A Vertigem do Marxismo

Em *Cultura e Razão Prática* o principal interlocutor de Marshall Sahlins é Karl Marx e a principal teoria ou concepção em debate é o marxismo com seu materialismo histórico. Essa forma de proceder deriva do intuito do autor de testar se o marxismo como analista da história e da cultura daria conta de entender corretamente as sociedades tribais ou, nas palavras dele: “refletir sobre a conveniência da práxis material para dar conta da ordem cultural” (SAHLINS, 2003, p. 11).

A questão primordial é testar se as categorias analíticas do marxismo com seus elementos determinantes – tais como superestrutura e base – seriam transferíveis para o entendimento de uma ordem não-burguesa sem concebê-la de forma precária ou mesmo errônea. Se chegarmos a um limite do marxismo nesse caso estaríamos advogando sua relatividade como teoria, e a sociedade tribal analisada atestaria tal fato pela resistência imposta as pretensões universalistas do materialismo histórico. Sahlins se questiona, especificamente, como aplicar essa concepção a uma realidade que desconhece a distinção entre base e superestrutura, em que elas são a mesma coisa? (Ibid., p. 13).

Aqui já está implícito um aviso importante que vai percorrer toda a obra, a saber: o estudo deve ser orientado para não cair em exclusões irrefletidas, a primeira delas de cunho marxista que enxerga nas realidades culturais meros epifenômenos da base econômica – e, portanto, nega o caráter *sui generis* dos estudos da antropologia -, a segunda de cunho antropológico que descarta o materialismo e não vê valor algum no determinismo material. Esses dois cuidados evitam os absolutismos radicais e o intuito do autor não é nem que os símbolos ganhem um sentido metafísico e nem que o mundo material não tenha nada de simbólico e significativo.

Para iniciar um primeiro debate que traga em seu bojo a distinção entre *razão prática* e *razão cultural*, Sahlins evoca o Estruturalismo Inglês e francês e suas relações com o ideário marxista. Para tanto coloca frente a frente dois antropólogos, um deles representante da análise cultural (Meyer Fortes) e outro que irá fazer uma crítica marxista do trabalho do primeiro (Peter Worsley), e assim Sahlins irá mostrar se aquela transferência analítica materialista para a realidade tribal é correta ou não.

O texto de Peter Worsley “The Kinship System of the Tallensi: A Revaluation” (1956) é uma resposta a partir de dois textos de Meyer Fortes “The Dynamics of Clanship among the

Tallensi<sup>4</sup> e "The Web of Kinship among the Tallensi"<sup>5</sup>, publicados a primeira vez, respectivamente, em 1945 e 1949. Sahlins rotula como "controvérsia" a disparidade entre as duas interpretações sobre o mesmo povo.

Se a economia de uma sociedade é o fator determinante que compõe cada esfera funcional e cria assim uma unidade entre todas elas – sendo essa característica fundamental para a tese marxista – Worsley ao olhar para o povo Tallensi irá submetê-lo a mesma lógica, mirando o parentesco apenas para encontrar nele razões práticas, ele afirma:

O sistema de relações de parentesco é o sistema unificador na vida Tale. Mas ele próprio é também a forma de expressão de atividades econômicas... Eu afirmo que o sistema determinante significativo é o sistema econômico, incluindo produção, distribuição e consumo. (WORSLEY apud SAHLINS, 2003, p. 17)

Worsley vai afirmando que o que constitui o afeto filial ou a identificação parental é o fato de pais e filhos compartilharem a terra e dela tirarem proveito, assim como a residência patrilocal é fruto de interesses lucrativos que os filhos possuem ao permanecerem no local de morada de seus familiares apenas para tirarem vantagem da terra, ou ainda, retornarem a ela após a morte do patriarca não devido a um senso intrínseco de solidariedade, mas antes pelo interesse da posse. Desse modo, temos um sistema de parentesco formado a partir das relações de produção, em que a dimensão do símbolo – que é, à primeira vista, a forma pela qual o parentesco aparece – se torna mero epifenômeno de uma construção econômica, de um desejo pelo ganho.

Todavia, Sahlins se pergunta se é a produtividade que gera a autoridade parental e o respeito filial ou, ao contrário, é a devoção dos filhos aos pais e a estrutura patrilinear que governam a produção. A resposta do antropólogo, na esteira de Fortes, é essa: "Os agricultores Tallensi não se relacionam como pai e filho pela maneira como entram na produção; então, eles entram na produção porque se relacionam como pai e filho" (Ibid., 2003, p. 18). O conteúdo da estrutura social simbólica organiza as relações de trabalho, produção, posse; essas emanações econômicas são apenas a forma aparente através das quais o parentesco se realiza como uma cultura de caráter genético, ou seja, que dá origem e ordem determinada a todas as unidades funcionais da sociedade tribal.

Uma estrutura social é então uma forma de cristalização em relações objetivas de algum valor subjetivo... Eis aqui, então, a fonte do conceito de parentesco de Fortes como uma "tradução" dos axiomas morais básicos da sociedade Tale no dar e tomar da vida social. Também para Worsley, o parentesco era uma "forma de expressão" -

---

<sup>4</sup> FORTES, M. **The Dynamics of Clanship among the Tallensi**. London: Oxford University Press, 1969.

<sup>5</sup> FORTES, M. **The Web of Kinship among the Tallensi**. London: Oxford University Press, 1967.

mas, nesse caso, uma expressão das atividades econômicas básicas. (SAHLINS, 2003, p. 25)

A questão central colocada – se a análise marxista é válida para as sociedades tribais – esbarra muito mais na contradição entre o foco original formador do materialismo histórico, que é a sociedade burguesa, e o seu uso determinístico em um contexto social muito diverso da civilização ocidental. No primeiro caso, as condições materiais de uma sociedade são realmente seu *ethos* formador e, portanto, o marxismo nada mais faz do que analisar um estado segundo seus princípios; já no segundo a análise material é possível, já que toda sociedade estabelece alguma materialidade produtiva, contudo seu *ethos* nesse caso difere substancialmente da analítica marxista a ser aplicada.

Em suma, temos uma dissonância entre o marxismo para a sociedade burguesa e o marxismo para a sociedade tribal, o primeiro unificando conteúdo e forma e o segundo apenas podendo elucidar as formas, porém elas mesmas são fruto de uma lógica simbólica que limita a razão prática ou material, e assim, escapa das mãos da análise marxista. A controvérsia Worsley-Fortes ou entre marxismo e estruturalismo parecem sugerir que o primeiro é tomado de uma vertigem ao ter que lidar com realidades culturais diversas e simbolicamente estruturadas, o que leva Sahlins a afirmar: “... somos tentados a concluir que o materialismo histórico e o estruturalismo inglês, bons ou maus, são ambos teorias especiais, apropriadas para universos culturais diferentes” (Ibid., p. 27).

Deixando as discussões com o estruturalismo inglês de lado, Sahlins passa a verificar a relação entre o marxismo e o estruturalismo francês. Essa discussão é complexa e tentaremos aqui dar um resumo daquilo que conseguimos apreender, sobretudo baseando-se na diferença entre a mudança histórica e a reprodução da cultura. Nos parece que o ponto essencial que marca a distinção entre as duas teorias é aquilo que o antropólogo chama de “Ato” ou o momento decisivo que modifica a história – ou seja, as condições materiais vigentes – dando origem a uma nova sociabilidade, a uma nova etapa daquela vida social.

No estruturalismo parece haver uma predisposição por considerar a realidade simbólica como a origem da sociedade, sendo que está se consolida na própria mente individual por uma repetição. Dessa forma, a sociedade não é um produto das circunstâncias e das mudanças, mas antes da perenidade da estrutura consolidada que, através de suas lentes, enxerga e julga qualquer novidade que possa aparecer postumamente. Nesse sentido, o caráter contingencial da história não pode mover-se fora desse padrão, ele é incorporado a própria estrutura, ganha significado

através dos ditames dela e não por si mesmo (LÉVI-STRAUSS, 1989; PIAGET, 1979; DOSSE, 2003).

No marxismo, por sua vez, a mudança histórica ou o Ato ao modificar as condições materiais transforma a produção e erige um novo tipo de sociedade, do caráter contingente da novidade nasce uma nova cultura e nesse sentido a história é uma acumulação de transições, de etapas, de mudanças sociais que só são significativas a partir da revolução tecnológica ou instrumental que impõe limites a linearidade do tempo (MARX, 2007; MARX, 2008)

Ao contrapor as duas teorias, Sahlins afirma:

A mudança começa com a cultura, não a cultura com a mudança. Para a teoria da práxis, ao contrário, o momento auto-suficiente e decisivo é o ato. Ele próprio coagido pela necessidade instrumental, o ato gera necessariamente forma e significação cultural com base nas qualidades dadas do real (...) (SAHLINS, 2003, p. 31)

A ideia de Ato contrapõe-se a de repetição, o primeiro se constitui como uma razão prática que modifica a história, a sociedade e a cultura; o segundo como uma razão cultural simbólica que estrutura e organiza continuamente a história, a sociedade e a cultura. Diante disso, o antropólogo se questiona: "Teremos de ocupar-nos de duas espécies diferentes de sociedade, uma que se estrutura pelos eventos e outra que estrutura os eventos por si própria?" (Ibid., p. 56).

Ao concluir o primeiro capítulo, Sahlins admiti que a especificidade da Antropologia – sua razão de *Ser* – sempre se pautou pela "especificidade do primitivo" (Ibid., p. 60), ou seja, a sociedade tribal sempre foi vista por estes cientistas através de uma teoria que desse conta de tornar claro esta vida social nos seus próprios termos, sem corrompê-la com categorias de pensamento e avaliação que fossem típicas do Ocidente, mas totalmente inadequadas para outra realidade. Já o marxismo, como autoconsciência crítica da própria vida ocidental burguesa<sup>6</sup>, apresenta um limite para que possa estender seus instrumentos analíticos para a sociedade tribal, submetendo sua estruturação simbólica à *práxis*, e assim, produzindo uma deslegitimação daquela especificidade.

## As Duas Antropologias

---

<sup>6</sup> Ao longo do texto Sahlins irá afirmar que a sociedade burguesa, passível de ser analisada pela razão prática marxista, é ela mesma uma cultura estruturada segundo símbolos, e assim o antagonismo entre marxismo e estruturalismo – ou entre práxis e significado – perde vigor na medida que qualquer sociedade é feita de cultura e matéria ou, ainda além, é a primeira que dita a forma e a necessidade específica da segunda.



O debate entre razão *cultural* e razão *prática* atravessa a antropologia e marca, segundo o antropólogo, cem anos de guerra (Ibid., p. 63). Para continuar uma discussão que seja paradigmática e comparativa, Sahlins utilizará duas teorias antropológicas opostas no que concerne a este debate, a primeira de Lewis Morgan e a segunda de Franz Boas.

Morgan em sua obra *A Sociedade Antiga*<sup>7</sup> publicada a primeira vez em 1877 discutirá, entre outros temas, a questão da origem do parentesco, e é sobre esta questão específica que Sahlins discutirá. Aqui o importante será marcar a posição de Morgan quanto a presença estruturante da natureza dentro da cultura, da evidência objetiva dentro de um esquema que *a priori* parece dotado de uma significação própria, mas que é o epifenômeno de razões biológicas.

Morgan ao analisar o casamento de uma sociedade tribal constatará que a consanguinidade era um fator decisivo para isolar as irmãs do matrimônio com os irmãos e vice-versa, produzindo assim uma restrição quanto aos parceiros(a) sexuais disponíveis. A justificativa que encontrou para tal fato, segundo Sahlins, foi a constatação objetiva das vantagens biológicas desse tipo de procriação fora da família, o que aparecia a vista de todos era uma geração de "homens biologicamente superiores e inferiores" (Ibid., p. 65) e assim ficava patente o benefício evolutivo da evitação do incesto.

O interessante aqui é notar que uma certa movimentação da natureza é incorporada a sociabilidade e se cristaliza como uma estrutura de parentesco e, desse modo, podemos admitir uma origem naturalista ou biológica – calcadas na ideia de seleção natural – para alimentar as discussões antropológicas, evitando traçar uma linha de causalidade entre uma manifestação sociológica e uma base simbólica apartada da objetividade material, Sahlins afirma:

No entanto, o que Morgan está dizendo é exatamente o oposto, que a diferença entre "marido" e "irmão" não é uma construção simbólica colocada no mundo, mas a decorrência racional de uma diferença objetiva *no* mundo, isto é entre homens biologicamente superiores e inferiores... Consiste na capacidade de se fazer "um uso racional" das percepções transmitidas pelos sentidos para agir pragmaticamente sobre a experiência. (SAHLINS, 2003, p. 65-67)

A partir disso, Sahlins advoga que, na perspectiva de Morgan, a teoria do parentesco pode ser resumida da seguinte maneira: os homens desenvolveram comportamentos que excluía o incesto e isso se mostrou vantajoso em termos reprodutivos, e essa vantagem consolidou a prática do casamento não-consanguíneo. Daqui em diante a prática consolidada nada mais fez do que

---

<sup>7</sup> MORGAN, L. *A Sociedade Antiga*. São Paulo: Zahar, 2014

instituir uma organização e codificação “ (...) de tal modo que a sequência total representa a sedimentação, dentro da cultura, da lógica da natureza (a vantagem adaptativa)”. (Ibid., p. 66).

Ao comentar sobre a ideia de parentesco em Morgan Lévi-Strauss chega a mesma conclusão de Sahlins, de que ele serve a objetivos manifestadamente naturais na visão daquele autor:

Para Lewis H. Morgan e Sir Henry Maine, por exemplo, a origem da proibição do incesto é realmente ao mesmo tempo natural e social, mas no sentido de resultar de uma reflexão social sobre um fenômeno natural. A proibição do incesto seria uma medida de proteção, tendo por finalidade defender a espécie dos resultados nefastos dos casamentos consanguíneos. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 51)

Passando de Morgan para Franz Boas, a natureza objetiva da cultura dá lugar a uma natureza subjetiva no que tange ao fato de que para este segundo antropólogo todo processo cultural deve, necessariamente, ser moldado por um código ou símbolo que resida na estrutura mental humana, e assim a passagem da *práxis* para a cultura depende de um momento intermediário. Nesse caso, os fatores objetivos da natureza não podem ter uma primazia no processo de institucionalização de práticas sociais, pois estas são criadas e consolidadas por aquilo que é feito a partir do ambiente e não por ele mesmo.

Sahlins afirmará que a tendência culturalista de Boas – ou, para ser mais exato, seu foco na moldagem da ação pelo símbolo e pela mente – já estava presente em seus estudos sobre física, psicofísica e linguagem. No quesito da língua, Boas observou que sons considerados iguais por um falante de uma língua eram tidos como completamente diferentes por outro orador de linguagem distinta; na psicofísica observou que a resposta a certos estímulos dependeria do conjunto mental da pessoa como um todo e não apenas do caráter intrínseco da estimulação (CASTRO in BOAS, 2005; SAHLINS, 2003, p. 70-71).

O que esses estudos iniciais de Boas apontaram era um certo mecanismo de diferenciação de origem mental, simbólica ou cultural capaz de dar múltiplos destinos diversos a um certo objeto ou matéria que residia na natureza prática e objetiva e que, pelas suas qualidades, indicavam apenas um uso racional possível<sup>8</sup>. Todavia, essa “disparidade de traços aparentemente semelhantes” (SAHLINS, 2003, p. 73) levou o antropólogo a considerar que o uso real de um objeto dependeria de alguma formatação específica de origem cultural, a saber:

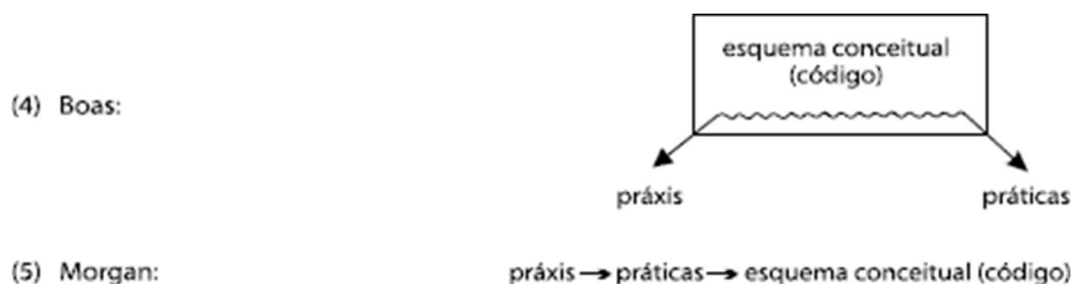
Dado que Boas argumentava que as máscaras da sociedade A, usadas para enganar os espíritos, não eram comparáveis às máscaras da sociedade B que

---

<sup>8</sup> Ao comentar sobre Boas, Lévi-Strauss chega a conclusão semelhante a de Sahlins, a saber: “Porque, se é verdade – conforme Boas com razão acentuou – que os fenômenos sociais de todas as espécies (linguagem, crenças, técnicas e costumes) apresentam o caráter comum de ser elaborados pelo espírito no nível do pensamento inconsciente (...)” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 147)

comemoravam os ancestrais... ele teve de concluir pela existência de culturas, de totalidades cujas "ideias dominantes" ou padrões criam essa diferenciação. (SAHLINS, 2003, p. 73)

Ao confrontarmos Morgan e Boas, segundo Sahlins, o que encontramos é a diferença entre um pensamento que reproduz a significação objetiva e um pensamento que dá significado a um objeto (SAHLINS, 2003, p. 74). Essa distinção é sintomática do evolucionismo de Morgan que só pode existir como teoria mediante a solidificação de um status não variável e que, por isso mesmo, depende de um processo de aculturação pouco dado a diversidades de origem criativa que poderiam colocar abaixo qualquer linearidade evolutiva; já Boas com seu pluralismo ou relativismo cultural deve, necessariamente, apostar em um grau de diferenciação altamente criativo e específico para cada sociedade, neutralizando qualquer concepção linear absoluta e advogando um tempo-espço próprio para cada povo. Abaixo apresentamos um esquema do autor que diferencia as abordagens teóricas dos antropólogos (SAHLINS, 2003, p. 75)



Esquema 1 - Contraste teórico entre Boas e Morgan

Depois de deixar claro a distinção teórica entre Morgan e Boas – que é também a evidência da distinção entre *razão prática* e *razão cultural* na antropologia – Sahlins irá levar adiante a discussão sobre a inimizade das duas concepções, introduzindo a práxis e a cultura na obra de outros antropólogos, citaremos adiante dois.

O terceiro nome a aparecer é de Malinowski, chamado por Sahlins de *Neofuncionalista*. Aqui novamente vemos a dissolução e mesmo o não aparecimento de qualquer justificativa cultural ou simbólica para a ação prática do nativo, que fica à mercê de explicações materialistas, utilitárias e biológicas. Em *Uma Teoria Científica da Cultura* (1970) Malinowski no capítulo quatro definirá o que é cultura, e nessa investida fica claro porque Sahlins o coloca ao lado da práxis:

(...) a teoria da cultura deve tomar sua posição baseada no fato biológico... a satisfação das necessidades orgânicas ou básicas do homem e da raça é um conjunto

mínimo de condições impostas a cada cultura. Os problemas apresentados pelas necessidades nutritivas, reprodutivas e higiênicas do homem devem ser resolvidos. Eles são solucionados pela construção de um novo ambiente, secundário ou artificial. Esse ambiente, que não é mais nem menos do que a cultura propriamente dita, tem de ser permanentemente reproduzido, mantido e administrado. (MALINOWSKI, 1970, p. 42-43)

Associar tão diretamente cultura a um ambiente funcional que satisfaça necessidades básicas é ainda mais radical que a perspectiva de Morgan no que tange ao fato de que nesta, pelo menos, há uma necessidade de se recorrer ao pensamento como organizador racional de uma prática. Malinowski se coloca radicalmente ao lado de uma *práxis* estrita, o que fez, por exemplo, Lévi-Strauss jocosamente afirmar em *O Pensamento Selvagem* (1989) que aquele cometia um erro quando: “pretendia que o interesse dos primitivos pelas plantas e animais totêmicos era-lhes inspirado unicamente pelos reclamos de seu estômago” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 17).

É também sintoma dessa posição funcionalista a visão de Malinowski sobre a linguagem, que poderíamos chamar de teoria do contexto (ROBINS in ARDENER, 1976; HALLIDAY e HASAN, 1989). Nessa concepção linguística, cada palavra só pode ser compreendida segundo o efeito físico ou prático que produz nos ouvintes e na realidade, de forma que cada coisa dita aciona um movimento necessário à reprodução da vida comum. Sendo assim, o contexto da vivência cotidiana constrói o vocabulário e, nessa teoria, não há a necessidade de se recorrer a estruturas linguísticas que não sejam aquelas que já estão dadas a olho nu pela situação imediata.

A posição de Malinowski tende a reduzir todos os elementos da vida nativa à razão *prática*, seja devido à vantagem biológica (alimentação, reprodução, sobrevivência), seja a vantagens naturalistas (recursos abundantes de fácil acesso) ou ainda vantagens econômicas (trocas e comércio lucrativo). Essa racionalização da vida tribal é criticada por Sahlins por delegar a cultura apenas um espaço de mediação governado pela natureza ou, ainda pior, banear completamente ela do alcance antropológico (SAHLINS, 2003, p. 91).

Até aqui o que vimos com Morgan e Malinowski foi a determinação prática ou tecnológica da cultura e da sociedade, agora Sahlins evoca um quarto nome para juntar a isso a determinação cultural ou simbólica da tecnologia, que é do antropólogo Leslie White. Para ele a vida social é composta de elementos objetivos e subjetivos, depende tanto do mundo físico quanto das filosofias sobre este mundo e, portanto, aliada à prática existe necessariamente uma cultura. Em *The Evolution of Culture* (2007) White já deixa claro, logo no começo, a unicidade do ser humano no ato da simbolização:

O homem é único: é a única espécie viva que possui uma cultura. Por cultura queremos dizer um continuum extra-somático e temporal de coisas e eventos dependentes de simbolização... A água benta nos fornece um bom exemplo disso. Água benta é um líquido que existe na natureza mais um significado ou valor derivado do homem. Este significado ou valor não pode ser apreendido ou apreciado com os sentidos. Simbolizar, portanto, consiste no tráfico de significados por meios não sensoriais. (WHITE, 2007, p. 3, tradução nossa)

Fica evidente que a natureza das coisas não pode gerar uma vida social pela mera transposição de um fato objetivo para a esfera da ação, é necessário haver uma transformação nesse caminho operada pelos significados simbólicos que os homens impõem ao cosmos. Vejam que White vai mais além, ao afirmar que somos a única espécie que possui cultura e que está essencialmente simbolização, não há forma de conceber qualquer sociedade humana sem que o símbolo esteja presente e atuante. A vinculação “genética” entre o nível da espécie e o nível da cultura não deixa opção oposta, e assim não mais é possível pensá-las separadamente, habitamos a cultura não por escolha, mas por essência.

Adiante seguiremos os passos de Sahlins não mais pensando no futuro e na antropologia, mas no passado e na sociologia. O antropólogo retorna a sociologia clássica de Émile Durkheim para identificar nela uma raiz da razão *cultural* ou simbólica que mais tarde retornará nos braços do estruturalismo francês.

A sociologia de Émile Durkheim é construída como uma resposta crítica a concepções de sociedade dependentes do individualismo e do utilitarismo. Para o sociólogo francês o desejo dos sujeitos, mesmo que unidos em uníssono, não seria o elemento formador e significante da vida social, muitos de seus elementos escapariam ao arbítrio isolado e se manifestariam desde fora como imposição coercitiva aos indivíduos. Ademais, a natureza da sociabilidade jamais poderia ter sua origem em manifestações econômicas, políticas e biológicas, cabendo ao teórico social extrair a sociedade em termos práticos e intelectuais de uma concepção *sui generis* que daria a sociologia um lugar independente. A sociedade não é epifenômeno do sistema produtivo, não é um arranjo político e não é uma unidade funcional – um corpo – governado pelas partes que a compõe e nela expressam sua vontade particular. (DURKHEIM, 1999; DURKHEIM, 2007)

Então, o que é a sociedade? Ela é uma realidade, um fato, uma coisa, que possui manifestações próprias e elementos constituintes que operam como uma consciência coletiva a modelar cada consciência individual. O que Durkheim faz é delegar ao social e a sociedade um motor significante que começa a submeter cada espaço e objeto da vida a uma qualidade simbólica específica, o que faz o sociólogo reduzir certos fenômenos – como o suicídio, a

educação, a moralidade, etc. – a alguma razão social, o *Ser* ou a substâncias das coisas respondem a exigências sociais.

O que a discussão da sociologia de Durkheim carrega de importância para o debate entre razão *prática* e razão *cultural* perpetrado por Sahlins? Primeiramente, a forma pela qual o francês constrói a sociedade – digamos, emancipando-a da base material, utilitária e individualista – é consonante com o esforço de Sahlins de instituir uma lógica simbólica ou cultural que também seja ela independente dessa base, a não redução da sociedade a termos práticos e úteis é paralela a não redução da cultura a determinações pragmáticas. Tal aproximação não seria possível no caso de Karl Marx, pois nele o social não tem nada de *sui generis* e, em uma interpretação radical e ortodoxa, seria mero epifenômeno do sistema capitalista, enquanto Durkheim enxerga o social como um ponto de origem e não uma consequência de outra instância.

Em segundo lugar, ao delegar à sociedade um poder de determinação, Durkheim se aproxima do antropólogo naquilo que a razão *cultural* também possui, que é a capacidade de determinar uma vida social, organizá-la segundo um símbolo específico que tinge a consciência coletiva e a faz operar. Desse modo, a aproximação entre os dois fica também evidente quanto a necessidade de um processo de simbolização, já que não podemos apenas abstrair da natureza nossa razão de viver, pois o que fazemos é essencialmente transformar a natureza dando a seus objetos destinos *sui generis* formatados como símbolos.

Para exemplificar esse movimento simbólico, Sahlins recorre a Evans-Pritchard em seu trabalho *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* (2005) repetindo uma pergunta-chave do autor: por que os Azande sabendo racionalmente a causa física de seus infortúnios acusavam seus vizinhos de terem os causado pela ação mágica? (SAHLINS, 2003, p. 117). A questão aqui é que uma manifestação física não era interpretada dentro do sistema cultural como uma consequência natural de uma ação prática, mas antes de uma ação simbólica de espécie mágica, nesse caso se uma casa pegou fogo devido à magia inimiga, não bastaria apagar o fogo, seria necessário contrapor-se ao feitiço, quem sabe evocando outro. Afirma Sahlins:

A resposta que ele mesmo deu foi que o efeito social não resulta da causa natural... Uma vez incorporado ao domínio humano, a ação da natureza não é mais um mero fato empírico, mas um significado social... Um fato natural abrangido pela ordem cultural, se não cede suas propriedades físicas, não dita mais suas consequências. O "resultado" cultural particular não é qualquer predicado direto da causa natural. (SAHLINS, 2003, p. 117)

Contudo, Sahlins faz uma advertência de que a perspectiva sociológica que tende a reduzir todos os elementos da vida em sociedade a causas sócio-funcionais é exagerada e radical,

e acaba produzindo o que ele chama de *fetichismo de sociabilidade* (Ibid., p. 122). O que ocorreria aqui, segundo o antropólogo, é que os códigos e símbolos seriam reduzidos a uma estrutura funcional em que o elemento determinante – o agente causador do símbolo – seria apenas a solidariedade social e a manutenção da sociedade.

Dentro dessa crítica abre-se a distinção entre a sociedade e a cultura - ou mesmo entre a sociologia e a antropologia – e assim recusa-se qualquer extrapolação da perspectiva Durkheimiana, como aquela que enxerga na raiz da moralidade apenas a preservação do todo social ou ainda aquela de *Formas Elementares de Vida Religiosa* em que a vida nativa e seu totemismo se apresentam como uma religião social. Se o território da sociologia reclamou sua independência, o mesmo direito deve ser facultado a cultura, se o primeiro estabeleceu-se como *sui generis*, a segunda também deve e, desse modo, Sahlins emprega cautela e sua razão *cultural* não pode ser reduzida a uma razão social.

#### Os Dois Marxismos

Se na exposição anterior reproduzimos os argumentos de Sahlins quanto ao debate entre razão *prática* e razão *cultural* dentro da Antropologia, agora ele levará a mesma discussão para o interior do Marxismo, tentando antever como essa teoria dialoga com o material e o simbólico, almejando o que ele designa como “Momentos culturais e naturais na teoria materialista” (p. 131).

Essa busca intelectual toma como premissa o fato importante de que o Marxismo e Marx não podem se reduzir a um materialismo raso que enxergaria a vida social como mera reflexão da natureza e da produção, podendo ser explicada apenas pelo movimento constitutivo de uma pragmática material e econômica. Nesse sentido, temos três advertências do autor que justificam uma análise dos elementos sócio-culturais do materialismo histórico, a saber: 1. O materialismo não é um reducionismo funcional, não é um darwinismo social; 2. No marxismo, consciência não é mero reflexo da percepção; 3. A visão econômica de Marx não é mero utilitarismo individualista. (SAHLINS, 2003, p. 128)

Todavia, Sahlins já adianta que o pensamento de Marx, muito embora não possa ser vítima desses três erros mencionados acima, ele também não é a expressão de uma concepção simbólica da realidade, em que a cultura é uma finalidade transformativa e antecedente aos bens materiais e aos comportamentos práticos, não há no marxismo a possibilidade de uma estrutura simbólica operando geneticamente a vida social, como afirma o antropólogo: “(...) a antropologia de Marx vem após a produção, mas não está *dentro* dela” (Ibid., p. 130)

Sahlins então começará a descrever o pouco de determinação social e cultural que enxerga nas concepções materialistas de Marx. Primeiramente é necessário dizer que a passagem da natureza para a sociedade – ou dos elementos naturais para o uso social destes – não ocorre sem alguma deformação dos primeiros para que se encaixem em determinações ou objetividades socialmente necessárias, nem que sejam apenas mercantis, como afirma Marx:

(...) o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os *sentidos* do homem quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural. (MARX, 2004, p. 110-111)

O que Marx está afirmando é que não está inscrito *a priori* na natureza nenhum sentido eminentemente humano, assim como na visão humana não está inscrita nenhum sentido absolutamente natural. Se o objeto ganha sentido é pela sua humanização, – é a *natureza humanizada* (Ibid., p. 110) – que vem agregar a sua materialidade algum princípio formal que o formate no tocante as necessidades humanas. Assim sendo, fica claro que há uma transformação da natureza pela sociedade ou, ainda mais, pela história.

As necessidades produtivas que acompanham a evolução da história alimentam a integração do objeto natural dentro de um sistema produtivo significativo que, por sua vez, se reveste de categorias econômicas, e essas traduzem o produto no nível de seu valor sócio-mercantil, ou seja, de sua apreciação social como necessidade, preço e lucro. Como, segundo Sahlins, Marx não reduz seu materialismo a uma biologia no que concerne a produtividade, mas antes admiti um sistema social definido que ultrapassa o naturalismo, então seu esquema denota uma *intencionalidade cultural* que se antagoniza tanto com um materialismo raso quanto com um utilitarismo individualista que tenta deslegitimar o elemento social. (SAHLINS, 2003, p. 135)

A moral da história reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados; logo, está vinculado à reprodução de tais condições e meios. É o interesse das pessoas privadas; mas seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua efetivação, está dado por condições sociais independentes de todos (MARX, 2011, p. 157)

Segundo Sahlins, essa parte cultural da obra marxiana é um terreno fértil para a antropologia, pois assim como estes estão concentrados em encontrar uma estrutura simbólica na vida tribal que não permita a redução da cultura à natureza, os esforços de Marx vão no mesmo



sentido ao propor um diálogo necessário entre essas suas instâncias, que desembocará em uma sócio-histórica sobre a qual se constrói a interação material. (SAHLINS, 2003, p. 135).

Todavia, a questão rapidamente se inverte e a inicial tentativa de constituir uma visão cultural desde dentro de Marx acaba sendo frustrada pelos limites teóricos do materialismo. Se existe alguma estrutura social concebida como um passo necessário da natureza até a vida humana propriamente dita, essa por sua vez acaba se apresentando como uma organização que apenas “simboliza” o imperativo da produção que é o verdadeiro motor do processo ou, como afirma Sahlins, “a organização é entendida como uma codificação da experiência empírica” (Ibid., p. 137).

O que o antropólogo afirma é que todo “símbolo” que pode ser visto nas formulações de Marx se reduz a materialidades não-simbólicas e acaba operando como mera representação da estrutura funcional-produtiva de dada sociedade em dado momento histórico de seu desenvolvimento<sup>9</sup>, a saber:

A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como realmente são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio. (MARX, 2007, p. 93)

Ao abandonar o arbítrio humano como motor da vida – e, principalmente, o arbítrio da imaginação – Marx impede que qualquer significado *sui generis* venha a operar dirigindo o processo produtivo de maneira determinada pela criatividade do homem, e assim ele exclui qualquer possibilidade de uma razão *cultural* como ponto de partida para a organização da sociabilidade. Se, a princípio, Sahlins constata a *natureza humanizada* em Marx, esta não evolui para uma *culturalização da natureza*.

Essa realidade teórica torna Marx um autor paradoxal por várias razões. Se sua resistência ao utilitarismo individualista burguês é real, ao focar excessivamente nas condições materiais de vida, acaba compartilhando com o primeiro de certo pragmatismo, mesmo que a burguesia esteja sendo pragmática no nível da exploração e Marx no nível da crítica a ela<sup>10</sup>. Se recusa qualquer estrutura simbólica que possa dirigir a vida social, acaba por inscrever todos os indivíduos em

---

<sup>9</sup> “Neste caso, a determinação simbólica das necessidades – ou seja, o sistema cultural relativo dos objetos – é teoricamente dissolvida dentro da ação objetiva absoluta da sua satisfação. A intenção histórica é mistificada pela premissa prático-natural – a de que as necessidades devem ser satisfeitas. Assim a cultura é eliminada do ato da sua própria reprodução” (SAHLINS, 2003, p. 141)

<sup>10</sup> “O materialismo histórico... corre o risco de uma aliança com a economia burguesa... Os dois se uniriam para esconder o sistema significativo na práxis pela explicação prática do sistema” (SAHLINS, 2003, p. 166)

uma estrutura ideológica, submetendo-os a um esquema de dominantes e dominados que percorre toda a história, ignorando que o “sistema assim simbolizado é *simbólico em si mesmo*” (SAHLINS, 2003, p. 141)

Outra curiosa situação teórica em Marx é a convivência contraditória entre a repetição de um conflito de classes – uma espécie de binarismo social – com a ideia de que as condições históricas específicas modificam a situação produtiva e social. Se a repetição advoga um conflito estruturante que retorna, por sua vez a modificação histórica presentifica uma realidade nova, é como se para além de um momento natural e outro cultural houvesse em Marx um momento estruturalista e outro funcional. E desse modo o alemão seria mais simbólico do que admitiria, parecendo defender, a contragosto e sem perceber, a luta de classes como um fato a-histórico significativo, apesar de afirmar: “A história de *todas* as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX e ENGELS, 1998, p. 40, *itálico nosso*)<sup>11</sup>

Desse modo, poderíamos afirmar que se a cultura em Marx se dissolve na própria práxis mais cedo ou mais tarde – que é o cerne da crítica de Sahlins ao autor – a própria práxis pode dissimular (ou esconder) uma concepção eminentemente simbólica do teórico alemão. A lógica materialista seria apenas a ilusão de uma concepção materialista simbólica, assim como o senso burguês de liberdade econômica seria apenas a ilusão de um simbolismo típico de classe que esconde a opressão de uns para com outros e assim promove o próprio afogamento da liberdade.

Ainda sintomática dessa contradição é uma passagem da *Ideologia Alemã* (2007) citada por Sahlins em que Marx parece, inicialmente, antever uma razão *cultural* para depois, ao final, dissolvê-la dentro da razão *prática*, a saber:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o *modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX, 2007, p. 87)

---

<sup>11</sup> A questão não existe sem alguma complicação. Se a luta de classes é a história de todas as sociedades, ou essa afirmação seria uma mera concepção simbólica de Marx – e, portanto, uma espécie de arbitrariedade imaginada – ou todas as condições produtivas de todas as sociedades ao longo da história geram uma luta de classes necessariamente, e assim essa luta nada mais é do que consequência da materialidade da vida social. Todavia, ao promover a luta de classes como elemento factual da história, Marx parece querer disfarçar seu idealismo simbólico por meio de uma simples retórica generalizante, a pergunta inteligente do Antropólogo para o alemão seria essa: mas e o caso das sociedades tribais em que o conflito de classes não se verifica e tanto a base quanto a super-estrutura são a mesma coisa?

A passagem é confusa e Marx parece não optar nem pela liberdade de criação humana, nem pelo imperativo prático da produção, operando assim uma mistura entre natureza e cultura. Se, por um lado, entende que a vida é um *modo de vida* – ou seja, uma escolha determinada e orientada – por outro acaba dissolvendo esse modo nas condições materiais disponíveis, deixando que elas *determinem* por fim a vida humana. A confusão aqui advém dos limites da cultura que, em Marx, não pode gerar o processo produtivo segundo um ditame simbólico – o que, evidentemente, cancelaria a raiz materialista originária – e também dos limites do materialismo, que não pode abrir mão de uma *representação*, pois se assim agisse acabaria não podendo compreender a vida social humana e assim cometeria o grave erro de reduzir a espécie humana em uma espécie animal qualquer.

Contudo, como muitas vezes a insuficiência de um autor é sanada pela suficiência de outro, essa contradição que Marx não consegue resolver, é facilmente reparada por Durkheim em sua exposição sobre as representações individuais e coletivas contida na obra *Sociologia e Filosofia* (2020). A passagem paradigmática é essa:

Se as representações, uma vez que existem, conservam-se por si mesmas sem que sua existência dependa incessantemente do estado dos centros nervosos, se elas são suscetíveis de se influenciarem diretamente umas às outras e de se combinarem com base em leis próprias, é porque, embora mantendo íntimas relações com seu substrato, são entretanto realidades em certa medida independentes dele. (DURKHEIM, 2020, p. 29)

Ao comparar a lógica representativa com seu substrato – seja orgânico no caso das representações individuais, seja individual no caso das representações coletivas – Durkheim não nega a relação íntima entre essas instâncias, mas não vê problema em proclamar a independência da representação, e assim a vida social é algo a mais do que a materialidade sobre a qual os homens se assentam, assim como o indivíduo ao constituir sua vida própria não é mero servente de seu cérebro. Em Durkheim não há como reduzir a representação, já Marx pode fazê-lo, com a ressalva de criar uma contradição no seio de sua obra.

Podemos concluir afirmando que Sahlins identifica, portanto, dois momentos no marxismo, um cultural e outro material, contudo o otimismo antropológico com Marx acaba por ser derrotado pelo pessimismo que o seu materialismo produz ao utilizar a sociabilidade e a cultura como meros acessórios no desenvolvimento teórico. O que se tem aqui, segundo o antropólogo, é um “jogo combinado de continuidade e descontinuidade” (SAHLINS, 2003, p. 139) e ele “submete a classificação simbólica, que é a condição definidora e indicativa da cultura, ao discurso da praticabilidade funcional” (Ibid., p. 147).

## A Razão Cultural em ação

Caminhando adiante com Sahlins agora entraremos em uma parte da obra em que a sociedade ocidental é o palco sobre o qual a razão *cultural* exercerá seu papel determinante quanto a formatação da produção. É agora que a *intencionalidade cultural* ficará evidente ao dirigir as condições materiais para sua forma final ou, como afirma o antropólogo, para seu estado de “força efetiva”, se os homens produzem abrigos para sobreviver, essa sobrevivência se dá de maneiras específicas, e todas as habitações respondem a formas significativas imprimidas a matéria. Não temos apenas tetos sobre nossas cabeças, mas castelos, casas, mansões, prédios, todos feitos por vezes da mesma matéria, mas *simbolicamente* diferenciados pela sua forma e função, pela intenção humana de construí-los. (SAHLINS, 2003, p. 168-169)

Apesar de não citar a filosofia como conhecimento de suporte as suas elaborações – *Cultura e Razão Prática* é uma obra eminentemente sócio-antropológica – Sahlins resgata aqui um tema eminentemente Aristotélico e, portanto, filosófico. Se a razão *cultural* formata a matéria natural dando a ela sua função específica reconhecível, temos aqui empregada a distinção de Aristóteles entre *matéria e forma*, vejamos:

Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria — que por si mesmo não é algo determinado —, e ainda no sentido de figura e forma — em virtude do que já se diz que é algo determinado — e, por fim, no sentido do composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade (...) (ARISTÓTELES, 2006, p. 71)

Sem a forma não há determinação da matéria... Em outras palavras, a forma é o que inscreve as características essenciais e determinantes de algo (isto é, sua configuração e sua função) e por isso é a forma que permite conhecê-lo” (REIS in ARISTÓTELES, 2006, p. 204)

Em Aristóteles, os objetos naturais estão inseridos em uma progressão transformativa na qual, incessantemente, são determinados (ou transformados) por uma forma específica (REALE, 2012). A mecânica do Estagirita só enxerga na natureza indeterminação e, nesse sentido, os homens aqui entram como operadores de um movimento significativo que fixa a forma sobre a matéria. Algumas passagens de Sahlins sugerem a mesma mecânica aristotélica em ação, ao falar em “maneira específica” e “tipos definidos”, ao afirmar “Nenhum objeto, nenhuma coisa é ou tem movimento na sociedade humana, exceto pela significação que os homens lhe atribuem” o antropólogo está concebendo uma impressão posta sobre a natureza que, no caso, é de origem cultural e simbólica. (SAHLINS, 2003, p. 168-170)

Agora o antropólogo terá de oferecer aos leitores exemplos da relação matéria-forma impregnada de significação ou intencionalidade cultural. Para tanto seleciona dois sistemas simbólicos da vida social que são a alimentação e o vestuário e os analisa do ponto de vista da sociedade norte-americana aonde se encontra, sempre partindo do princípio de que se alimentar é mais do que sobrevivência biológica e se vestir mais do que proteção contra intempéries ou a favor do pudor, ou seja, toma um caminho diferente que o afastará da razão *prática* e o levará até a razão *cultural*.

Toda alimentação sugere um sistema que se define pela distinção entre o que é comestível e o que não é. De antemão, Sahlins afirma que essa diferença entre comestibilidade e não-comestibilidade não depende de razões nutritivas ou utilitárias, mas se constitui como motivação cultural específica que define quais animais são passíveis de serem oferecidos como alimento, e quais não são e por quê. Assim como é possível enxergar na distinção entre peças de carne provenientes do mesmo animal outras distinções que passam pelo seu valor social ou pela evocação de um tabu.

Inicialmente temos um animal que pode ser utilizado como exemplo paradigmático da razão *cultural* em ação: o cachorro. Ele é – dentro do sistema alimentar carnívoro – o centro regulador de todas as possibilidades de comestibilidade que se constroem em torno do *interdito* imposto a este centro no que se refere a seu uso como alimento. O cachorro não pode ser vendido como carne, pois ele é alvo dos mais fortes sentimentos familiares, ele é um membro da família, quase um parente consanguíneo, e seu uso como carne poderia suscitar o *asco* mais primitivo calcado em uma utilização deslocada dos conceitos de canibalismo e incesto. Assim, por exemplo, “Cachorros e cavalos participam da sociedade americana na condição de sujeitos” (Ibid., p. 174)

No território da razão *prática* haveria total sentido em utilizar a carne de cachorro, já que se trata de proteína altamente disponível e de fácil reprodução, contudo Sahlins deixa claro que “A comestibilidade está inversamente relacionada com a humanidade” (Ibid., p. 175), e assim qualquer animal revestido de alguma natureza humana emprestada – como é o caso dos animais domésticos – estará protegido e todos os outros desidentificados com os humanos serão passíveis de ingestão. Os bois, galinhas, peixes (desde que não sejam os dos aquários familiares) e porcos são os alvos preferidos da indústria e do açougue.

Todavia, o sistema simbólico que protege cachorros e leva todos os outros animais ao matadouro continua operando sua distinção mesmo nesses últimos. Sahlins afirma que o valor social do comestível gera o valor econômico (preço), o exemplo dele é a diferença entre uma alta

oferta de filé e uma baixa oferta de língua e o fato do preço do primeiro ser muito mais caro do que uma peça de carne menos disponível como a segunda. A língua não é mais cara, pois sua demanda é baixa, e podemos explicar ela pela evidente identificação do órgão do animal com o órgão de mesmo nome presente nos humanos, o que evoca novamente aquele *asco* que mencionamos acima. Na esteira disso, Sahlins afirma:

Os americanos estabelecem uma distinção categórica entre as partes “internas” e “externas”, o que representa para eles o mesmo princípio da relação com a humanidade, ampliado metaforicamente. A natureza orgânica da carne [*flesh*] (músculo e gordura) é disfarçada imediatamente, e é genericamente chamada de carne [*meat*] e daí em diante por convenções específicas... enquanto que os órgãos internos são conhecidos como tal (ou “entranhas”), e mais especificamente como “coração”, “língua”, “rins” e assim por diante... As partes internas e externas são respectivamente assimiladas e distinguidas de partes do corpo humano. (Ibid., p. 175)

A argumentação se amplia – ou a distinção se amplia – quando a razão *cultural*, depois de operar entre carnes comestíveis e não comestíveis, passa a distinguir partes mais privilegiadas e menos privilegiadas das primeiras, o que desembocará em distinções de status ou de classe social. Existem carnes nobres – filé mignon, por exemplo – e carnes de segunda ou terceira que, não só são diferentes pela textura ou sabor, considerados melhores ou piores, mas se distinguem segundo o público-alvo a que se destinam, também tidos como inferiores ou superiores<sup>12</sup>

Passando agora do universo simbólico da alimentação carnívora para o universo simbólico da vestimenta, observaremos a mesma operação cultural em ação. Partindo do fato prático de que nos vestimos para a proteção do corpo, chegamos ao fato cultural que nos vestimos para preencher necessidades sociais das mais diversas que, por sua vez, produzem peças diferenciadas que as satisfaçam adequadamente. Os tipos de roupa – bem como suas combinações – até os constituintes técnicos dessas peças (linhas, costura, tecido, etc.) respondem a um esquema simbólico que as organiza de certa maneira, transformando, segundo Sahlins, o sistema de vestimenta em uma gramática geral com uma sintaxe própria, suas regras e seus elementos, que sempre se articulam uns em relação aos outros.

---

<sup>12</sup> Essa questão é fundamental, pois, como mais adiante afirmaremos, essa elaboração distintiva da razão cultural permite a aproximação desse conceito com outro, que é a Distinção de Pierre Bourdieu. Se diferentes cortes de carne identificam diferentes classes que - quanto sua alimentação – se apropriam de uns ou de outros, então temos em operação um mecanismo distintivo que demarca um regime carnívoro diferente a depender, por exemplo, do capital financeiro necessário para adquirir os cortes mais nobres (e mais caros) e aqueles menos nobres (mais baratos), produzindo assim dois mercados de consumo identificados cada qual com seus clientes específicos, sendo isso sintomático do que fala Bourdieu: “ (...) predispõe os gostos a funcionar como marcadores privilegiados da *classe*” (BOURDIEU, 2011, p. 9)

Em primeiro lugar, temos que as roupas e o vestir se inserem em uma espécie de mapa da vida cotidiana, um conjunto de coordenadas que constroem o vestuário segundo sua relação com o tempo, o clima, o sexo, a idade, a situação, local, etc. (SAHLINS, 2003, p. 180)

<b>Tempo</b>	Dia; Tarde; Noite
<b>Clima</b>	Frio; Calor; Chuva; Sol; Neve
<b>Sexo</b>	Masculino; Feminino
<b>Idade</b>	Bebê; Criança; Jovem; Adulto; Idoso
<b>Situação</b>	Trabalho; Lazer; Culto;
<b>Local</b>	Casa; Empresa, Igreja; Mercado

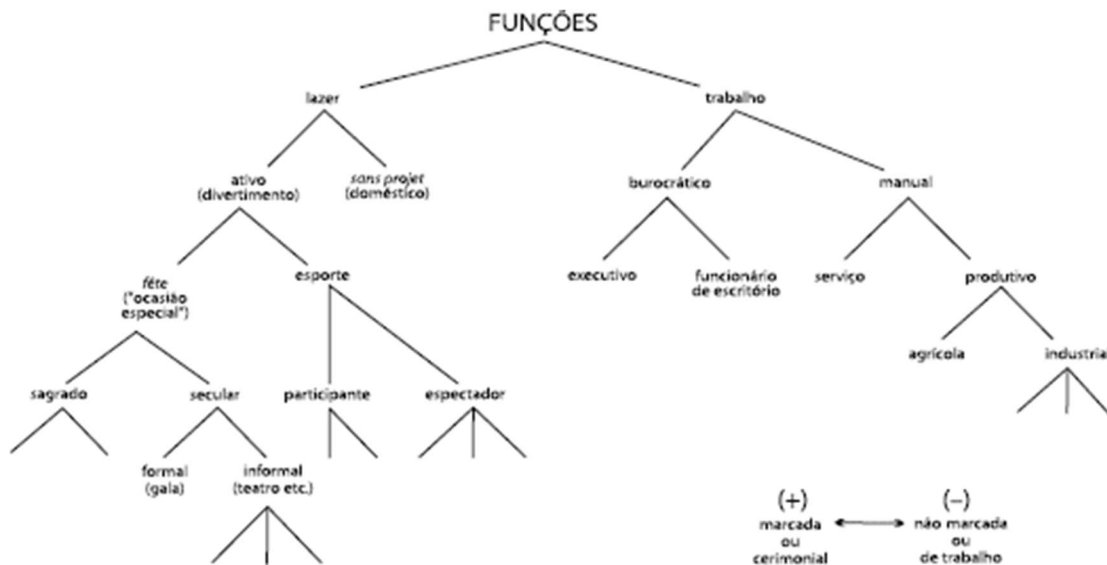
Tabela 2 - As Coordenadas do Vestir

É claro que essas coordenadas ao serem colocadas em uma tabela passam uma falsa impressão de organização linear, quando em realidade elas atravessam umas às outras produzindo um esquema complexo associativo que tornam a escolha simples de roupas em um dia qualquer uma ilusão de uma pessoa que já tem, ao nível inconsciente, estas categorias bem assimiladas, e assim a dificuldade real é apenas dissimulada pelo automatismo. De todo modo, o argumento central de Sahlins é esse:

Observemos, pois, o que é produzido no sistema do vestuário. Por várias características objetivas, um item do vestuário torna-se apropriada para o homem ou para a mulher, para a noite ou para o dia, para "usar em casa" ou "na rua", para adultos ou adolescentes. O que é produzido é, portanto, em primeiro lugar, tipos de tempo e de espaço que classificam situações ou atividades; e em segundo lugar, tipos de status aos quais todas as pessoas pertencem. Essas poderiam ser chamadas de "coordenadas nocionais" do vestuário. (SAHLINS, 2003, p. 180)

Nesse sentido, uma roupa é apenas um *disfarce* meta-simbólico de outros símbolos que, por sua vez, são socialmente ou culturalmente determinados. A pergunta mais importante, portanto, é aquela que se questiona sobre o que esse *disfarce* esconde, e a resposta seriam todas as coordenadas (e outras mais) que foram citadas acima.

O vestir também é uma prática que localiza o sujeito dentro de um mercado ou de uma divisão do trabalho, sendo que a construção dessa realidade sempre se dá na distinção básica entre trabalho e lazer. O curioso é que, segundo Sahlins, essa distinção básica projeta também outras distinções que demarcam opções mais formais ou menos formais dentro das atividades de ócio ou ofício. Abaixo reproduzimos *ipsis litteris* um esquema do antropólogo onde podemos observar claramente essas características. (SAHLINS, 2003, p. 186)



Esquema 2 - Esquema de funções significadas no vestuário americano

Vejam que o lazer doméstico é distinto do lazer externo (ativo), esse também se distingue em *ocasião especial* e *esporte*, depois em um entre sagrado e secular e outro em participante ou espectador. Do lado do ofício temos a diferença entre trabalho *burocrático* e *manual*, depois em um entre executivo ou funcionário e no outro entre serviço e produtivo.

O que salta aos olhos é que está tentativa de Sahlins em construir uma gramática do vestuário – assim como a gramática em si mesma – produz uma série de combinações e distinções que parecem se prolongar *ad infinitum* recortando a vida social em partes ou frações delimitadas pela sintaxe de funções e situações praticadas pelos sujeitos, ou seja, pela categorização social desses últimos. O autor afirma: “O produto que chega ao seu mercado de destino constitui uma objetificação de uma categoria social, e assim ajuda a construir esta última na sociedade”<sup>13</sup> (Ibid., p. 185)

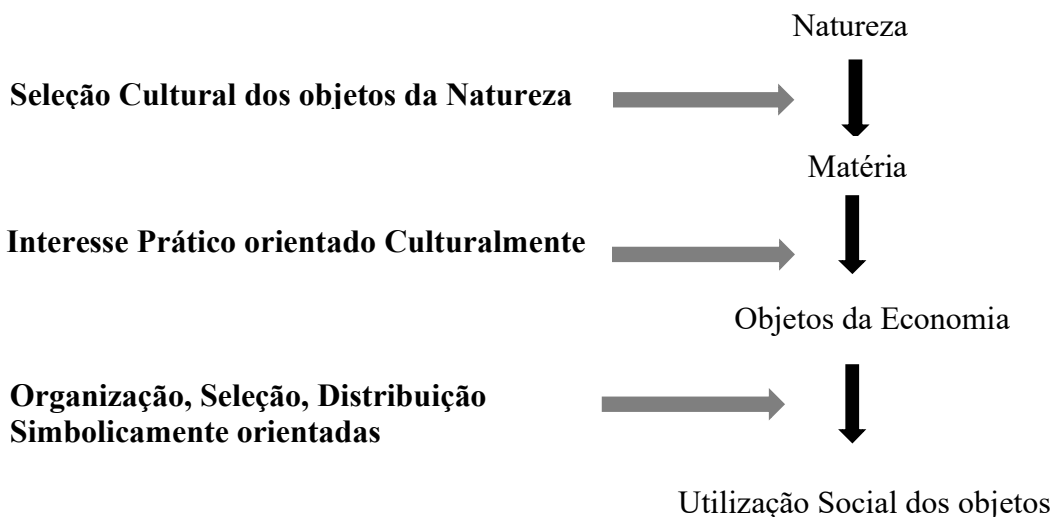
<sup>13</sup> Essa questão será fundamental quando estivermos expondo a visão de Distinção de Bourdieu mais adiante. Pois para este autor o objeto de consumo produz a classe que está pronta para consumi-lo, assim como esta ao delimitar sua disposição de gosto, reproduz o produto e as maneiras de percebê-lo e julgá-lo (BOURDIEU, 2011)



A consolidação de uma gramática do vestuário, segundo Sahlins, é fundamental na sociedade ocidental, já que está se constrói pela aparência e pela capacidade dos indivíduos em apreender a posição social dos outros “à primeira vista”. As coordenadas da roupa permitem um rápido reconhecimento, que opera ao nível inconsciente, ou diríamos que é o símbolo e a capacidade de simbolizar que permite esse conhecimento imediato dos outros, o que por si só carrega a missão de produzir uma *coesão entre estranhos*, milhares de pessoas que se identificam pela mesma razão *cultural* compartilhada produzindo, nas palavras do antropólogo, um verdadeiro “milagre de existência” (Ibid., p. 202).

### A Vida Ocidental: Prática e Cultura

Marshall Sahlins neste ponto de seu *Cultura e Razão Prática* irá produzir uma conclusão que serve tanto ao objetivo de articular natureza, matéria, prática e cultura – além de sociedade e economia – com vistas a legitimar seu ponto de vista defendido de várias maneiras ao longo da obra, quanto de oferecer um instrumental analítico para o correto entendimento intelectual de questões similares. O resultado dessa articulação pode ser encarada da seguinte forma, segundo o esquema abaixo produzido por nós:



Esquema 3 - A Vida Ocidental do ponto de vista da Razão Cultural

O Esquema acima aponta para a constante orientação cultural – ou determinação cultural – da produtividade desde sua parte mais primordial (aquela que permite a seleção específica dos bens da natureza) até sua parte mais tangível socialmente, quando os produtos se dispersam pelo mercado também de forma determinada. Não há nesse esquema de coisas, lugares e ações – assim como não há na cultura ocidental – espaço para a eliminação da cultura como motor significativo de toda a escada produtiva, também não existe aqui uma defesa da exclusão absoluta da práxis,

já que o processo se constitui como diálogo necessário com a matéria e a natureza. O uso cultural de uma matéria só existe a partir das possibilidades dadas pelo planeta Terra da onde ela retira sua existência natural, contudo nenhum tipo de *uso natural* de fato é possível, pois toda utilização específica da matéria já traz em si certa formatação cultural, seja o interdito alimentar do totemismo, seja a preferência de uma carne considerada “nobre” em detrimento das vísceras de um animal.

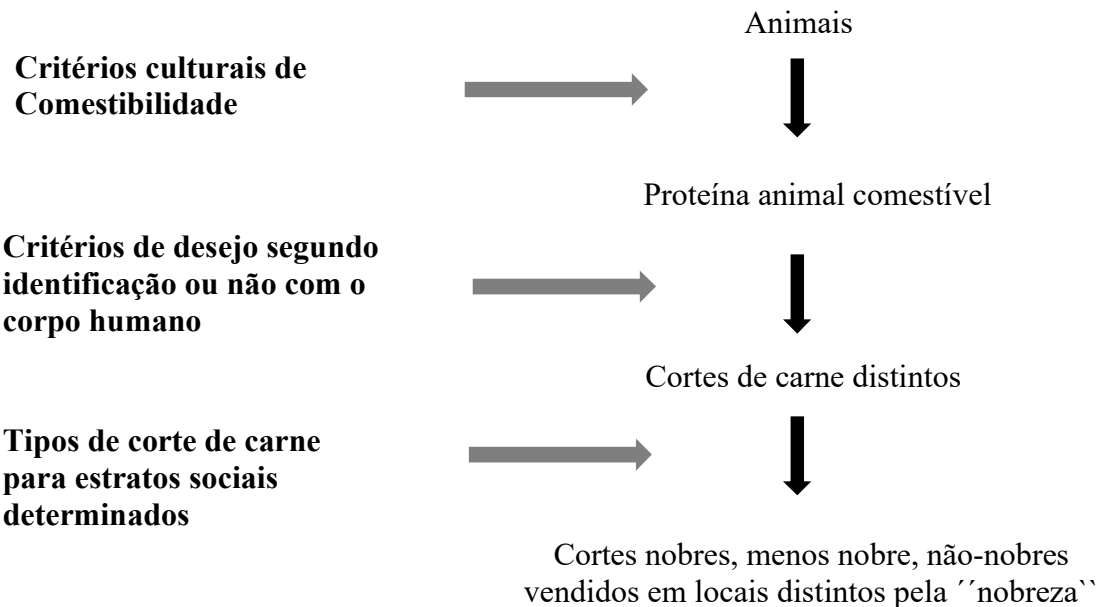
Abaixo colocamos algumas citações de Sahlins que justificam a concepção do Esquema 3, a saber:

Isto é, cada “subsistema” é sujeitado inicialmente a um tipo de análise diferente, em termos de propriedades materiais e sociais, respectivamente, e em seguida interpretado por uma teleo-lógica diferente: por um lado, a articulação com a natureza a serviço de um interesse prático; por outro, a manutenção da ordem entre pessoas e grupos (Ibid, p. 204)

A unidade da ordem cultural é constituída por um terceiro e comum termo: o significado. E é esse sistema significativo que define toda funcionalidade; isto é, de acordo com a estrutura específica e as finalidades da ordem cultural. Daí, decorre que nenhuma explicação funcional por si só é suficiente, já que o valor funcional é sempre relativo a um esquema cultural (Ibid, p. 205)

No entanto, nos estudos ecológicos, é pouco enfatizado o fato de que, antes de poder haver uma seleção natural, tem de haver uma seleção cultural: a dos fatos naturais relevantes. A seleção não é um simples processo natural. Ela se origina em uma estrutura cultural, a qual, por suas próprias características e finalidades, define o contexto do meio ambiente específico a ela. (Ibid, p. 207)

Se fossemos aplicar o Esquema 3 no caso específico da alimentação carnívora teríamos que seguir os mesmos passos. Primeiramente, os animais em sua diversidade teriam que ser distinguidos segundo critérios de comestibilidade ou não-comestibilidade – que são aqueles, como vimos, orientados pela maior ou menor identificação com os humanos -; depois a proteína animal comestível (bois, galinhas, porcos, peixes) seria fragmentada em corte de carne distintos, considerados mais desejados ou menos desejados, segundo novamente a maior ou menor identificação do corte com partes do corpo humano (Filé, costela, língua, alcatra, fígado, vísceras); após isso, tipos diferentes de carne seriam ligados a estratos sociais diversos, cujo acesso ficaria restrito – a depender da “nobreza” da carne – a estabelecimentos diferentes orientados também pela sua “nobreza” indo do açougue da esquina até a casa de carnes, o açougue gourmet e a boutique de carnes. Como resultado disso temos o Esquema 4:



Esquema 4 - A alimentação carnívora segundo a Razão Cultural

O sistema de vestuário pode ser colocado dentro do mesmo esquema. Primeiramente a matéria-prima da natureza teria de ser selecionada segundo critérios de adaptabilidade e conforto ao corpo humano para gerar tecidos específicos – algodão, seda, cetim, viscose, etc -; depois cada tecido deverá ser manipulado para produzir formas específicas para usos específicos (roupas), e por fim essa utilização dependerá do contexto social cotidiano ou extra-cotidiano que exigem tal ou qual combinação de vestimenta, segundo as coordenadas que vimos acima.

Portanto, os esquemas mostram que a vida ocidental com seus objetos de consumo representa um constante movimento de filtração da natureza por meio da "peneira" da cultura, operação sintomática daquilo que defendemos como sendo a passagem da *matéria* para a *forma*. A razão *cultural*, tal como Marshall Sahlins a fórmula, se torna assim um poderoso instrumento analítico aplicável a muitos casos possíveis, já que existe uma relação de homologia entre a arquitetura analítica do conceito e a arquitetura da vida ocidental burguesa, ou seja, o "olho" avaliador é semelhante à constituição do objeto avaliado.

#### A Razão Cultural: a definição de um conceito

A obra *Cultura e Razão Prática* se constitui como um esforço de Marshall Sahlins em trazer à luz um novo conceito, a Razão Cultural. Vimos que para satisfazer esse intuito o antropólogo procurou as manifestações dessa racionalidade cultural na antropologia e no marxismo, observando seu choque com o conceito antagônico da razão prática. Depois desse

percurso podemos agora satisfazer – a título de conclusão – a necessidade de conceituar a Razão Cultural.

Todavia, antes temos de fazer uma última consideração fundamental sobre as duas racionalidades. A consideração vital que deve ser demarcada é que *práxis* e *cultura* entram no jogo antagônico por meio de uma semelhança, ambas são tratadas como razões pelo autor. Essa similitude é importante, pois a designação *razão* impõe aos dois conceitos um ordenamento lógico que, por sua vez, não permite que a prática e a cultura possam aderir a um descontrolo irracional, elas precisam – em suas operações constitutivas – se apresentarem com lógica, organização e medida.

Desse modo, o ato significativo da simbolização cultural não se diferencia da razão prática pela sua *abstração da medida real* – o que seria equivalente a afirmar que a cultura não está submetida a lógica alguma – mas pela *lógica do símbolo*, se contrapondo a *lógica da práxis*. O ato cultural não está dispensado de se autoexplicar, de mostrar seu ordenamento, de deixar claro suas premissas, mesmo que o sentido da ação simbólica não seja um sentido material, biológico ou naturalista.

Por essas razões Sahlins opta por contrapor *duas racionalidades*, se defendendo de antemão da possível acusação de dar a cultura um sentido específico abstrato, que poderia ser tomado criticamente como um *nonsense* ou como uma espécie de categoria espiritual e metafísica a pairar sobre a vida social. A sociedade pode então – a depender do olho que a vê – medir, categorizar, avaliar, julgar, organizar por meio da racionalidade prática ou da racionalidade cultural, mas ambas se remetendo aos limites impostos pela lógica.

Por fim, se a *Razão Cultural* é uma operação que injeta significado simbólico dentro do sistema produtivo, fazendo-o rodar de maneira determinada, tal qual um motor que energeticamente impele o carro ao movimento, então poderíamos conceituar essa racionalidade da seguinte maneira: *A razão cultural é o motor simbólico que ordena o sistema produtivo, conduzindo-o a realizar os significados pertinentes a reprodução da vida social por meio da manipulação específica dos bens materiais que já foram, eles mesmos, seleções culturais dos bens da natureza.*

## 2.2. Conceito de Distinção de Pierre Bourdieu

### A obra *A Distinção: crítica social do julgamento*

*A Distinção* foi publicada originalmente pela Editora Les Éditions de Minuit na França em 1979<sup>14</sup> (Edição brasileira de 2011)<sup>15</sup> e foi escrita pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu baseando-se em pesquisas empíricas empreendidas durante os anos 60. A obra compreende uma introdução, seguida por oito capítulos e uma conclusão, além de um post scriptum. Os oito capítulos são assim nomeados: 1. Títulos e ascendência de nobreza cultural; 2. O espaço social e suas transformações; 3. O *habitus* e o espaço dos estilos de vida; 4. A dinâmica dos campos; 5. O senso da distinção; 6. A boa vontade cultural; 7. A escolha do necessário; 8. Cultura e política. Abaixo expomos, sinteticamente, os objetivos de cada capítulo:

1. Títulos e ascendência de nobreza cultural	Expõe a oposição primária entre dois tipos de gostos, percepções e avaliações da realidade segundo o <i>habitus</i> de seus veiculadores.
2. O espaço social e suas transformações	Expõe o esquema de classes, o espaço social e as lutas dos agentes em suas classificações sociais.
3. O <i>habitus</i> e o espaço dos estilos de vida	Expõe uma descrição do <i>habitus</i> de classe a partir das distinções de alimentação, prática esportiva e apresentação de Si.
4. A dinâmica dos campos	Expõe a correspondência entre a produção dos gostos e a produção dos bens.
5. O senso da distinção	Expõe uma descrição dos modos de apropriação da arte e das variantes de gosto.
6. A boa vontade cultural	Expõe uma descrição do <i>habitus</i> pequeno-burguês.
7. A escolha do necessário	Expõe o ajuste entre a classe e o <i>habitus</i> correspondente.
8. Cultura e política	Expõe uma descrição do <i>habitus</i> político segundo as variações de capital e oportunidades.

Tabela 3 - Síntese dos capítulos de *A Distinção*

A obra é um profundo estudo das classes sociais francesas em suas especificidades distintas, aquelas características que funcionam como os marcadores objetivos desses

<sup>14</sup> BOURDIEU, P. *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

<sup>15</sup> BOURDIEU, P. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Tradução: Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2011. 560 p.

agrupamentos, permitindo ao observador externo e interno distinguir quais são as disposições e práticas das classes. Algumas dessas “especificidades” são as seguintes: o gosto cultural e artístico, a alimentação, a prática esportiva, a opinião política, a vestimenta, a representação e apresentação de Si, a profissão, os tipos de avaliação e julgamento, entre outras. Todas estas disposições se cristalizam dentro de um conceito fundamental que serve para representar como totalidade coerente todos eles, é o *habitus* da classe que condensa suas características e dirige assim a prática social objetiva coesa com elas.

Para descrever o *habitus* das classes, Bourdieu empreendeu rigorosas pesquisas empíricas na França e durante toda a obra somos apresentados aos resultados desses estudos que nos mostram o *estilo de vida* dos agentes. A partir desse patamar empírico, o autor – sempre orientado pela sua sociologia – produz afirmações teóricas que dão conta de expressar uma *teoria das classes* em que o elemento principal é a articulação do *habitus* com os recursos que os mantêm, que os reproduzem ao longo do tempo ou mesmo que dão acesso a eles, esses são chamados de *capitais* e se originam sobretudo da escola (os diplomas) e do mercado de bens e riquezas (dinheiro, renda, posses).

Contudo, se a soma *habitus + capital* é essencial para deixar evidente as classes sociais francesas e suas características determinantes, o estudo de Bourdieu depende também de um terceiro elemento fundamental, aquele que dá nome a própria obra. A *distinção* entre as classes ou as diferenças entre elas são essenciais para o sociólogo, pois as classes se constroem a si mesmas em oposição a tudo que é sua negação e que se localiza na classe oposta, desse modo não basta descrever o *habitus* da classe, mas estabelecer a coerência de um sistema de distinções que não é natural e que é o *motor* da existência social dos sujeitos.

A obra *A Distinção* não se remete a mera descrição dos estilos de vida, mas afirma que esses estilos ao contrário de serem a razão geradora de si mesmos, só se constituem a partir da desigualdade que aparece no choque entre disposições de classe distintas, a suposta “natureza” de um grupo social que é tomado por ele como um jeito natural de Ser, é, na verdade, fruto de um *espaço de diferenças* que produz e reproduz as classes, bastando ao sociólogo francês introduzir esse elemento sistemático para fazer cair por terra a naturalidade do processo, que é sintoma da inconsciência da classe sobre sua própria constituição artificial.

Essas distinções gerativas impressas nos diversos *habitus* também se remetem a classificações sociais (ou desclassificações), que são as tentativas dos sujeitos em manterem suas posições no espaço social, evitando sua perda. Em sintonia com essa ideia de constância ou mobilidade social, para além da descrição dos estilos de vida em oposição, a obra *A Distinção* é

um esforço intelectual para apreender a *luta de classes* dentro das hierarquias sociais, objetivando os lucros e recursos que podem ser movidos pelas ascensões ou quedas de posição na sociedade. É preciso não apenas ser um representante legítimo de um *habitus* distinto, mas saber mantê-lo, e se for o caso de um *outsider* saber como conquistá-lo.

Nesse esforço complexo de deixar evidente o estilo de vida das classes, os mecanismos de construção deles por um sistema de distinções e as lutas e estratégias de classificação, Bourdieu constrói sua obra *A Distinção*. Vamos descrever agora sucintamente os oito capítulos da obra.

No capítulo *Títulos e ascendência de nobreza cultural* (p. 17-95) Bourdieu descreverá o espaço social como que dividido entre disposições primárias e gostos que consolidam dois tipos de agentes sociais que se dividem entre o popular e o erudito. A partir disso o sociólogo consegue estabelecer pares de opostos no que se refere ao gosto cultural das classes, temos o gosto puro e o gosto bárbaro, a diferença entre a forma e o conteúdo, os "doutos" e os "mundanos", além da oposição entre a estética superior e a ética funcional das classes inferiores. O que temos aqui é o desvelamento dos critérios de avaliação cultural segundo a posição social ocupada.

No capítulo *O espaço social e suas transformações* (p. 95-162) o sociólogo descreverá as características do espaço social em sintonia com a posição ocupada pelos sujeitos, constituindo assim uma geografia social que indica a localização de cada tipo social, bem como a trajetória deles e a constelação de objetos e práticas que fazem parte de seu *habitus*. Essa trajetória também é apresentada segundo as lutas de classificação dos agentes para manter sua posição e as estratégias que garantem a manutenção de seu traço distintivo ou de seu status. Aqui é apresentada a articulação específica e vital entre a distinção e a educação.

No capítulo *O habitus e o espaço dos estilos de vida* (p. 162-212) temos a descrição minuciosa dos componentes aparentes do *habitus* de cada classe, ou seja, sua alimentação, sua prática esportiva, suas formas de representação e apresentação do corpo, a forma do convívio social e as vestimentas. Todos esses elementos aparecem aqui articulados com o estilo de vida do grupo ao qual se dirigem, levando em consideração as disposições primárias elencadas no capítulo 1.

No capítulo *A dinâmica dos campos* (p. 212-241) temos a descrição da sintonia que se estabelece perfeitamente entre a produção dos gostos e a produção dos bens através do efeito de homologia entre a estruturação dos produtores e a estruturação dos consumidores, produzindo assim um ajuste sincrônico entre duas operações similarmente construídas. Bourdieu aqui busca

desvelar o efeito de “milagre” que parece existir entre essa sintonia perfeita e advoga, ao contrário, a objetividade desse processo.

No capítulo *O senso da distinção* (p. 241-298) Bourdieu explora os diferentes modos de apropriação dos objetos da cultura, bem como expõe o senso da distinção que esses bens produzem em seus portadores autorizados, sempre tendo em vista a sintonia entre o tipo de objeto e o tipo de seu consumidor. Há aqui também uma elucidação desse senso distintivo através do tempo, ou das modificações impostas pela passagem do tempo na condição desses bens e na personalidade de seus portadores, assim aparecem as oposições entre os jovens e os velhos, entre os antigos e os recém-chegados.

No capítulo *A boa vontade cultural* (p. 298-350) Bourdieu nos apresenta uma distinção específica de um grupo social específico, se trata do *habitus* da pequena-burguesia. Esse estilo de vida será apresentado segundo um conceito que o define, que é a *alodoxia*, ela determina um comportamento que tende a misturar referências da cultura erudita com formas de apresentação (ou situações) que não carregam semelhança genética com esse gosto puro, dando origem a uma situação social contraditória onde as coisas estão fora de seus lugares legítimos.

No capítulo *A escolha do necessário* (p. 350-371) o sociólogo explora a distinção entre o esbanjamento das classes superiores – que tomam suas ações grandiosas como mera necessidade – e o rigor seletivo e reduzido das classes inferiores que buscam apenas a satisfação funcional de suas necessidades e que enxergam o esbanjamento burguês como desperdício e excesso.

No capítulo final *Cultura e política* (p. 371-434) temos exposto às relações da política – ideologia política e opinião política – com o nível e estrutura dos capitais, bem como com as situações sociais passíveis de serem politizadas. Bourdieu busca aqui traçar uma linha entre a legitimidade e a capacidade de falar e agir politicamente e a deslegitimidade e incapacidade de assim se colocar, apontando sempre para a relação da política com o *habitus* dos agentes.

Portanto, a cada capítulo temos a descrição de múltiplas distinções possíveis e o olhar do sociólogo sempre se remete aos pares de opostos que mutuamente se constituem, seja na vida social mais material (como na alimentação) seja nos princípios abstratos que orientam essa materialidade, como é o caso das diferenças entre os gostos. *A Distinção* é uma obra que apresenta a todos nós de forma muito coerente a homologia existente entre a constituição do mundo cognitivo (percepção, julgamento, avaliação) e a constituição do mundo material, entrelaçando *geneticamente* as estruturas mentais e as estruturas sociais. Toda a obra pode ser resumida em um núcleo no qual residem elementos intimamente aparentados e que se formam mediante a contiguidade formativa que os define, tal como um dicionário onde os verbetes são



definidos por outros verbetes que se encontram ali mesmo, *A Distinção* fecha-se sobre si mesma, cabendo ao leitor definir um começo e um final que, em realidade, são a mesma coisa.

Os indivíduos distintos, seus *habitus* e *capitais*

A obra *A Distinção* é um esforço de Bourdieu para captar o elemento central da vida social que é a desigualdade entre os seres e as coisas e, ao mesmo momento, articular essa diferença com os elementos fundacionais de sua própria sociologia, sendo eles mesmos conceitos orientados para a distinção. A explicação da diferença superficial – aquela que salta aos olhos e que é mais fácil de ser apreendida por qualquer agente – fica a cargo de mecanismos de sociabilidade complexos, dinâmicos e profundos, na maior parte das vezes operantes na inconsciência daqueles que sofrem seus efeitos.

Se a visão mais rápida é capaz de identificar e comparar elementos distintos – quando os indivíduos comparam as roupas, objetos, alimentos, atitudes, de uns e outros – mais difícil é perceber essa diferença como um sintoma ou consequência de processos causais enraizados na constituição da vida social e individual. O simples gosto ou a escolha tida pela pessoa como um ato de plena liberdade não pode ser tão inocente na visão do sociólogo, o sujeito não pode ser tão absoluto, já que ele é determinado por forças e disposições que produzem seu comportamento (e suas vontades e desejos), assim como ele também trabalha para produzi-las ou reproduzi-las, como produtos e produtores de um jogo.

Em *A Distinção*, Bourdieu está descrevendo a *diferença pela diferença* ou uma dupla diferença que se constrói mediante a combinação aparente de um símbolo com a base originária que o produz, no sentido de que tanto o símbolo quanto sua origem representam dois momentos distintivos. De um modo geral podemos afirmar que as disposições distintivas de classe, profissão, renda, formação produzem (e são reproduzidas) pelas disposições distintivas simbólicas de vestimenta, alimentação, consumo cultural, consumo esportivo, consumo artístico, opinião política e assim por diante. Digamos que nesse cenário determinado tipo de alimentação conduz a análise para o conhecimento de sua origem de classe – assim como a classe se refaz com a reprodução do tipo alimentar – bem como existe sempre em sua forma *relacional* se distinguindo ativamente de tudo o que não é, ou seja, de outro tipo alimentar de outra classe.

No nível propriamente da conceituação, essa “disposição de classe” ou essa disposição distintiva ganha na sociologia Bourdiesiana uma designação específica vital, que é o conceito de *Habitus*. Cada indivíduo é um Ser social, o que significa dizer que ele foi socializado no intuito de apreender as categorias, as formas, as práticas, as regras e tantas outras determinações da

sociedade e, sobretudo, de seu meio social específico. Esses signos compartilhados são incorporações que estruturam a vida ativa do sujeito dentro da vivência coletiva na qual está inserido, tal como óculos que permitem ao sujeito ver, mas ver, sentir, reagir, agir de certa maneira.

Os *Habitus* são essas determinações incorporadas ou as formas de vida possíveis que conferem uma sistematicidade operante ao indivíduo, dando a ele a capacidade de interagir com o mundo social a sua volta a partir de um conteúdo mediador entre ele e todos os outros – ou todos os outros *habitus* – desse modo ele funciona como princípio da distinção, pois as formas ou categorias de ver, sentir, reagir e agir variam (e mesmo são construídas) em oposição a todas as outras.

Construir a noção de habitus como sistema de esquemas adquiridos que funciona no nível prático como categorias de percepção e apreciação, ou como princípios de classificação e simultaneamente como princípios organizadores da ação (...) (BOURDIEU, 2004, p. 26)

(...) o *habitus* é uma noção *mediadora* que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”, ou seja, o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas sob a forma de *disposições* duráveis, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam nas suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente. (WACQUANT in CATANI et al, 2017, p. 214)

Não é difícil entender a noção de *habitus*. Ao conhecermos um economista do mercado financeiro que tende a julgar e reagir ao mundo de forma *econômica*, submetendo as especificidades da vida ao critério perceptivo e avaliativo que foi inculcado nele pela sua formação acadêmica, temos um exemplo da ação do *habitus*. Quando um recém-contratado precisa se incorporar a “cultura da empresa” nada mais faz do que tentar absorver o *habitus* da empresa (ou ser absorvido por ele) sob o julgo dos colegas que afirmam “aquí as coisas são feitas assim”. Quando um nacionalismo qualquer evoca “o espírito do povo” ou “a alma da Nação” nada mais faz do que declarar o *habitus* nacional, as disposições daquele agregado que está sob a égide de um Estado.

Qualquer espaço simbólico possui seu *habitus* formador e desse modo, estando todo indivíduo inscrito em algum desses espaços, desses *campos* da vida social, estará ele no papel do sujeito incorporador e incorporado pelo *habitus* local específico. Nas obras de Bourdieu alguns campos ganham notoriedade pela análise sistemática a que são submetidos pelo sociólogo, é o caso dos campos artístico, acadêmico, televisivo, político. Cada um deles se distingue não só

pelos diferentes *habitus* que mobilizam, mas dentro de cada qual as diferentes frações concorrentes também disputam suas sintonias ou contradições com o *habitus*. Assim como também é possível que um *habitus* acarrete lucros nos campos que possuem uma organização estrutural distinta daquela na qual a disposição se originou.

A distinção dos *habitus* é uma chave analítica vital para a sociologia de Bourdieu e para a obra *A Distinção* no tocante ao fato de que as comparações distintivas feitas ao longo do livro entre as diferentes classes de pessoas depende da correta afirmação das múltiplas internalizações que constituem a prática dos agentes. Ainda mais, unidos aos semelhantes e separados dos dessemelhantes, os indivíduos não estão apenas oferecendo a oportunidade sociológica da averiguação da diferença, mas também estão “mostrando” suas lutas sociais pela classificação ou desclassificação, uma vez que os conflitos de *habitus* permitem levantar as fronteiras que controlam o acesso aos campos, e assim distinguimos os insiders e outsiders.

Todavia, a diferença dos status dos agentes não se dá apenas pelos seus *habitus*, mas pelos recursos que possuem, pelo capital que detêm. O conceito de *Capital* também é fundamental para Bourdieu em suas formulações de uma economia abrangente e não apenas econômica, muito embora esse conceito nos remeta a ideia de renda e dinheiro (ou de posses financeiras no geral) o *capital econômico* é apenas um tipo de recurso possível de ser alcançado e conservado. Múltiplos capitais são alvo de investigação por Bourdieu, alguns dos mais importantes: capital cultural, capital escolar, capital social e o próprio capital econômico.

O Capital representa então um valor ou um recurso que tal qual uma moeda pode ser trocado, convertido e aumentado, ele serve a algum propósito específico nas lutas dos agentes em suas tentativas de promoção, desde as mais óbvias até as mais complexas. Por exemplo, para exercer um ofício de professor de filosofia – ou para ser o reprodutor legítimo e divulgador do conhecimento filosófico – o indivíduo apresenta o atestado vital de seu capital acadêmico, o diploma. Mas é claro que no contexto das disputas dentro das Universidades os professores não precisam apenas apresentar como *direito de entrada* seus diplomas, mas uma vez lá dentro, buscam aumentar seu capital acadêmico através de várias estratégias distintivas como escrever livros, mediar debates, produzir artigos, consolidar grupos de pesquisa, aumentar o número de citações, entre outros movimentos que aumentam o nível e a qualidade de seus capitais.

O *capital* se liga ao *habitus* no tocante ao fato de que cada *campo* da vida social ao se estruturar como um conjunto de disposições e critérios tende a premiar ou exigir como pagamento um valor atrelado à disposição, é assim que o aluno ao incorporar o *habitus* acadêmico alcança sua diplomação, sendo esta, um sinal valorativo de sua competência dispositiva nesse campo.

Seria estranho que uma forma de vida não viesse atrelada a uma bonificação que *excitasse* os agentes na inculcação inconsciente dessa forma, sendo assim a incorporação de um *habitus* gera lucros que, por sua vez, *re-excitam* os agentes para que continuem dando razão a uma luta simbólica ou que deixem serem guiados por ela.

Nas discussões de *A Distinção*, a averiguação dos capitais de um agente ou de uma classe de agentes é de máxima importância, pois o traço distintivo – seja de alimentação, roupas, gostos culturais, etc. – depende do nível de *capital*, no sentido de que o tipo e a quantidade dos recursos condicionam os indivíduos a um tipo de consumo sintonizado com seu *habitus*. Mais adiante forneceremos múltiplos exemplos dessa situação distintiva calcada na articulação dos *capitais* e *habitus* com as escolhas na cultura e na vida social em geral.

Se a vida social para Bourdieu é preenchida por vários palcos ou *campos*, assim como uma infinidade de *habitus* e *capitais*, a sociedade seria uma complexa diversidade e o pesquisador teria que ajustar sua lente analítica para compreender cada uma delas ou a que estivesse desejando conhecer, cada indivíduo se tornaria um átomo sobre o qual seriam produzidas práticas específicas e a análise de qualquer vida demandaria um esforço de alta precisão. Contudo, Bourdieu não constrói uma sociologia atomística ou um interacionismo simbólico que tenta apreender o sentido individual de uma ação social, mas ele é capaz de produzir uma geografia social ou um espaço social em que a combinação [(*habitus*) (*capital*)] + campo = prática (BOURDIEU, 2011, p. 97) funciona como uma coordenada posicional dos agentes e suas classes nesse mapa. Localização essa determinada (e que determina) pelas distinções dos indivíduos, e como aqui o importante é a arquitetura *relacional*, coloca em oposição traços distintivos.

A sociedade como *espaço das diferenças* não cai em uma desordenação, mas é passível de ser ordenada ou dívida em núcleos distintos que ocupam cada um deles um ponto específico do mapa social, sendo esse ponto revelador de seus *habitus* e de seus *capitais*. Adiante exploraremos as elaborações de Bourdieu sobre o espaço social.

Sociedade: o espaço das diferenças

Se até aqui vimos que a distinção é o elemento primordial da vida social e que esta, por sua vez, se estrutura pela desigualdade de disposições e recursos (*habitus* e *capitais*), eles mesmos estruturadores da própria diferença, pode-se ter a falsa impressão de que essa diversidade antagônica implicaria em uma não redutibilidade da sociabilidade a uma unidade, ou seja, a ideia errônea de que as múltiplas diferenças jamais poderiam ser encaradas de um ponto de vista semelhante ou unitário. A solução para essa situação já está prevista na sociologia de Bourdieu

que também se configura como uma busca pela *similitude das diferenças* ou pelo que designa como homologia. (BOURDIEU, 2004, p. 170)

O conceito de homologia é vital para a percepção Bourdiesiana da igualdade estrutural entre os diversos campos da vida social. Ele significa basicamente as *lógicas semelhantes* que organizam primitivamente os campos, ou em outras palavras, poderíamos afirmar que os grupos e classes da sociedade possuem um parentesco genético, uma natureza de fundo, que os iguala. Desse modo, fica claro que a comparação distintiva como regra dos *habitus* só faria sentido em uma sociabilidade organizada igualitariamente para (e pela) distinção, o ato da comparação e a construção da identidade com vistas a identidade contrária exige uma disposição natural para esse movimento que seja homólogo entre os campos.

A distinção é, ela mesma, sintoma da homologia. Cada campo da vida social só se afirma pela negação do que não é, o Ser e Não-Ser social, longe de se configurar como comparação fortuita, é uma regra ou norma da constituição diferencial, de modo que a substância da vida individual e coletiva é determinada por um conjunto de contrários. As coordenadas que particularizam uma classe andam *pari passu* com aquelas que pontuam a classe contrária, dentro de um espaço social construído.

Se a homologia opera na distinção mais superficialmente vista – aquela que fica aparente pela diferença de gostos e consumo – também opera nas regras de funcionalidade dos campos. Para Bourdieu cada campo é uma *arena de lutas* simbólicas, é uma trincheira de conflitos entre os agentes que dela fazem parte, isso porque cada área da vida social compreende uma disputa entre aqueles que estão presentes e desejam maximizar seu poder simbólico sobre todos os outros. Seja em uma empresa onde os funcionários competem por promoções de cargo, seja no campo futebolístico em que os times se classificam em uma hierarquia competitiva, esses e outros campos oferecem lucros, prêmios, privilégios, poderes – em suma, diferentes modalidades de *capitais* – para os sujeitos que nele se inscrevem e que desejam a ascensão, assim como esta constrói retroativamente a própria estrutura hierárquica do campo, ou seja, não se trata de uma ascensão cultivada pelo desejo próprio (uma ganância individualista), mas uma superioridade e inferioridade como esquemas constitutivos de todos os campos.

Feita essa digressão essencial, podemos voltar para a constituição do espaço social. Bourdieu tendo como variáveis essenciais o capital cultural e o capital econômico, que são capitais discordantes, ou seja, a ascensão de um (seu aumento) vem acompanhado da queda do outro (sua diminuição) – por exemplo, quando vamos dos quadros educacionais (professores) para os quadros da indústria (empresários) observamos o aumento do volume de capital

econômico e a diminuição do capital cultural – consegue dividir o espaço social entre profissões, ofícios ou posições que levem em consideração essa dinâmica dos *capitais*, cada posição é reveladora da quantidade e qualidade dos recursos.

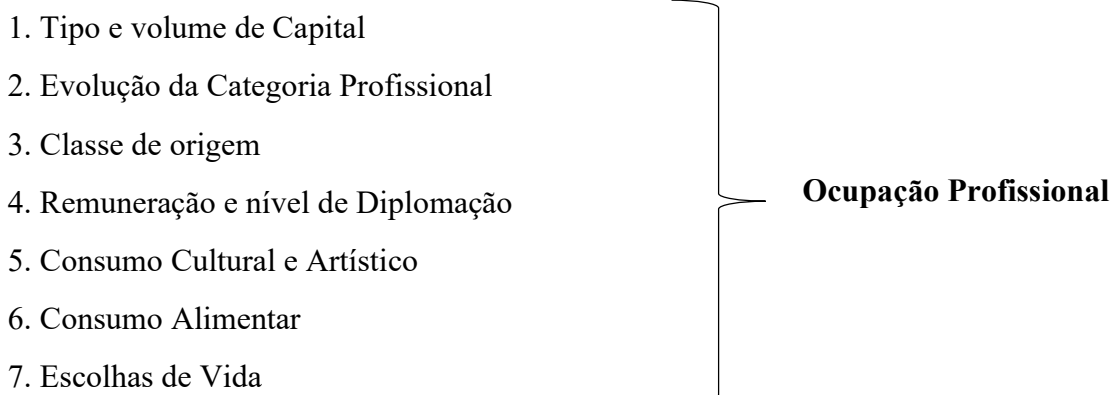
Porém, como a sociedade não pode ser dividida entre extremos simplificadores e dissimuladores, Bourdieu projeta uma terceira variável que ele chama de *volume global de capital* que dá conta de expressar as combinações de diferentes capitais (cultural, econômico, social, etc.) por parte de diferentes classes que acumulam diversos tipos de recursos ao longo de sua vida escolar, profissional e social. Desse modo, o espaço social projetado pelo sociólogo admite a distinção entre posições que se orientam da seguinte maneira: elevado capital cultural\baixo capital econômico; elevado capital econômico\baixo capital cultural; combinações globais de capitais diversos (do mais elevado capital global até o mais baixo volume de capital global). (BOURDIEU, 2011, p. 118-119).

Esse espaço das diferenças não só se resume a uma comparação de capitais. Bourdieu, ao longo de rigorosos estudos e pesquisas, conseguiu apreender o conteúdo do consumo de cada posição (alimentação, consumo cultural, veículos, esportes, etc.), bem como escolhas fundamentais (número de filhos, tipos de propriedade, etc.) e também o nível de diplomação e a remuneração. Ainda mais, foi capaz de adicionar dois elementos caracterizadores fundamentais, a saber: a classe de origem de cada posição profissional (populares, média, superiores) e a evolução da categoria profissional ao longo do tempo (aumento ou diminuição). Desse modo temos que:

(...) o meio de apreender a correspondência entre a estrutura do espaço social, cujas duas dimensões fundamentais correspondem ao volume e à estrutura do capital dos grupos distribuídos nele, e a estrutura do espaço das propriedades simbólicas associadas aos grupos distribuídos nesse espaço... Pelo fato de que os estilos de vida são essencialmente distintivos, numerosos traços só adquirem verdadeiro sentido se forem colocados em relação não só com as posições sociais que eles exprimem, mas também com os traços situados em outro pólo do espaço... Assim, em torno do título de cada fração, encontram-se reunidos os traços mais pertinentes, por serem os mais distintivos, de seu estilo de vida (...) (Ibid., p. 116-121)

Sendo assim, Bourdieu projeta dois gráficos que são justapostos, a saber: o Espaço das posições sociais e o Espaço dos estilos de vida. Dessa justaposição nasce uma projeção simbólica da sociedade (ou de parte dela) compreendendo as posições ou coordenadas das classes e dos agentes situados, dando vazão ao intuito do sociólogo em mostrar as especificidades distintivas desse *espaço das diferenças*. Abaixo produzimos um esquema que exemplifica a configuração ou montagem de uma posição específica, com todas as variáveis incidentes nela, o gráfico

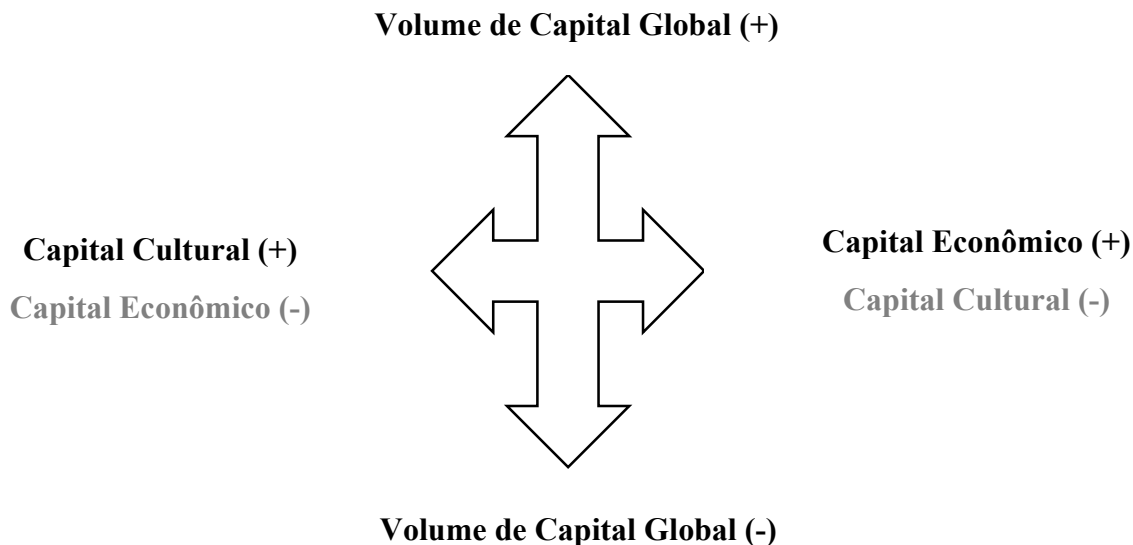
completo do qual extraímos nosso esquema se encontra nas páginas 118-119 do livro *A Distinção* (2011).



Esquema 5 - Configuração de Posição no Espaço Social

O Esquema acima esconde duas noções fundamentais que se não demarcadas podem dissimular relações que Bourdieu sempre leva em consideração. Primeiramente, toda posição social é uma *sintonia* entre a categoria profissional e os símbolos (caracteres, escolhas, etc.) a ela associados, o que significa afirmar que as posições não são meras combinações de especificidades que vem de fora, mas elas mesmas – ao se reproduzirem – produzem as condições associadas a essa reprodução. De modo geral, essa sintonia se dá por uma *sincronia geracional* em que o objeto de consumo produz a classe e a classe produz o consumo, e assim a reprodução das pessoas, das coisas e das posições diz respeito a um mesmo processo de mútua recepção. Em segundo lugar, as posições não existem para si mesmas, mas sobretudo, para as outras posições, de modo que o espaço social produzido é todo ele uma geografia de contrários, um paradoxo incontornável, tal como um mapa que diferencia claramente as posições cardeais e os distintos territórios, cada qual assumindo uma forma diferencial em relação aos outros.

No que se refere propriamente a estas posições cardeais que organizam a estrutura direcional do mapa, no espaço social simbólico temos os capitais operando como uma rosa dos ventos:



Esquema 6 - O Espaço Social e suas Coordenadas

As posições no Espaço Social, que são elas mesmas ocupações ou profissões, também compreendem uma forte constância ou continuidade. Ao relacionar a profissão dos pais com a dos filhos, Bourdieu encontra uma similitude, filhos de professores tendem a ser professores, filhos de empresários da indústria e do comércio tendem a seguir nas mesmas posições e assim adiante (Ibid., p. 110). Isso demonstra, em primeiro lugar, que existe uma conservação do tipo de capital – por exemplo, o capital escolar dos pais-professores incentiva e se perpetua na busca do ofício professoral pelos filhos – e essa característica permite ao espaço social manter sua coerência e estabilidade ao longo do tempo, assim como paradoxalmente, a *constância da similitude* produz a *constância da desigualdade*: se os filhos tendem a seguir os pais, o movimento de distinção que permitiria ao descendente negar a origem posicional de seus progenitores e seguir por caminho diverso se torna raridade, e dessa forma a preservação da posição condiciona o antagonismo com a preservação da posição contrária. Afirma o sociólogo:

A determinado volume de capital herdado corresponde um *feixe de trajetórias* praticamente equiprováveis que levam a posições praticamente equivalentes – trata-se do *campo dos possíveis* oferecido objetivamente a determinado agente. (Ibid., p. 104)

Para exemplificar algumas posições centrais do espaço social temos que: as profissões liberais, os quadros do setor privado e os engenheiros ocupam uma posição central entre o elevado capital cultural e o elevado capital econômico, possuem então elevado capital global, já os operários, assalariados agrícolas e trabalhadores braçais, ao formarem posição entre o baixo



capital cultural e o baixo capital econômico, possuem baixo capital global. A posição de capital cultural (+) é ocupada pelos professores do ensino superior e produtores artísticos, já as de capital econômico (+) são preenchidas pelos patrões do comércio e da indústria. A distinção de capitais também admiti posições inferiores dentro dos próprios capitais elevados – falaríamos aqui de frações de capital ou da qualidade na quantidade - e assim temos que os professores do primário se sintonizam na baixa posição do capital cultural (+) e os pequenos comerciantes e produtores rurais na baixa posição do capital econômico (+).

Dentro desse *espaço das diferenças*, fatos interessantes podem ser evidenciados. Primeiramente, Bourdieu projeta uma classe superior cindida entre os superiores em capital cultural e os superiores em capital econômico, o que por si só complexifica um antigo esquema de dominantes e dominados baseado na ideia de “capital” como renda, dinheiro, posses, ou seja, recursos econômicos. Por sua vez, as classes superiores não poderiam ser mais diferentes, já que extraem, cada qual, sua superioridade de disposições distintas, se os professores do ensino superior julgam uma obra de arte pelo conhecimento de fato que possuem sobre as verdades artísticas, os industriais não sabendo nada dessas verdades, julgam uma arte pelo grau de legitimidade que ela pode oferecer a sua própria vida doméstica como objeto de distinção, para ser chique, em suma, um claro movimento de alodoxia.

Em sintonia com a emergência interpretativa de uma nova classe em ascensão – a classe média – Bourdieu projeta um espaço central em seu esquema daqueles que possuem uma trajetória intermediária entre as classes superiores e seus capitais. Engenheiros bem formados, mas não intelectuais, com elevada remuneração, mas não donos de meios de produção, configura um exemplo dessa posição mediana capaz de competir com outros agentes heterogêneos do meio social que, tal qual aqueles, possuem uma miscigenação de tipos distintos de capital.

Essas posições também são, como vimos, produtoras e produtos de uma constelação de símbolos distintivos que conferem a cada uma delas consumos específicos e uma miríade de objetos que se sintonizam com suas condições de classe e seu desejo de distinção ou, diríamos, que também são as distinções que desejam os indivíduos sobre os quais se projetam. Diante disso, nas próximas seções iremos explorar os gostos de classe que atravessam as escolhas sociais, culturais e políticas.

## A Distinção na Cultura e Sociedade

Diante do que já expomos acima, agora podemos exemplificar mais especificamente as distinções apresentadas por Bourdieu. O sociólogo lança as bases para a interpretação de uma

tripla articulação, a saber: o capital escolar (formações e diplomas) articulado com a origem social (capital familiar, profissão do pai) produzindo um consumo cultural específico e uma forma específica de consumo. Desse modo, o rastreamento das bases sociais (e socioeconômicas) bem como das bases escolares localizam o *Ser* dentro do espaço social que, por sua vez, se divide entre objetos e experiências reconhecíveis e possíveis para indivíduos determinados.

Tendo por objetivo determinar como a disposição culta e a competência cultural apreendidas através da natureza dos bens consumidos e da maneira de consumi-los variam segundo as categorias de agentes e segundo os terrenos aos quais elas se aplicam... estabelece-se dois fatos fundamentais: por um lado, a relação estreita que une as práticas culturais (ou as opiniões aferentes) ao capital escolar (avaliado pelos diplomas obtidos) e, secundariamente, à origem social (apreendida através da profissão do pai) (...) (BOURDIEU, 2011, p. 18)

Dentro dessa articulação existe uma complexa sintonia entre a totalidade significativa da personalidade do *Ser* – construída pelos capitais acumulados – e, digamos, a “personalidade” dos objetos que respondem ao *Ser* tanto pela similitude de disposição constitutiva que os une – a constituição de um objeto nobre se articula com a nobreza do sujeito – quanto pelo fato de que a posição do indivíduo no espaço social produz os objetos típicos do uso dessa localização. Dessa forma, temos que os objetos de consumo cultural “estão lá” para que indivíduos específicos “os encontrem”, assim como esse indivíduo (e sua classe) produzem (e reproduzem) aquilo que “esperam” encontrar.

A sintonia ou esse jogo de correspondências na perspectiva Bourdiesiana não admite uma interpretação naturalista, ou seja, a cultura e o consumo que a organiza – bem como o esquema de classes – não são instâncias ou possibilidades dadas, mas sim produzidas, mesmo que a condição de sua reprodutividade seja a “inconsciência” de seus agentes que tomam, erroneamente, sua vida social como uma natureza. Eles não percebem que são, nas palavras do sociólogo, *produtos e produtores de um jogo*. (Ibid., p. 83)

No universo da cultura se admite a existência de tipos diversos de cultura ou de experiências (e objetos) culturais, por si mesmos atravessados por uma hierarquia que tende a copiar uma tipologia de classe ou um esquema de superioridade e inferioridade. Fala-se em alta cultura ou baixa cultura, cultura popular ou elite cultural, cultura de massa e cultura erudita, e tantos outros exemplos de mínimos e máximos (abertos ou restritos) que advogam tipos de cultura que produzem tipos de consumo para tipos de sujeitos. Todavia, uma simples categoria geral não dá conta da essência do estudo de Bourdieu quando este opera uma busca profunda pelas coordenadas de origem que juntas localizam o sujeito em determinada experiência cultural, bem como a categorização geral dissimula o complexo fenômeno sociológico que é motor desse

processo, ou em outras palavras: as culturas não se formam pela consciência ativa de um grupo desejoso de determinado consumo cultural, mas se formam pela inconsciência fruto de uma inculcação cognitiva do *habitus* nos sujeitos.

As questões levantadas são estas: Por que o sujeito classifica sua vida cultural como erudita? Quais elementos em sua trajetória pessoal (e coletiva) justificam que ele se encontre nesse tipo de consumo erudito? Qual é a origem da própria ideia de erudição? O que ela tem de diferente de uma cultura não-erudita? Em quais tipos de Instituição se faz (e se vende) cultura erudita? As perguntas, por si mesmas, também dissimulam o fato de que todas elas (e suas respostas) se constituem em Bourdieu como unidade, ou seja, não existe no espaço social elementos que não se remetam a todos os outros, de forma que a raiz constitutiva de uma cultura é, na verdade, uma trajetória bem delineada de conjugações sucessivas que partindo do berço chegam à loja, ao cinema, ao teatro ou a exposição.

Desse modo, o estudo bourdiesiano da cultura se faz como um estudo completo e complexo das histórias pessoais dos agentes, de seus *habitus* e capitais, de seus diplomas, de suas famílias e amigos (de seus semelhantes), e ainda mais importante, a relação dessa história com a contra-história de outro indivíduo que diferindo do primeiro estabelece a distinção vital que marca a distância entre eles. Não se pode escapar da relação significativa *Ser e Não-Ser*, pois ambos se constroem, e o espaço social resultante disso é um espaço de similitudes e divergências, semelhantes e dessemelhantes.

Feitas essas discussões iniciais, podemos introduzir a primeira grande distinção apresentada por Bourdieu, aquela que distingue o reconhecimento de cantores e canções segundo o capital escolar e a origem social dos respondentes de uma pesquisa, produzindo ao final três distinções de gosto (legítimo, médio, popular) que são, elas mesmas, apreensões de objetos específicos da cultura. Os indivíduos ao mencionarem cantores e/ou canções admitem que reconhecem certos representantes (e representações) do universo cultural, contudo, esse reconhecer esconde o desconhecer. (Ibid., p. 17-22)

Temos nessa pesquisa que classes distintas atravessadas cada qual por diferentes níveis de diplomação, apresentam reconhecimentos distintos quanto aos cantores e canções que indicam, nesse sentido quando um objeto cultural musical é reconhecido por uma classe (ou por um estrato de diploma) e não por outro (e vice-versa), os status de conhecido e desconhecido parecem se relacionar com a origem social do participante. Nessa direção ainda vem acrescentar o fato de que as canções e/ou cantores que aparecem na pesquisa variam segundo sua qualidade

“popular” ou “erudita”, ou pelo nível de sofisticação técnica, que se conjugam também com o “popularismo” ou a “erudição” daqueles que os citam.

De um modo objetivo, podemos afirmar que: altos diplomados e membros de classes superiores tendem a citar canções e/ou cantores considerados legítimos (ou eruditos, as grandes obras, os grandes artistas) indicando que sua origem socio-educacional os mune de percepções específicas para reconhecer as produções musicais que mais se adequam a ela. Diríamos que a busca do “elevado” é feita pelo sujeito “elevado” que o reconhece, sendo o mesmo raciocínio correto para as identificações populares de objetos populares.

Partindo dessa relação, Bourdieu advoga três tipos de gosto estético. O gosto *legítimo* orientado para as grandes obras da arte e da música que, por sua vez, se legitima pela correspondência entre a percepção erudita e a obra erudita; o gosto *médio* orientado para obras eruditas desvalorizadas pela ampla divulgação ou para obras sem grande pretensão artística; e por fim o gosto *popular* orientado para obras que se multiplicam a partir da diminuição do capital escolar de seus admiradores. (Ibid., p. 21)

Vital para o correto entendimento dessas distinções é fato de que a obra erudita ou legítima não é captada pelo expectador iluminado por uma erudição espontânea que toma posse dele, mas só é corretamente percebida por meio de uma *disposição estética* presente no *habitus* incorporado (ou inculcado) do sujeito que vê, do sujeito educado para esse tipo de percepção, como diz Bourdieu: “O *olho* é um produto da história reproduzido pela educação” (Ibid., p. 10, itálico nosso). A obra musical avaliada segundo sua *estética* exige do indivíduo uma educação *estética*, se ele não a têm a obra seria reduzida ao gosto popular do prazeroso ou desprazeroso.

Assim, no interior da classe dos objetos trabalhados que, por sua vez, são definidos por oposição aos objetos naturais, a classe dos objetos de arte definir-se-ia pelo fato de que ela exige ser percebida segundo uma intenção propriamente estética... a contemplação artística deveria comportar, daqui em diante, um componente erudito próprio para invalidar a ilusão da iluminação imediata que é um elemento indispensável do prazer puro. (Ibid., p. 32-33)

Essa *disposição estética*, que se apresenta de formas diversas a depender da classe e dos níveis de capital escolar dos quais retira sua forma específica, pode ser desmembrada em tipos diferentes, cada um produzindo um gosto distintivo. A apreciação popular e erudita – ou o gosto bárbaro e o gosto puro – se configuram entre si por uma relação de distinção que coloca a *função* contra a *forma* ou o *conteúdo* contra a *estética*. Os estratos menos ricos em capital cultural fazem um julgamento ético da obra de arte – e os mais ricos um estético – o que significa dizer *grosso modo* que para os primeiros (os populares) a arte deve ter uma utilidade visível, deve servir a

objetivos práticos, enquanto para os segundos a obra deve apresentar uma forma estética específica que permita inscrevê-la no rol das grandes criações ricas em técnica e maestria. Desse modo, como veremos adiante, na perspectiva popular uma natureza morta é rejeitada como feito artístico por ser inútil, enquanto que na visão erudita um prato com frutas pode ser a mais refinada das artes.

Esse *sensu estético* é para Bourdieu, mais do que tudo, *sensu da distinção*, isso porque a estética erudita (ou popular) só pode ser o que é mediante a negação de seu contrário, desse distanciamento produzido mesmo que inconscientemente pelos agentes que buscam se afastar e mesmo negar:

Como toda a espécie de gosto, ela une e separa: sendo o produto dos condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência, ela une todos aqueles que são o produto de condições semelhantes, mas distinguindo-os de todos os outros... em matéria de gosto, mais que em qualquer outro aspecto, toda determinação é negação. (Ibid., p. 56)

Sintomática dessa consideração teórica é uma outra pesquisa apresentada por Bourdieu que versa sobre a fotografia. Nela os entrevistados deveriam escolher uma palavra (bela, interessante, insignificante ou feia) que exprimisse melhor uma determinada foto tirada por um fotógrafo (primeira comunhão, dança folclórica, casca de árvore, balcão de açougue, couves, etc.). As respostas foram cruzadas também com o capital escolar e a classe dos respondentes. (Ibid., p. 39)

Um resultado encontrado foi este: a foto da primeira comunhão era classificada como bela sobretudo por aqueles que não possuíam diplomas ou que possuíam títulos inferiores, enquanto que a razão daqueles que consideravam insignificante ou mesmo feia aumentava com o nível de diplomação. Por sua vez – saindo da ocasião para o objeto da natureza – a foto da casca de árvore foi considerada bela pelos altos diplomados e rejeitada como insignificante pelos sem diplomas.

A conclusão teórica de Bourdieu é que as classes populares ao demandarem da arte uma função e um conteúdo específico acabam achando belas as representações que levem em conta essas disposições, desse modo uma cena familiar – como uma primeira comunhão – é altamente valorizada, pois sua foto cumpre com o objetivo estrito da recordação para o júbilo íntimo. Entretanto, tal cena pode ser considerada cafona e muito pouco estética para as classes superiores que enxergam nisso apenas a banalidade do cotidiano, uma ocasião sem uma forma elevada, e por esse motivo afirmam ser bela uma casca de árvore, pois sua forma pode ser constituída

esteticamente ou porque fotos da natureza lembram as grandes criações artísticas dos grandes pintores que se debruçaram sobre ela em seus grandes feitos, ‘‘levando a considerar belo ‘o figurino da comediante ou o vestido da mulher mundana (...), não pela beleza do pano, mas por tratar-se do tecido pintado por Moreau ou descrito por Balzac’ (PROUST apud BOURDIEU, 2011, p. 54)

As duas disposições então reduplicam o antagonismo *conteúdo e forma* ou, em outros termos, a diferença entre a coisa representada e a representação, ou ainda a distinção entre a estética essencial de um fato e a constituição estética *a posteriori* de um objeto comum. É claro que essas coordenadas se conjugam ao fato de que as classes superiores diplomadas tem acesso a instrumentos artístico-intelectuais para imporem o domínio da técnica sobre qualquer coisa, enquanto que as outras classes ao não terem acesso a este conhecimento só podem julgar a coisa em si, ou seja, o fato pronto e já auto-constituído, a primazia da forma reclama um capital escolar capaz de alterar a forma enquanto que a primazia do conteúdo necessita apenas de uma absorção imediata.

Bourdieu faz a advertência de que essa disposição livre para apreciar a obra de arte independentemente de seu conteúdo e de sua função – ou modelar artisticamente qualquer objeto independente do que ele é – só se torna possível mediante a *distância da necessidade* que caracteriza as classes elevadas ricas em capital econômico. Essa distância se caracteriza pela ausência da urgência que uma condição financeira precária exige, ou em termos mais simples: o indivíduo que está a todo momento lutando pela sobrevivência não tem tempo e condição para uma apreciação desinteressada, ele ao apreciar qualquer coisa faz com objetivo específico e, sobretudo, objetos que tenham uma função no panorama de sua vida prática. (Ibid., p. 54)

As classes elevadas por não estarem em uma luta constante pela sobrevivência podem se dedicar livremente a arte, sem compromissos objetivos e práticos, podem se dedicar a ‘‘estilização da vida’’ transformando escolhas cotidianas (alimentação, decoração, vestimenta, etc.) em decisões estéticas complexas e elaboradas. Assim temos a distinção entre a *objetivação* da vida prática e a *estetização* dessa vida, e esse fato é importante na perspectiva Bourdiesiana já que é preciso articular sempre – sob o efeito das homologias – as disposições que se correspondem nos campos diferentes da vida social e, por isso, um tipo de estética se inscreve dentro de um tipo de situação econômica, ambas se inscrevendo perfeitamente dentro de um tipo de capital escolar e\ou cultural, numa espécie de encaixe perfeito como se tudo estivesse pronto para tudo, uma intimidade promíscua, que Bourdieu por vezes rotula ironicamente e criticamente de *milagre*.

Se a distinção na arte está marcada pelo conteúdo e pela forma, estas, por sua vez, se articulam com outra diferença fundamental que separa duas modalidades de apreensão: aquela que se faz pelo *saber* (os “doutos”) e aquela que se faz pela *experiência* (os “mundanos”). Os primeiros são os representantes de uma classe educada institucionalmente que teve acesso a todos os códigos de saber capazes de produzir a decifração da qualidade de um objeto, em outras palavras, o julgamento erudito depende da educação erudita que transfere ao portador uma legitimidade na apreensão e na avaliação. Os segundos advogam a primazia da experiência imediata do objeto, das reações evocadas “naturalmente”, contra qualquer intelectualismo douto e desejosos de uma praticidade espontânea antagônica da objetividade técnica.

(...) a velha oposição entre o douto, estreitamente relacionado com o *código* (em todos os sentidos do termo), com as regras, portanto, com a Escola e com a Crítica; e o mundano que, situado no campo da natureza e do natural, contenta-se em sentir ou, como se gosta de dizer atualmente, usufruir, liberando a experiência artística de qualquer vestígio de intelectualismo, didatismo e pedantismo (Ibid., p. 75)

Passando a outra seara da vida individual e social, a da alimentação, vemos novamente a mesma diferença entre forma e conteúdo (ou substância) distinguidas segundo a coordenada de classe. Primeiramente, as classes populares dão preferência a alimentos de alto valor energético (gordurosos, açucarados e calóricos), fato este que se articula com dois outros, a saber: o tipo de trabalho (e sua jornada) das classes menos ricas em capital *grosso modo* é aquele que envolve ofícios braçais (operários, pedreiros, carregadores, etc.) que, por sua vez, geram um gasto calórico elevado que só pode ser remediado mediante uma alimentação robusta capaz de suportar as demandas por um tempo maior; em segundo lugar, essas classes – devido à constante presença da necessidade – se adaptam não ao sacrifício da satisfação (algo típico da burguesia que pode “comer depois” porque sempre haverá “um depois”) mas a radical satisfação imediata pelo alimento que se presentifica, ou seja, é preciso se alimentar agora, pois o futuro é incerto. Por outro lado, as classes superiores – o que equivale a dizer, trabalhos de menor esforço e maior estabilidade financeira – optam por uma alimentação balanceada e rigorosa (e requintada), tomando os alimentos energéticos como “grosseria” e os trocando por objetos de consumo “fino”. (Ibid., p. 168-184)

Aqui se vê que o conteúdo do alimento – sua substância energética – ganha notoriedade em detrimento de sua forma quando descemos na hierarquia do espaço social, o que leva Bourdieu a produzir um gráfico que registra o “espaço dos consumos alimentares” (Ibid., p. 178). Nesta representação o volume global de capital (econômico e cultural) revelam dois

campos distintos: o primeiro caracterizado – no que tange a alimentação – como fino, magro, requintado e leve (boi, peixes e frutas), o segundo como salgado, gorduroso, pesado, forte, cozido em fogo lento, barato e nutritivo.

Como em Bourdieu o espaço social é toda uma grande articulação homóloga entre elementos que – em um olhar leigo – são percebidos como separados, mas que em realidade são produto e produtores de todos os outros, a alimentação não poderia fugir à regra. A escolha do alimento também revela a atitude com o corpo (o *esquema corporal*) a saber:

O gosto em matéria alimentar depende também da ideia que cada classe faz do corpo e dos efeitos da alimentação sobre o corpo, ou seja, sobre sua força, sua saúde e sua beleza... É, de forma ainda mais profunda, todo o *esquema corporal* e, especialmente, a maneira de posicionar o corpo no ato de comer que está na origem da seleção de determinados alimentos. (Ibid., p. 179)

Aqui temos que os alimentos gordurosos e nutritivos se conjugam com a ideia de força típica das classes populares, enquanto que os alimentos mais leves se associam com a intenção de manter a forma (não engordar) das classes superiores. Indo além, o gesto específico do corpo no ato da alimentação sugere também distinções no nível do sexo, e Bourdieu afirma que, por exemplo, o peixe é considerado um alimento não-masculino não só pela sua leveza energética – o que contraria a ideia de sustância das classes populares – mas sobretudo pela leveza corporal (da boca e das mãos) exigida pelo pescado, ao contrário da carne que pode ser comida com gesticulações propriamente masculinas (grandes pedaços, mastigações fortes). (Ibid., p. 179)

Se a alimentação evoca – em uma perspectiva geral, mas especialmente burguesa – os bons modos à mesa, ou seja, as maneiras de se portar em ocasiões sociais que envolvem alimentação, Bourdieu também distingue nas diferentes classes esses trejeitos. Nas classes populares a maneira de se alimentar pode ser chamada de ‘sem cerimônia’, ou seja, existe uma baixa formalidade, os convidados são tratados como familiares que ocupam qualquer espaço à mesa e se alimentam abundantemente, repetindo várias vezes e usando o mesmo prato. Já nas classes burguesas ou que buscam imitar a burguesia a alimentação, especialmente em eventos sociais, é tratada com rigor e formalidade ao ponto de haver uma regra ou medida para cada etapa desse processo, transformando a simples refeição em uma ocasião *performática*, nesses casos a forma (tipos de prato, tipos de talher, tipos de taças e copos, ordem das comidas, lugares a mesa, etc.) ganha destaque e até mesmo é a condição *sine qua non* de qualquer arranjo festivo.

Ao ‘comer sem formalidades’ popular, a burguesia opõe a preocupação em comer *nos conformes*... é a maneira de negar o consumo em sua significação e sua função primárias, essencialmente *comuns*, transformando a refeição em uma *cerimônia*



*social*, em uma afirmação de conduta ética e de requinte estético... todo este expediente de estilização tende a deslocar a ênfase da substância e a função em direção à forma e à maneira; por conseguinte, é negada ou, melhor ainda, denegada a realidade, grosseiramente material, do ato de consumo e das coisas consumidas ou, o que dá no mesmo, a grosseria vilmente material daqueles que se abandonam às satisfações imediatas do consumo alimentar, forma por excelência da simples *aisthesis*. (Ibid., p. 186-187)

A relação antagônica – objetivada pelo *habitus* de classe – entre a forma e o conteúdo também pode ser ampliada para abranger tipos distintos de *representações de si* e gostos diversos dentro do universo do esporte. As classes populares, segundo Bourdieu, fazem um uso *funcionalista* da vestimenta e se apresentam muito mais que representam, o intuito é fazer um uso *realista* da disposição corpo-roupa. Ao contrário, quanto mais se sobe na hierarquia – e mais burguesa se torna a moral – mais se faz necessário montar (ou modelar) a si mesmo ou se representar diante de uma plateia também assim constituída, essa demonstração performática se faz pela ansiedade da *hipercorreção*, pelo medo de parecer inadequado: “(...) em vez de formar um todo com esses aspectos, ele observa-os, de algum modo, do exterior, com os olhos dos outros, vigiando-se, corrigindo-se, retratando-se...” (ibid., p. 195-196)

No universo esportivo temos que a prática esportiva não pode ofender o *habitus* da classe com seus esquemas típicos de corporalidade, sendo assim a busca do *conteúdo* leva as classes populares *grosso modo* a procurarem competições esportivas em que o ganhar ou perder é o objetivo principal (futebol, rúgbi, boxe) ou práticas que exijam certa radicalidade (violência, embate, perigo), ao contrário, na esteira da *forma* temos as classes médias e burguesas optando *grosso modo* por práticas ordenadas, técnicas e representativas de um status elevado (tênis, equitação, esqui, golfe) ou práticas que conduzam o corpo a uma aparência elegante e a uma disposição saudável (caminhadas, corridas, ginástica). (Ibid., p. 196-211)

Portanto, na diferença essencial entre *forma* e *conteúdo*, Bourdieu antevê um grande grupo de distinções que separam as classes populares das superiores no que se refere as suas escolhas incorporadas, classificadas e classificadoras, de consumo cultural e social. Passada em revista essas distinções, gostaríamos agora de apresentar aquelas que se referem ao universo da política.

### As Distinções na política

Ao pensar em política imediatamente somos levados a considerar a distinção fundamental entre direita e esquerda – ou seja, a distinção ideológica – além de nos remetermos também, especialmente em uma análise marxista, a um esquema de dominantes e dominados, burgueses e

proletários. Muito embora Bourdieu trate dessas questões diferenciais entre um campo político de direita e outro de esquerda, suas discussões iniciais em *A Distinção* tomam um outro caminho.

Até aqui as distinções discutidas se formavam no choque entre uma certa combinação de capitais e da fórmula incorporada de um *habitus* com outras, produzindo um espaço social das diferenças em que os agentes poderiam ser inscritos em posições específicas e sempre em relação de desigualdade com as outras. Desse modo, ao tratar de política, Bourdieu irá se conduzir da mesma maneira e agora, como antes, é preciso verificar a disposição dos agentes que estarão em maior ou menor sintonia com a política.

Inicialmente o sociólogo descreverá a articulação fundamental capaz de levar os agentes sociais a uma afirmação política, ou seja, que situação de coisas favorece ou desfavorece a responsividade política das pessoas. Nessa articulação temos que o território eminentemente político depende de duas coisas, a saber: O *campo de produção ideológica* em que se desenvolvem as ideias, programas, debates, meios de difusão, livros e tudo aquilo que permite a arquitetura de um conhecimento político e que tornam os problemas sociais pensáveis politicamente; A *competência política específica* que se refere a capacidade do indivíduo em reagir politicamente – ou seja, com vocabulário propriamente político – a um problema político, se trata de reconhecer a política e de se sentir competente e autorizado a reagir a ela dentro de seu universo de possibilidades e não fora dele. (Ibid., p. 372)

Se de um lado temos um conhecimento político formador, de outro nos encontramos com agentes capazes de reconhecimento político e de mobilização política no nível de sua responsividade, o que significa dizer que a reação a política deve ser política e não ética, filosófica ou moral. Para tanto, a pessoa deve possuir conhecimento de fato capaz de ser mobilizado para responder adequadamente, por exemplo, a um questionário que traga uma pergunta sobre alguma questão política. Qualquer desvio da questão – por exemplo, não respondendo a ela – é um indício da incapacidade de reagir politicamente ou ideologicamente ao que foi proposto.

Devido a este fator, Bourdieu utiliza pesquisas em que a taxa de não-resposta é indicativo vital para medir a articulação *produção-competência*, e ainda mais, o importante é verificar se a forma da pergunta em si modifica a taxa de resposta. Os resultados que ele encontra são os seguintes: 1. Quando a pergunta se encontra no território vocabular da ética (perguntas que levam em conta uma responsividade eminentemente sentimental ou que se baseiam em problemas do cotidiano imediato, tais como moradia, salário, moral sexual, educação, etc.) a taxa de resposta é muito parecida entre homens e mulheres, entre menos instruídos e mais instruídos, existe uma

tendência que as problemáticas imediatas gerem respostas imediatas, configurando a não-necessidade de uma competência específica e restrita para ser capaz de responder. 2. Quando a pergunta se refere a um problema político complexo ou a uma problemática que é apresentada segundo vocabulário eminentemente político e ideológico, a taxa de não-resposta aumenta entre mulheres e indivíduos menos instruídos, ou seja, tirado de cena o imediatismo da questão, a resposta exige um conhecimento instruído, e aqueles que não o possuem tendem a não responder ao que foi pedido. (ibid., p. 375-377)

Em suma temos que:

As oportunidades de responder definem-se, portanto, em cada caso, na relação entre uma questão (ou, de forma mais geral, uma situação) e um agente (ou uma classe de agentes) definido por determinada competência – capacidade que, em si mesma, é proporcional às oportunidades de exercer essa capacidade... a indiferença nada é além de uma manifestação da incapacidade. (Ibid., p. 378)

A instrução aqui é evocada como uma variável que dirige a responsividade, o que significa dizer que a educação e os capitais associados a ela (capital escolar e cultural) produzem as possibilidades de reconhecer a política – segundo seus signos próprios – e reagir a ela com um vocabulário politicamente erudito ou escolar. Bourdieu cita uma fala de uma servidora municipal que ilustra muito bem essa condição (Ibid., p. 380), ela diz: “Naturalmente, é verdade que qualquer um pode dedicar-se à política. Mas, finalmente, é necessário, mesmo assim, certa instrução para dedicar-se à política. Em primeiro lugar, deve-se ir à escola, entende, para aprender muitas coisas”

O sociólogo admite um fato paradoxal no que se refere a educação para a ação política (Ibid., p. 388). Se a instrução foi defendida como sendo uma condição fundamental para o sufrágio universal – ou para a boa criação de um *Ser* político ativo para cada cidadão – ela acabou por criar critérios de seleção que desigualmente selecionaram os “capazes” politicamente e os “incapazes”. A educação, paradoxalmente, operou um mecanismo de desigualdade (ou distinção) isolando cidadãos ativos de cidadãos passivos, ou, como vimos, separando responsabilidades éticas de responsabilidades políticas, o “*espontaneísmo democrático* e o *aristocratismo tecnocrático*” (Ibid., p. 378)

Se o capital escolar é a pedra angular da habilidade política e do conhecimento político, somente ele não seria suficiente. Bourdieu nos fala sobre uma segunda condição que possibilita os agentes a emitirem discursos e autoridade política, a saber: para falar das coisas políticas é necessário que se esteja autorizado socialmente para tal, é preciso ser instado (ou incentivado) a

assumir posições políticas, no caso, por exemplo, que uma não-resposta pode ser tomada como uma espécie de omissão culposa, o indivíduo deve se posicionar ou se posiciona quando sente legitimidade para tal.

Ou dito em outras palavras, para compreender a relação entre o capital escolar e a propensão para responder às questões políticas, não basta levar em consideração a capacidade de compreender o discurso político, de reproduzi-lo, até mesmo, de produzi-lo, que é garantida pelo diploma escolar; convém fazer intervir, também, o sentimento – autorizado e incentivado do ponto de vista social – de ter bons motivos para dedicar-se à política, de ser autorizado a falar de política, de ter autoridade para falar politicamente das coisas políticas (...) (Ibid., p. 383)

O sociólogo traz o relato da esposa de um operário sindicalista que ilustra muito bem as condições sociais incentivadoras do posicionamento político. Muito embora a mulher tivesse um baixo capital escolar, ao acompanhar as atividades políticas do marido e as dificuldades (ou problemas) que eram evocados, começou a se interessar pela política e mesmo sentir que não poderia se omitir diante dos fatos. Todo seu entorno estava claramente se expressando politicamente, levantando ocorrências que não poderiam ser negadas, e a esposa assim em uma “tomada de consciência” não teve outra opção senão pensar e falar de política. (ibid., p. 382)

Portanto, até aqui vimos que a distinção fundamental que Bourdieu articula dentro do território da política é aquela que diferencia os competentes e os incompetentes, os *experts* e os leigos, os educados para política e os não-educados, todos estes dependentes da relação entre o aparato ideológico e a competência política. Todavia, o sociólogo é capaz de produzir outras distinções conectadas a esta primeira, que são as diferenças na produção da resposta política.

Responder a uma pergunta política demanda uma produtividade específica da resposta, os respondentes articulam suas afirmações mediante pontos de origem diferentes. O primeiro deles é o *ethos de classe* em que as disposições pré-reflexivas do *habitus* incorporado conduzem a uma fórmula geral da responsividade política que é coerente – coerente no sentido de que o *habitus* responde da mesma maneira a searas muito diversas da vida social – mas que não está explícito, que não é passível de controle consciente. O segundo deles é o “partido” político sistemático, em que as disposições reflexivas e explícitas de um programa político conscientemente formado se tornam a fórmula geradora da opinião política, que conecta também searas muito díspares da vida social dentro de uma mesma lógica. Se por um lado o *ethos* cria coerência inconsciente, o *partido* a cria conscientemente, em ambos os casos a opinião política sobre economia, política, moral, educação e assim por diante, apresenta uma semelhança estrutural ao passar por todos estes, tudo está logicamente encadeado, a única distinção está

mesmo na dominância reflexiva sobre esta lógica. O programa de um partido não pode advogar a democracia e o estado de direito ao mesmo tempo que o fechamento do congresso, em outro caso, uma certa liberdade política só pode conviver, sem contradição, com uma certa liberdade econômica e social. Da mesma maneira, uma classe não pode "aplicar" seu *habitus* e depois fazer um desvio dele, advogando, por exemplo, uma economia que esteja em contradição com sua condição classista.

"De qualquer modo, a maior oposição, se estabelece entre a sistematicidade consciente e quase forçada do "partido" político e a sistematicidade "em si" das práticas e dos julgamentos engendrados a partir dos princípios inconscientes do *ethos*" (Ibid., p. 394)

Sendo assim, a conjugação entre o capital escolar (seu nível) e a forma de construção do discurso político (pelo *ethos* ou pelo *programa*) pode dar origem a uma série de situações distintas no que se refere ao universo da política, e aqui estamos fazendo um exercício criativo que não é feito por Bourdieu, vamos a ele:

1. Alto capital escolar e a predominância do *ethos* de classe. Temos aqui agentes muito bem formados e informados pelo sistema escolar, que galgaram diplomações superiores, e dominam o vocabulário político. A combinação de um conhecimento robusto com o *ethos* de classe pode dar origem a um agente político que sabe racionalmente defender sua classe, garantindo na produtividade política a reprodução das condições que protegem sua classe específica, mesmo que essa operação seja movida pelo eixo inconsciente do *habitus*. Exemplo: jovem burguês com mestrado em economia no exterior que retorna ao seu país para assumir posições de defesa do neoliberalismo; Jovem periférico com mestrado em economia que assume posições de defesa no sindicalismo, no estatismo, e na distribuição de renda.

2. Alto capital escolar e a predominância do *programa* do partido. Temos aqui agentes que podem ser classificados como intelectuais do partido, eles dominam o conhecimento político e possuem alto comprometimento com a ideologia partidária, ajudando a construí-la e divulgá-la, por exemplo, em centros de debate e discussão, por meio de panfletos e livros. Exemplo: Intelectual acadêmico com pós-doutorado e livros publicados que possui militância política antiga em um partido específico. Pode vir a assumir cargos intrapartidários ou extrapartidários.

3. Baixo capital escolar e predominância do *ethos* de classe. Temos aqui um agente inconsciente que possui pouco conhecimento político (baixa capacidade de responder a perguntas eminentemente políticas) que tende a repetir estereótipos de classe sobre temas políticos mais éticos e menos técnicos. Exemplo: Membro de classe média sem ensino superior que advoga soluções radicais para problemas políticos (muitas vezes, antidemocráticas), sem levar em conta

que essa atividade envolve uma deliberação sofisticada e que as questões não podem ser resolvidas facilmente; membro de classe superior sem ensino superior que emite opinião política moralista.

4. Baixo capital escolar e predominância do *programa* do partido. Temos aqui um agente que possui baixo conhecimento político, que tende a repetir os estereótipos organizados pelos dirigentes partidários da agremiação da qual faz parte (ou da qual é simpático), sem nunca apreendê-los reflexivamente, ou em outras palavras, não é ele que os produziu e não é capaz de refazê-los por conta própria. Exemplo: Operário sindicalista membro de um partido de esquerda; trabalhador de classe popular, defensor da indústria do carvão, que é a favor de um partido anti-ambientalista e que considera a agenda ambiental geradora de desemprego.

Essas distinções que produzimos não existem sem algumas contradições inquietantes. Se o capital escolar pode munir os agentes de alto conhecimento político, ele não é suficiente para gerar um escape do *ethos* classista; se o mesmo capital pode oferecer possibilidades de uma criatividade política autônoma, nem por isso os intelectuais do partido abandonam as direções-mestras do partido. Nesses casos o alto capital escolar poderia oferecer condições de distanciamento tanto do *ethos* quanto do *programa*, muito embora isso não se verifique, de outro lado o baixo capital escolar é ainda mais preocupante, pois acaba por jogar de forma irrefletida os agentes nas mãos da classe ou do partido. Sendo assim, temos que, paradoxalmente, a capacidade de reflexividade política pode conduzir a um fortalecimento das condições *a priori* moldadas pela classe ou pelo partido.

Uma possível hipótese que pode explicar essa paradoxalidade é a seguinte: todo agente político, seja orientado pelo *ethos*, seja pelo *programa* partidário, possui um *habitus* anterior que incide sobre ele de forma potente, levando-o a reproduzir as disposições típicas da fórmula incorporada. Por isso que Bourdieu afirma a importância da trajetória individual para a confecção do discurso político:

Uma das características mais determinantes das escolhas políticas reside, efetivamente, no fato de que elas fazem intervir, mais que todas as outras escolhas – mais, sobretudo, que as escolhas obscuras e profundas do *habitus* –, a representação mais ou menos explícita e sistemática que o indivíduo tem do mundo social, assim como da posição que ocupa e “deveria” ocupar nele. (Ibid., p. 424)

Nesse sentido, um intelectual do partido não pode usar seu capital escolar para discordar desse partido e se vincular a sigla ideológica contrária – ou seja, discordar do programa e se libertar dele –, pois, por exemplo, seus pais desde tenra infância inculcaram nele as virtudes típicas da ideologia dessa agremiação e a medida que ele foi crescendo e ganhando capital escolar

ele apenas reproduziu seu *habitus* através do programa partidário. Assim como um membro de uma classe social com alto capital escolar apenas reproduz o *habitus* de sua posição dentro do *ethos* da classe que funciona como gerador da fórmula política.

Desse modo, apenas o capital escolar e a situação social autorizadora não são suficientes para demonstrar a origem e o efeito dos discursos políticos, é preciso remetê-los sempre as disposições incorporadas do *habitus* daquele que fala, a combinação dinâmica de todos esses fatores, a saber, *habitus + capital + legitimidade de fala*, é que pode esclarecer a trajetória política dos agentes. E nesse sentido a política na perspectiva Bourdiesiana – e sobretudo a análise da política – deve aprender a superar os estereótipos que conferem um caráter universalizante da política na democracia, como se o acesso e o discurso político respondessem a um desejo universal de libertação emancipadora quando, em realidade, a política é atravessada por inúmeras distinções que tendem a reproduzir esquemas de dominação e desigualdade e, sendo assim, o sociólogo deve ficar atento para não recair em uma interpretação rasa.

#### Conservando a distinção

Se a distinção é um mecanismo de desigualdade em que os agentes comparam suas disposições, gostos e ações, visando disputar o pertencimento a categorias tais como erudito\popular, e utilizando para isso uma certa combinação específica de capitais, ela não seria nada se também não possui-se como característica fundamental a constância, a regularidade, em suma, a conservação. Os agentes em suas lutas distintivas esperam poder conservar esse estado perpetuamente através da passagem das múltiplas gerações que, como tarefa principal, devem preservar a herança delegada, lutando para manter as distinções que fundamentam sua posição no espaço social.

A perda de uma posição distintiva é momento *dramático*, pois significa que toda a estrutura levantada para marcar a diferença agora vem abaixo, e os agentes que lutavam contra outros agentes considerados inferiores, agora que estão em queda, são obrigados a conviver com um estado de coisas contra as quais sempre se mobilizaram. É provável que a queda da aristocracia tenha sido sentida pelos aristocratas como um momento *dramático* em que a sua raridade seria diluída na busca pela igualdade universal “todo homem será um rei”. Bourdieu logo no início de sua obra cita uma frase de Alain Besançon que deixa esse drama muito evidente: “e, hoje, ainda não sabemos se a vida cultural poderá sobreviver ao desaparecimento dos criados” (BESANÇON apud BOURDIEU, 2011, p. 15)

Partes fundamentais de *A Distinção* tratam, portanto, da conservação da distinção ao longo do tempo e ao longo das gerações. Se a distinção depende do nível e estrutura dos capitais, então sua conservação dependerá, necessariamente, da estabilidade deles, é preciso conservar certo status escolar (diplomas superiores) e\ou conservar certo status econômico (renda, propriedades, etc.). Bourdieu trata dos movimentos de conservação ou perda da distinção como ações classificatórias, desclassificatórias e reclassificatórias, que *grosso modo* se referem a possibilidade de permanecer em uma dada posição ou se mover dela para posição inferior ou superior, portanto, sendo desclassificada e reclassificada em um novo ponto do espaço social. (Ibid., p. 123)

O estudo de caso que fornece ao sociólogo francês a primeira evidência da perda da distinção adquirida – ou melhor, a perda do lucro dessa distinção em uma economia simbólica – é a desvalorização dos diplomas. O diploma está sempre em sintonia com a posição no mercado que existe em função dele e para ele, ou seja, certa profissão exige de seus concorrentes um *direito de entrada* na forma de um diploma específico (médico com diploma em medicina, arquiteto com diploma em arquitetura, e assim adiante). A fórmula *diploma + profissão* estrutura, simultaneamente, as posições na universidade e as posições no mercado, o que significa dizer que a origem e o destino da educação e do trabalho pensados sincronicamente dão suporte ao espaço social como *espaço das diferenças*.

Todavia, se o número de diplomas (e diplomados) crescer muito mais rápido do que o número de posições no mercado que exigem esse certificado, entramos em um período de desvalorização dos diplomas, em que o efeito esperado de sua posse não se realiza para um grande número de indivíduos, pois basicamente estes não conseguem as vagas no mercado já que elas se encontram em número reduzido e já ocupadas. O esforço despendido para a consagração acadêmica é diluído na impossibilidade de lucrar com sua aplicação no mercado, transformando uma geração, segundo Bourdieu, em uma *geração enganada*. (Ibid., p. 135)

Nesse sentido, a distinção do diplomado em medicina é passível de ser perdida quando este não consegue se tornar de fato médico, exercer a profissão como se diz, sobretudo quando a grande demanda e a baixa oferta vem a se somar ao controle cada vez mais restrito que os ocupantes dos cargos – eles mesmos diplomados - exercem sobre a seleção que até então estava aberta também a não diplomados. As fórmulas do tipo “notório saber” “autodidaxia” “aprendiz” são substituídas pela simples afirmação ou negação diploma\sem diploma, e dessa maneira o acesso a cargos controlados por diplomados só são oferecidos a diplomados.



Sem paradoxo, é possível afirmar que as principais vítimas da desvalorização dos diplomas são aqueles que, desprovidos deles, entram no mercado de trabalho. De fato, a desvalorização do diploma é acompanhada pela extensão progressiva do monopólio que os diplomados exercem sobre posições, até então, abertas a não diplomados (...) (Ibid., p. 127)

Se o traço distintivo pode ser perdido pela sua baixa eficácia no espaço social é imperativo – sobretudo para se evitar aquele *drama* – colocar em ação estratégias de preservação. Bourdieu cita várias delas, sejam elas mais fiéis ao diploma, sejam elas menos definidas por ele, mas todas voltadas para a conservação de um certo status, de certa superioridade. Vamos discutir algumas delas:

1. A *Histerese* dos mercados. Se os mercados, em sua maioria, mudam rapidamente, o que pode acelerar a desvalorização dos diplomas, parte deles pode admitir certa lentidão na mudança e assim reciclar esquemas de percepção e avaliação de estados anteriores, preservando certo status de oferta que, em realidade, já não existe mais. Dessa forma, o acesso dos diplomados a esses mercados pode ser facilitada por essa lentidão, já que eles são mais receptivos a um estado anterior de bonança. O conceito de *Histerese* pode ser definido como um estado de coisas que permanece inalterado mesmo quando as condições de suporte desse estado já não existem mais, como um diplomado que lucra com um diploma desvalorizado ao assumir uma posição que, no grande mercado, estaria negada a ele. (Ibid., p. 134)

(...) a histerese do *habitus* que leva a aplicar, ao novo estado do mercado de diplomas, determinadas categorias de percepção e de apreciação correspondentes a um estado anterior de oportunidades objetivas de avaliação e, por outro, a existência de mercados relativamente autônomos em que o ritmo da desvalorização dos diplomas é menos rápido. (Ibid., p. 134)

2. O acesso a novas profissões. Se grande parte das profissões parece exigir um diploma específico, nem todas exigem especificidades, mas apenas um diploma. Essas profissões – mais novas no mercado – estão menos burocratizadas e institucionalizadas, carecem elas de uma definição quanto aos profissionais necessários para a reprodução das atividades e, por isso mesmo, estão abertas a diferentes formações acadêmicas. Por exemplo, se um formado em economia deseja um emprego em uma agência financeira, mas não consegue devido à inflação de postulantes com mesmo diploma, ele pode tentar aplicar sua consagração em uma agência de publicidade que, sem dúvida, precisa tanto de publicitários quanto de especialistas no universo das finanças e economia.

3. Redefinição da profissão. Correlato desse movimento de acesso a novas profissões identificado na estratégia 2, existe um segundo movimento que se refere a redefinição da posição

ocupada para que ela satisfaça ainda mais o diploma possuído, muito embora *a priori* ela não tenha sido criada com essa intenção. O caso do economista em uma empresa de publicidade pode ser usado novamente, e agora esse especialista pode projetar seu *habitus* acadêmico sobre as atividades publicitárias submetendo-as ao rigor de ditames econômico-financeiros que só ele mesmo pode controlar devido ao saber inculcado e acumulado em sua formação anterior na universidade. São os publicitários à mercê do economista.

Quem pretende escapar à desclassificação pode produzir, de fato, novas profissões mais ajustadas a suas pretensões (socialmente fundamentadas em um estado anterior das relações entre os diplomas e os cargos) ou, então – em conformidade com suas pretensões, por meio de uma redefinição que implica uma reavaliação –, reordenar as profissões, cujo acesso é garantido por seus diplomas. (Ibid., p. 143)

4. Contratações por afinidade. Se uma posição específica no mercado depende de um diploma, certas ocupações dependem apenas da afinidade correta ou desta em competição com os diplomas. Tendo um diploma, mas não conseguindo aplicá-lo corretamente no mercado – e mesmo assim desejoso de se manter superior em algum sentido – um indivíduo pode apelar para as afinidades de sangue (família) e de laço social (amizade) para ser “contratado”, muitas vezes, excluindo pessoas consagradas que de fato mereciam o cargo. É o caso de um filho com um diploma desvalorizado cujo pai é presidente de uma empresa e que o alça a uma posição de superioridade dentro da hierarquia apenas por ser ele o parente afim, causando em seus funcionários de carreira certa perplexidade e revolta. “(...) em que o recrutamento ainda se faz, quase sempre, por cooptação, ou seja, na base das ‘relações’ e afinidades de *habitus*, em vez de levar em consideração os diplomas” (Ibid., p. 143)

5. Apelo a capitais não-escolares. Existem posições no mercado que não exigem diplomas – e que enxergam nele apenas um capital dispensável –, mas que exigem outros tipos de capital, tais como, capital físico (beleza, força) e capital cultural (bom gosto, requinte, sofisticação, boas maneiras). São as ocupações voltadas para os recursos eminentemente pessoais inculcados pela família e não pela escola, pelo *habitus* de classe fundamentalmente, sendo que tanto diplomados quanto não diplomados podem se beneficiar desses capitais. Os primeiros, que por estarem em desvalorização, apelam para esses outros capitais visando ocupar ofícios com alguma distinção, e os segundos, que não estão em condições alguma de disputar profissões normativas em que o diploma é exigido, apelam para os recursos próprios.

No entanto, o lugar por excelência dessa forma de mudança deve ser procurado no conjunto de profissões, cujo traço comum é o de garantir o máximo rendimento do capital cultural – boas maneiras, bom gosto ou, até mesmo, beleza física – que, transmitido diretamente pela família, não depende da inculcação, nem da consagração escolares, por serem produtos da interiorização das normas corporais em vigor na classe dominante (...) (Ibid., p. 144)

Sendo assim, estas estratégias de preservação da distinção são postas em atividade quando os agentes se sentem ameaçados e não desejam assumir posições que simbolicamente e objetivamente estão abaixo de sua trajetória pessoal específica, tendem por isso a conservar esse trajeto pelo uso de um ou mais movimentos. Todavia, conservar uma distinção não se remete apenas a tentativa de proteger um capital – tentando, como vimos, reativar sua efetividade para reativar os lucros provenientes dele, em um estado de desvalorização geral -, mas também de modificar a estrutura do capital e, por isso mesmo, Bourdieu oferece outro exemplo da luta dos agentes dentro dos esquemas classificatórios, a saber: a *reconversão* do capital.

Para o sociólogo francês, a chamada “mobilidade social” que é um fenômeno de ascensão, é tratado de forma um tanto simplificada pelos estatísticos e economistas, que quase sempre enxergam um esquema fixo de classificações em que os indivíduos podem subir ou descer em uma escala sócio-econômica. Todavia, as mudanças sociais de posição podem envolver não só aumentos ou diminuições de renda, mas verdadeiras transformações morfológicas da própria estrutura do capital, ou no mínimo, um aumento quantitativo dele.

No segundo caso temos o exemplo do professor primário que ao adquirir um mestrado e doutorado passa a estar apto para postular posições docentes na universidade, ele aumenta um capital que já possuía – o capital escolar – e assim sobe verticalmente na escala própria desse capital. Bourdieu chama essa mobilidade de *deslocamentos verticais* que “pressupõem somente uma modificação do volume da espécie de capital já dominante na estrutura patrimonial” (Ibid., p. 123)

No primeiro caso as transformações morfológicas se dão, por exemplo, quando um professor se torna pequeno comerciante (ou vice-versa) ou quando um empresário postula posições de professor universitário, nesses casos houve uma modificação da estrutura do capital – a passagem do capital escolar para o econômico, ou do econômico para o escolar -, agentes que não estavam familiarizados com posições distintas do espaço social se encaminham a elas através de uma série de estratégias. Um professor pode aplicar seus conhecimentos matemáticos para abrir e gerenciar um pequeno comércio convertendo conhecimento em lucro, ou um empresário pode utilizar de seus recursos financeiros para adquirir educação nos grandes centros internacionais e ganhar assim uma base intelectual de alto valor. Essas mobilidades são os

*deslocamentos transversais* que “pressupõem a passagem para um outro campo, portanto, a *reconversão* de uma espécie de capital para uma outra ou de uma subespécie de capital econômico ou de capital cultural para uma outra” (Ibid., p. 123)

Dentro da mobilidade transversal aparece então o termo *reconversão* que nada mais é do que a mudança tipológica do capital – a mudança de sua estrutura e não apenas de seu nível – o importante agora é saber reconhecer essa estratégia como uma operação de conservação da distinção, ou seja, quando a mudança do capital aumenta a “sobrevivência” social dos agentes interessados na preservação. Vamos a alguns exemplos de Bourdieu:

1. A mudança nos comércios. Os comércios antigos e tradicionais (padarias familiares, mercados de bairro, etc.) foram afetados pelas grandes redes comerciais que reduziram drasticamente sua clientela local, é o caso dos hipermercados que já possuem dentro de si padarias. Desse modo, o comércio antigo teve que ser substituído por outro tipo comercial mais afeito as exigências novas e, nesse processo, o uso de um capital escolar (bem como cultural e social) teve que ser ativado para transformar o comércio e atrair os interessados, são os casos das lojas de produtos naturais, as padarias gourmets, as boutiques de produtos exclusivos. Nesses casos, a elevação do capital cultural ao utilizar o antigo espólio do capital econômico modifica a estrutura comercial e, por fim, se *reconverte* em lucros dos novíssimos negócios. Um exemplo é um filho recém-formado que retorna a casa familiar onde seu pai possui uma pequena padaria pouco lucrativa e que está ameaçada, seja pelas grandes redes de alimentação, seja pelas padarias gourmets. O amplo convívio com as novidades, bem como com os interesses da burguesia – além do aumento do conhecimento pelo diploma – fazem com que o filho sugira para o pai uma transformação radical do comércio familiar, visando atrair novos clientes interessados e assim perpetuar o capital econômico da família (ou mesmo aumentá-lo) pelo uso do capital cultural. (Ibid., p. 133)

2. O refúgio para os filhos da burguesia. Os filhos de pais burgueses (empresários, grandes comerciantes, etc.) nem sempre conseguem perpetuar o capital econômico ou mesmo aumentá-lo, a baixa familiaridade com os negócios da família e o desinteresse, bem como a não reconversão desse capital em capital escolar (muitos não vão para as universidades) pode ameaçar a vida futura desses agentes. Todavia, os anos de convivência com os burgueses lhes deram um alto senso das distinções desse grupo (o chique, o exclusivo, o raro, etc.) ou, dito de outro modo, eles possuem um elevado capital social e cultural. Nesse sentido podem utilizá-lo para maximizar seus ganhos financeiros, *reconvertendo* esse tipo de capital em capital econômico, eles podem se tornar vendedores de arte, revendedores de grifes, acompanhantes,

organizadores de festas burguesas, várias ocupações em que podem simultaneamente preservar a distinção burguesa e ganhar dinheiro. (Ibid., p. 133)

3. Os herdeiros diplomados. Se a herança familiar nem sempre se transmite aos herdeiros de forma satisfatória – seja pelas leis de herança restritivas, seja pela queda do negócio – se faz vital para a burguesia garantir o futuro de seus filhos por meio de outras estratégias mais seguras. Por isso essa prole vai para as universidades e grandes centros de educação conseguir diplomas que os possibilitem assumir posições no mercado e garantir suas finanças através dos salários, operação que nada mais é do que a *reconversão* do capital econômico em capital escolar. A instabilidade dos lucros passados pela herança é contrabalanceada pela estabilidade dos salários. (Ibid., p. 129)

Essas três estratégias reconversivas ajudam a preservar a distinção sobretudo misturando o desejo de riqueza (distinção econômica) com o desejo de preservação simbólica burguesa (distinção social), o que significa perpetuar sua posição de superioridade no espaço social, impedindo por várias vias a queda e o empobrecimento seja simbólico, seja objetivo.

Sendo assim, as formas de *conservação* da distinção em face das desvalorizações de capitais são de vital importância para reproduzir a *comparação* das distinções e assim manter a equidistância das posições no *espaço das diferenças*. Se a desigualdade não fosse um fator vital para os agentes – se não vissem na queda dela uma ameaça ao seu *Ser* social – poderia haver uma semelhança maior, uma maior indistinção, todavia a perspectiva de Bourdieu é clara:

Todos os agentes de determinada formação social têm em comum, de fato, um conjunto de esquemas de percepção fundamentais que recebem um começo de objetivação nos pares de adjetivos antagonistas comumente utilizados para classificar e qualificar as pessoas ou os objetos nos diferentes domínios da prática. (Ibid., p. 436)

A distinção aberrante: a alodoxia pequeno-burguesa

Se o esquema das distinções obedecem a uma lógica que nada mais é do que uma sintonia entre os *tipos de agentes + tipos de capital + tipos de habitus*, ou seja, se existe uma conexão coerente entre todas estas instâncias formadoras da personalidade social, nem sempre é assim. Até aqui estudamos a distinção segundo o ponto de vista normativo de um indivíduo que em tudo combina com suas disposições, que não alça voos maiores do que pode, que não acessa aquilo que lhe é barrado, em suma, que permanece onde é colocado sem se questionar, tomando tudo como natural, “eu sou assim mesmo”.

Todavia, Bourdieu nos oferece exemplos de agentes sociais que parecem contrariar a coerência produzindo uma vida social aberrante, combinando disposições típicas e não-típicas de sua posição, tentando parecer maior e superior, incomodado com o fato de ser menor e tentando, por isso mesmo, disfarçar e dissimular sua condição. Se trata aqui da figura do pequeno-burguês, de sua *boa vontade cultural* e de sua alodoxia.

O pequeno-burguês é uma figura social que empreende um tipo de comportamento definido pelo sociólogo francês como sendo *alodoxia*. O conceito – o prefixo “alo” significa anormal, enquanto “doxia” pode se referir a opinião ou crença – se refere a uma ação anormal, fora do seu lugar devido ou deslocada, na maioria das vezes advogando uma mistura entre uma disposição superior com outra inferior, ou infundindo a superioridade em um estado de coisas (ambiente e situação) para o qual ela não foi feita, a origem nobre do elevado (do raro, do exclusivo) é diluída no populismo raso para a qual é destinada. A tentativa de tomar posse do superior – se confundindo com o autor dessa superioridade e/ou seu legítimo consumidor – se converte, depois, na adaptação dele em forma e contextos inferiorizantes, denunciando assim a evidente alodoxia, o deslocamento.

(...) apresentações acessíveis a todos das buscas de vanguarda ou obras acessíveis a todo aquele que esteja empenhado em buscas de vanguarda; “adaptações” ao cinema de clássicos do teatro ou da literatura; “arranjos populares” de música erudita ou “orquestrações” com aspecto erudito de melodias populares... inteiramente organizados com o objetivo de oferecer a todos o sentimento de estar à altura do consumo legítimo, ao reunirem duas propriedades, habitualmente excludentes, ou seja, a acessibilidade imediata do produto oferecido e os sinais exteriores da legitimidade cultural. (Ibid., p. 300-303)

De todo modo, o pequeno-burguês quer parecer grande, ele venera a alta cultura e tenta imitá-la, em uma ocasião normativa como um aniversário, não se satisfaz com uma celebração populesca, mas antes contrata uma orquestra para fazer essa apresentação populesca. Ele combina o generalizante com o restritivo, e por isso sua distinção se torna deslocada, um pot-pourri de traços díspares que pode enganar os menos doutos, mas que só ganha dos doutos – eles sim donos, produtores, consumidores legítimos dos objetos eruditos – desprezo ou uma indiferença cômica.

O que se passa aqui é a indicação de um capital cultural não possuído, mas ansiosamente desejado, aliás a ansiedade social – a emergência de parecer maior – é uma das fortes características dos pequeno-burgueses segundo Bourdieu, eles não desfrutam das peças eruditas com a tranquilidade daqueles que foram feitos para ela – os burgueses de fato – mas sempre

ansiosos de fazer valer o efeito dissimulado de seus empreendimentos artísticos e culturais, com o terrível medo de “ser pego na mentira”.

Se o capital cultural na alodoxia é uma anormalidade que indica um parecer-Ser, a relação do pequeno-burguês com o capital econômico também se dá na chave da negatividade – do fato inegável de não ter -, eles não possuem capital econômico suficiente para chegar definitivamente ao território da burguesia. Dessa maneira devem empreender o esforço ético – ou até mesmo atlético – de estabelecer sacrifícios, de economizar, de evitar desperdícios que ameaçam ainda mais sua subida ascensional.

Tendo conseguido desvencilhar-se do proletariado, seu passado, e pretendendo ter acesso à burguesia, seu futuro, eles devem encontrar em algum lugar, a fim de atingir o acúmulo necessário para esta ascensão, os recursos indispensáveis para suprir a falta de capital. Essa força adicional, propensão inscrita no pendor da trajetória passada que é a condição para a realização do futuro implicado nesta trajetória, só pode ser exercida *negativamente...* enquanto despesas rejeitadas, ou de controle de natalidade, como restrição da fecundidade natural (Ibid., p. 312)

Esse homem que “deve se fazer pequeno para passar pela porta estreita que dá acesso à burguesia” (Ibid., p. 318) é tido como Bourdieu quase como um monge virtuoso que se afirma e reafirma pela sua propensão em fazer enormes sacrifícios por um bem maior, um dever hercúleo que é usado ele mesmo como um sinal de distinção virtuosa, equidistante tanto da despreensão prazerosa do proletário quanto do esbanjamento radical do burguês, ele é sobretudo um *Ser* ético disposto a penitências contra o pecado da gula alimentícia ou de qualquer outra ordem.

Ansioso que está sobre seu próprio destino, ansioso está sobre o destino de seus filhos, ele deseja que sua prole realize aquilo que ele não foi capaz de fazer, ele projeta seu futuro ascensional sobre os descendentes realizando-se através deles:

toda a existência do pequeno-burguês ascendente é antecipação de um futuro que, na maior parte das vezes, será vivido apenas por procuração, por intermédio dos filhos, para quem ele “transfere, como se diz, suas ambições” (Ibid., p. 331)

Portanto, a figura do pequeno-burguês se constitui como mais uma distinção – muito embora anormal – que Bourdieu produz em sua obra ao perceber como as escalas de superioridade e inferioridade contaminam os agentes, levando-os até o limite da enganação e da mentira, para parecem ser o que de fato não são, para colonizarem territórios que a eles estão fechados, mas que um dia, através da mobilidade social ou da promessa dela, podem adentrar legitimamente.

A *Distinção*: a definição de um conceito

Vimos até aqui que a distinção é a base da vida social na perspectiva de Pierre Bourdieu, vida esta que se constrói na *multiplicidade diferencial* dos gostos, disposições, recursos, consumos, objetos, representações, em suma, tudo aquilo que pode existir nos conceitos de *habitus* e capital. Essa heterogeneidade, apesar de parecer “natural”, sobretudo para os agentes que dela necessariamente participam, acaba por esconder sofisticados mecanismos de hierarquização, disputa e conflito, as pessoas se distinguem umas das outras por uma espécie de dever social de Ser-distinto de outro Ser.

As múltiplas distinções ao engendrarem comparações promovem *juízos*, escalas hierárquicas onde as disposições são tidas como inferiores ou superiores, eruditas ou populares, úteis ou inúteis, e assim constantemente os agentes ao reproduzirem as desigualdades – e sendo produzidos por ela – acabam por julgar, nas múltiplas tentativas de proteger seu traço distintivo em relação a todos os outros, fazendo autopromoção de Si e desvalorização do outro.

A obra *A Distinção* não é apenas uma coletânea de gostos de classe, é a fundamentação desse próprio gosto, e assim o mecanismo distintivo ao dividir o espaço social transformando-o em *espaço das diferenças* postula a produção de uma posição específica para indivíduos específicos que, ao reproduzirem seus *habitus* produzem seus estilos de vida, e o gosto tido como expressão da individualidade mais essencial se torna um elemento dentro de um inconsciente coletivo: é a distinção inscrita na mente, no corpo e na vida.

A perspectiva de Bourdieu pode ser definida como sendo uma *bi-causalidade sincrônica* que se presta a um *choque dialético*, dito de outra forma: a associação simultânea entre *habitus* + *capital* e as disposições que deles fazem parte – no sentido de uma via de mão dupla em que as coisas classificadas também classificam, e a produção é também reprodução – geram um Todo coerente, dinâmico e sincrônico impresso na personalidade social do indivíduo e reproduzido por este, e essa totalidade ganha *sentido prático* mediante o jogo de oposição capaz de ser suscitado entre ela e sua negação, seu contrário no espaço das diferenças.

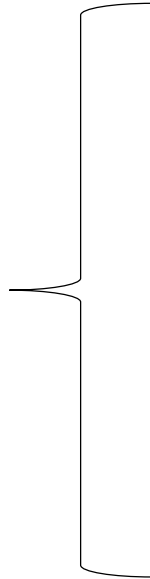
Sendo assim podemos definir o conceito de *Distinção* da seguinte maneira: *A Distinção é um mecanismo de diferenciação social que permite inscrever os indivíduos em posições distintas do espaço social levando em consideração os traços distintivos que os identificam ou, que os permitem, se auto-afirmarem na negação simultânea do seu contrário.*



**Habitus + Capital**



**Posições Sociais**



- Gostos Culturais e Artísticos
- Gostos Esportivos
- Opiniões Políticas
- Tipos de Alimentos
- Formas de Alimentação
- A *hexis* Corporal
- Tipos de Percepção e Avaliação
- ...

Esquema 7 - Representação da Distinção

### 3. Análise Comparativa

#### 3.1. Convergências

Até este ponto do trabalho apresentamos os conceitos de Razão Cultural e Distinção segundo a forma e o conteúdo que ganham nas obras de Marshall Sahlins e Pierre Bourdieu, respectivamente, *Cultura e Razão Prática* e *A Distinção*. Percorremos as múltiplas formulações e exemplos trazidos pelo antropólogo e pelo sociólogo, e agora estamos prontos para iniciar a parte mais essencial da dissertação que é a análise comparativa dos conceitos, tentando encontrar as semelhanças e diferenças entre eles e, após esse movimento, advogar a possível combinação ou coexistência de ambos em um mesmo fluxo explicativo.

Em primeiro lugar, uma possível semelhança inicial entre Razão Cultural e Distinção poderia ser encontrada na *origem genética* dos conceitos, ou seja, qual é a afirmação, a ideia ou a crítica que, inicialmente, fomenta o desenvolvimento de ambos, que lhes fornece a base sobre a qual são construídos. As razões que permeiam o começo do trabalho de Sahlins e Bourdieu podem ser indicativas de um vínculo convergente entre eles, podem estar se dirigindo contra (ou a favor) certas concepções que são o muro sobre o qual os conceitos se opõem ou se articulam. Essa busca inicial é justificada pelo fato de que os intelectuais ao construir uma ideia do funcionamento da realidade social se opõem a outras, revelando discordâncias e/ou continuidades, se o antropólogo e o sociólogo chegam, como vimos, a conceitos estruturados, esse caminho foi construído pelo *debate dialético* com noções e teorias que andam na contramão dessa trajetória.

Sendo assim, como estágio inicial dessa averiguação, procuramos em *A Distinção* e nas formulações de Bourdieu razões que coloquem seu conceito em uma oposição contra tudo aquilo que ele busca negar, as concepções fracas ou errôneas que a distinção vem corrigir adicionando novas camadas interpretativas mais afinadas com a realidade vista pelo sociólogo francês.

Nesse sentido, a primeira frase da Introdução da obra já é uma pista fundamental sobre a gênese da distinção: “Os bens culturais possuem, também, uma economia, cuja lógica específica tem de ser bem identificada para escapar ao *economicismo*” (BOURDIEU, 2011, p. 9, itálico nosso). Ao conectar cultura e economia, Bourdieu está afirmando que todos os objetos culturais se organizam segundo esquemas de produção, distribuição e consumo, que são a tríade básica da ideia de realidade econômica, e assim os agentes sociais envolvidos nessas etapas e reproduzidos continuamente por elas estão criando um mercado de concorrências e disputas que, por sua vez, é outra característica fundamental da economia: que os objetos *em venda* sejam disputados e

somente *comprados* por alguns, transformando a lógica do processo em uma hierarquia de possuidores e despossuídos.

Contudo, a economia dos bens culturais precisa ser bem identificada para não ser reduzida ao *economicismo*, o que isso significa? Primeiramente, o economicismo é uma espécie de reducionismo que enxerga a vida social como sendo organizada pela simples pragmática da oferta e da demanda, e de todos os movimentos formais e materiais que organizam o processo produtivo. Essa vertente pode ser considerada radical, pois não admite nenhuma visão contrária que legitime uma interpretação simbólica da economia – ou das razões econômicas – a natureza das coisas, os estados pragmáticos e matemáticos da produção e a oferta e demanda dão conta de explicar a existência dos objetos de consumo dos indivíduos e também de suas práticas.

Se o economicismo parece levar em conta a tríade básica da ideia de economia, Bourdieu ao advogar uma economia da cultura rompe com a ideia economicista sem abdicar da ideia básica do funcionamento econômico. Sua crítica é dirigida a ideia de que não haveriam outras formas de se explicar a produção e organização dos bens que não fosse aquela dada pelos reducionistas, o sociólogo quer abrir uma divergência e afirmar que de fato podem existir razões diversas capazes de coordenar a economia, de garantir sua reprodução, e que essa razão possível está intimamente implicada na gênese da cultura e da sociedade.

Talvez devamos agora dar um exemplo. Se um milionário tem todas as condições para adquirir um produto de preço elevado que só pode ser satisfeito por esta exata condição financeira robusta – portanto uma oferta ajustada a uma demanda bem específica – os defensores de um economicismo utilitário veriam nisso nada mais do que uma operação lógica. Contudo, se o objeto de consumo é um elemento vital – produtor e produto – do *habitus* de uma classe ou de um campo qualquer, e se seu valor simbólico distintivo é mais importante do que seu valor monetário, então a lógica economicista não se aplica adequadamente, e devido justamente a este fato Bourdieu afirma: “Não basta ter um milhão para ficar em condições de levar a vida de milionário” (Ibid., p. 351)

De fato, o que um milionário considera “despesas de primeira necessidade” um recém-milionário considera – segundo seu *habitus* antigo – uma “prodigalidade culpada” (Ibid., p. 351), ele não se reduz ao fato utilitário de que pode agora acessar bens que antes não podia devido à ausência de recursos, mas tende até mesmo a recusá-los devido a não incorporação ao novo *habitus* destinto de seu anterior. Esses fatos mostram que a mera possibilidade financeira não consegue alcançar as razões simbólicas que, por sua vez, tanto dirigem o consumo quanto tendem a negá-lo segundo sua combinação ou não com as disposições incorporados do sujeito.

A distinção é assim um conceito anti-economicista, pois se enxerga a pragmática econômica inevitável, advoga explicações simbólicas que possam produzi-la e reproduzi-la e que só se justificam mediante a profundidade da personalidade social que dispara a produção e aquisição de objetos consoantes com seu *habitus* em face da mesma operação que ocorre em sintonia com o *habitus* contrário, assim formando os esquemas de diferenças ou distinções.

Vamos adiante agora com uma citação da página 96:

Envolvidos em suas abstrações, os economistas podem ignorar o que advém aos produtos na relação com os consumidores, ou seja, com as disposições que definem suas *propriedades úteis* e seus *usos reais*: afirmar, por hipótese, como um deles, que os consumidores percebem os mesmos atributos decisivos, o que equivale a supor que os produtos possuem características objetivas – ou, como se diz, “técnicas” – capazes de se imporem como tais a todos os indivíduos perceptores, é admitir que a percepção estaria associada unicamente às características designadas pelas descrições propostas pelos produtores (e pela publicidade chamada “informativa”) e que os *usos sociais* poderiam deduzir-se dos *modos de utilização*. Os objetos, inclusive, os produtos industriais, não são objetivos no sentido atribuído, habitualmente, a esta palavra, ou seja, independentes dos interesses e gostos dos que os apreendem, além de não imporem a evidência de um sentido universal e, unanimemente, aprovado. (Ibid., p. 96)

Bourdieu faz aqui uma crítica direta ao ofício e ao saber utilitário dos economistas, publicitários, vendedores e consumidores inconscientes que admitem apenas uma explicação que é o conteúdo do objeto que se vende: o consumo se orienta para a satisfação funcional de uma necessidade preenchida por um objeto funcionalmente produzido, que só admite para si uma função universal que é veiculada nas propagandas que indicam esse uso específico. Se a vida é uma vida de necessidades, a indústria e o comércio produzem os objetos capazes de satisfazê-las, tal qual uma engrenagem satisfaz a máquina.

Mas ao contrário dessa hipótese, o sociólogo francês advoga que não existe um sentido universal para o objeto de consumo, mas antes as razões desses objetos dependem da relação que produzem com os consumidores, orientados eles mesmos pelas suas disposições incorporadas que se refletem na produção. Se os objetos não se orientam apenas para seus *usos universais* – e se não são nem produzidos apenas visando esses usos – então é lógico supor que o mesmo objeto admite *usos não-universais* dependentes dos *habitus* particulares.

Um exemplo dessa situação não-universal é quando um artigo de consumo qualquer é tomado de formas distintas por classes diferentes. Vemos isso quando qualquer um deles admite usos populares e usos eruditos – ou quando mesmo possuem qualidades populares ou superiores –, é o caso de um vinho que não se distingue segundo sua universalidade de bebida alcoólica, mas que não poderia ser mais diferente quanto as qualidades e usos que busca satisfazer como demanda específica de classe e *habitus*. O gosto popular do vinho de mesa se distingue em tudo

do gosto erudito do vinho raro, e essa distinção retroalimenta todo o processo produtivo distinto do vinho, desde os parreirais até o comércio mais aberto ou mais exclusivo.

Sendo assim uma carga de símbolos e significados preenchem a economia dos objetos, apontando para a *multiplicidade diferencial* que move suas produções, o universal dá lugar ao heterogêneo. Por isso mesmo afirma o sociólogo:

(...) mas, em vez da relação abstrata entre consumidores com gostos intercambiáveis e produtos com propriedades uniformemente percebidas e apreciadas, colocar a relação entre gostos que variam necessariamente segundo as condições econômicas e sociais de sua produção, por um lado, e, por outro, os produtos que, por intermédio desses gostos, recebem suas diferentes identidades sociais. (Ibid., p. 96)

Na página 211 vemos o sociólogo francês repetir a advertência de que não podemos reduzir a economia do consumo a uma teoria econômica utilitária:

Segue-se que a multiplicação das análises empíricas das relações entre campos relativamente autônomos de produção de uma classe particular de produtos e o público – que, às vezes, funciona como um campo (sem deixar de ser determinado por sua posição no campo das classes sociais) – dos consumidores desses produtos é a única forma, por um lado, de escapar realmente à abstração das teorias econômicas que se limitam a conhecer um consumidor reduzido a seu poder de compra (ele próprio reduzido à sua remuneração) e um produto caracterizado, de maneira igualmente abstrata, por uma função técnica supostamente idêntica para todos; e, por outro, de alicerçar uma verdadeira teoria científica da economia das práticas. (Ibid., p. 211)

O curioso aqui é a disputa que pode ser evocada entre uma ciência econômica pura e uma ciência econômica sociológica, colocando lado a lado em antagonismo, economistas que só enxergam números e sociólogos que buscam as razões simbólicas desses números. Se para os primeiros a reprodução de uma classe depende da constância de seu patrimônio (sua remuneração), os segundos como Bourdieu procuram a constância de seus *habitus* que possui em seu conteúdo muitos elementos para além do capital econômico, e dá conta da distinção global que produz e justifica uma posição no espaço social.

Os indivíduos não se vêem e não julgam os outros apenas pela distinção de renda, mas sobretudo pela *distinção de gosto*, e isso é fácil de ser verificado quando uma pessoa produz um comportamento (ou estilo de vida) incompatível com seu nível de capital econômico e com sua posição específica no espaço social. A distância negativa entre o estilo de vida e a posição social – mesmo que a renda se mantenha intacta - pode ser motivo para o *ostracismo social* dos ricos

que não se identificam com os ricos e que empreendem práticas inadequadas para esta distinção superior. Os apelidos de falso-rico agora são julgamentos emitidos contra o *habitus*.

O exemplo que demos acima do *habitus* pequeno-burguês reflete muito essa posição de desejar ser julgado pela sua distinção de gosto, por atribuir a ela uma importância capital na estratégia de apagar sua posição de classe e se identificar o máximo possível com as classes superiores localizadas logo acima na hierarquia. Para o pequeno-burguês não haveria razões para gritar a plenos pulmões “olhem meu extrato bancário”, mas seu desejo é afirmar com eloquência “vejam a orquestra que contratei para tocar Bach em meu aniversário”. O gosto superior – ou sua imitação alodoxa – é procurado ao invés do simples esbanjamento monetário.

Por esses motivos, a ciência dos gostos e a ciência dos números devem andar *pari passu* na determinação da economia do consumo na visão de Bourdieu e, de fato, é isso mesmo que ele faz ao longo de toda obra: incessantemente descobrir como o nível de capital se articula com a produção dos gostos que, por sua vez, imprimem à simples dimensão do número símbolos distintivos que, eles mesmos, obrigam depois que a renda venha acompanhada de um comportamento social adequado. Na página 215 vemos mais um indicativo desse movimento sociológico:

Em matéria de bens culturais – e, sem dúvida, alhures – o ajuste entre oferta e demanda não é o simples efeito da imposição que a produção exerce sobre o consumo, nem o efeito de uma busca consciente mediante a qual ela antecipa as necessidades dos consumidores, mas o resultado da orquestração objetiva de duas lógicas relativamente independentes, ou seja, a dos campos de produção e a do campo de consumo (Ibid., p. 215)

Isso significa que o campo da produção em que os produtos são elaborados se encontra com os gostos produzidos pela classe. Nesse encontro a distinção dos produtos é modelada na presença da distinção dos gostos e vice-versa, e segundo o sociólogo a disputa concorrencial entre os produtores é constantemente alimentada e alimenta a concorrência entre as classes, e o resultado final é o efeito do *milagre* em que o consumo e o produto estão perfeitamente ajustados ao *habitus* de seus compradores.

Na página 352 vemos a continuidade dessa mesma defesa:

Sob a forma de *sistemas de necessidades*, a estatística limita-se a registrar a coerência das escolhas de um *habitus*. E a incapacidade de “gastar mais” ou de um modo diferente, isto é, de ter acesso ao sistema de necessidades implicado em um nível superior de recursos, é a melhor confirmação da impossibilidade de reduzir a propensão para consumir às capacidades de apropriação ou o *habitus* às condições econômicas pontualmente definidas... De fato, a *eficácia própria do habitus* é bem visível quando

as mesmas rendas estão associadas a consumos muito diferentes, compreensíveis apenas no pressuposto da intervenção de princípios de seleção diferentes. (Ibid., p. 352)

Consumos diferentes – e formas de consumir diversas – de indivíduos com o mesmo nível de renda mostra, como diz o sociólogo, a intervenção de outros princípios que dão ao consumo facetas diferentes da mera pressuposição estatística de uma compra atrelada as possibilidades monetárias. Um exemplo trazido por Bourdieu é de um operário que ao ficar sabendo de uma festa de noivado que custou três milhões ou de um relógio que custa dois milhões, não sente inveja da festa e nem do relógio, mas dos valores milionários que teria utilizado de formas diversas e muito mais produtivas do que a mera compra desses objetos; a questão aqui é que o *sistema de necessidades* do milionário que compra o relógio é diferente do sistema do operário que, se um dia viesse a ser milionário, mesmo nessas condições jamais gastaria o dinheiro da mesma forma. (Ibid., p. 351)

O esbanjamento burguês e o comedimento operário, atrelados a distinção entre forma e substância, produzem dois *sistemas de necessidades* diferentes. O primeiro focado na expectativa performática grandiosa e exuberante daqueles que tem muito e desejam mostrar que tem, ou mesmo que podem possuir muito pouco, mas que nesse mínimo escondem algum traço distintivo da forma superior, no caso basta um pequeno relógio com uma marca rara. O segundo focado na expectativa substancial daqueles que desejam possuir o que de fato precisam, evitando superficialidades e banalidades, e atingindo a segurança e expansão financeiras, encontrando soluções práticas, objetivas e duráveis. Isso tudo independente da renda, pois no caso de rendas equivalentes teríamos algo do tipo: um milionário rodeado de joias e carros, esbanjando seus milhões em rodadas de jogo e whisky, e um recém-milionário de origem operária que investe em imóveis, procura estabilidade financeira e vive uma vida privada distante.

A crítica de Bourdieu contra o objetivismo dos estatísticos, economistas utilitários e teóricos afins se baseia, como vimos, na reunião de caracteres múltiplos perpetrada pelo conceito global de *habitus*, este por sua vez admite o seguinte:

(...) o *habitus* integra o conjunto dos efeitos das determinações impostas pelas condições materiais de existência... Ele é a *classe incorporada* – incluindo propriedades biológicas socialmente modeladas, tais como o sexo ou a idade – e, em todos os casos de deslocamento intergeracional ou intrageracional, distingue-se (em seus efeitos) da *classe objetivada* em determinado momento (sob a forma de propriedades, diplomas, etc.), no sentido em que ele perpetua um estado diferente das condições materiais de existência... (Ibid., p. 410)

A distinção fundamental entre classe *incorporada* e classe *objetivada* é a chave-mestra que define o princípio global do *habitus* e que nos ajuda a entendê-lo como uma incorporação profunda no sujeito, não removível pela mera mudança objetiva das condições. Isso fica muito claro quando Bourdieu admite que o *habitus* engendra esquemas de corporalidade ou de *hexis* corporal – *ordem social feita corpo* (Ibid., p. 440) – que, por sua vez, produzem certos movimentos típicos do conjunto corporal, identificando a pessoa em sua posição no espaço social, é o caso da oposição entre a naturalidade e disposição preguiçosa do corpo nas classes populares e a artificialidade rigorosa e penitente do burguês que vigia seu corpo.

Por isso, também, a classificação estatística de uma classe não diz muito sobre as disposições incorporadas dela – de seu *habitus* – digamos, de sua real manifestação sociológica, objetivando-a dentro da renda e da escolaridade apenas. Os estatísticos também têm uma noção muito simplificadora da mobilidade social que, na maioria das vezes, subordinam a queda ou ascensão de renda, porém uma mudança na classe objetivada – para que haja real verossimilhança – precisa vir acompanhada de uma mudança na classe incorporada na perspectiva Bourdiesiana de uma mobilidade total. Ou seja, é preciso que o novo-rico tenha não só o dinheiro do rico, mas também incorpore seu *habitus*, e assim sendo qualquer contradição entre capital + *habitus* denunciará em realidade um falso-rico e motivará estratégias de ostracismo social contra ele.

Diante do que foi exposto, qual é a linha que passa por todas estas formulações críticas de Bourdieu? É a crítica às fórmulas redutoras ou reducionistas da teoria econômica e estatística que não enxergam a dimensão simbólica da vida social e nem sua riqueza distintiva, ainda mais, não são capazes de captar uma fórmula geradora do consumo e da economia desse consumo que seja ela mesma produzida por este consumo, ou seja, não conseguem atingir aquele ponto fundamental da sociologia de Bourdieu – aquela via de mão dupla – onde as coisas e as pessoas são classificadas e classificadoras, produtoras e produtos, estruturadas e estruturantes. A relação que assim se constrói é de uma economia cultural ou social onde as posições dos consumidores são fruto da oferta e da demanda estabelecida entre os produtos dispostos para os gostos e os gostos dispostos para os produtos.

Se inicialmente indicamos que a semelhança entre os autores poderia ser encontrada na crítica que fazem contra as ideias que seus conceitos buscam combater, e que agora vimos que Bourdieu constrói sua distinção contra o reducionismo economicista e utilitário, temos que verificar se em *Cultura e Razão Prática* o conceito de razão cultural é também fruto desse mesmo posicionamento crítico. Assim podemos estabelecer uma ponte entre os autores que constroem cada qual seus conceitos em face de um mesmo adversário.



Logo no prefácio já encontramos indícios disso, Marshall Sahlins afirma:

Este livro representa uma crítica antropológica da ideia de que as culturas humanas são formuladas a partir da atividade prática e, mais fundamentalmente ainda, a partir do interesse utilitário... Contrapondo-se a todos esses gêneros e espécies de razão prática, este livro apresenta uma razão de outra espécie: a simbólica ou significativa. (SAHLINS, 2003, p. 7)

O antropólogo já afirma que seu livro é uma crítica ao utilitarismo e a evocação de uma razão simbólica capaz de produzir e gerir a vida cultural em contraposição a uma razão prática que recusaria qualquer significado que não fosse mera representação da materialidade objetiva e funcional dada. A cultura não cede a pressões materiais, mas antes é ela que pressiona e formata a materialidade das coisas para que encaixem nos usos simbólicos previstos:

Por conseguinte, toma-se por qualidade decisiva da cultura – enquanto definidora para todo modo de vida das propriedades que o caracterizam – não o fato de essa cultura poder conformar-se a pressões materiais, mas o fato de fazê-lo de acordo com um esquema simbólico definido, que nunca é o único possível. Por isso, é a cultura que constitui utilidade. (Ibid., p. 7-8)

Os significados engendrados pela cultura no objeto é que justificam sua utilidade, agora orientada para uma satisfação mais do que funcional – no sentido restrito do uso prático do objeto como um instrumento – de caráter simbólico. Como vimos *funcionalmente* diferentes tipos de carne se assemelham no conteúdo nutritivo, mas são socialmente e culturalmente consideradas distintas segundo o gosto ou desgosto de seus consumidores – eles mesmos orientados por razões simbólicas – e que produzem assim um mercado onde a oferta e a demanda ganham sentidos deturpados se utilizarmos os parâmetros pragmáticos da utilidade pura e simples, é o caso da carne mais disponível ser a mais cara e a carne rara mais barata.

As alternativas nesse venerável conflito entre utilitarismo e um enfoque cultural podem ser colocadas da seguinte forma: se a ordem cultural tem de ser concebida como a codificação da ação intencional e pragmática real do homem, ou se, ao contrário, a ação humana no mundo deve ser compreendida como mediada pelo projeto cultural, que ordena imediatamente a experiência prática, a prática ordinária, e o relacionamento entre as duas. (Ibid., p. 61)

Esse conflito perpassa toda a obra e por isso Marshall Sahlins trabalha dentro da antropologia o antagonismo entre teorias materialistas e teorias culturalistas, ou quando submete Marx a esse mesmo escrutínio ao tentar visualizar momentos naturais e culturais no materialismo. Até chegar ao ápice da sua defesa da cultura com o desvelamento da cultura ocidental como sendo, por excelência, a prática social de um significado simbólico.

As críticas de Sahlins ao economicismo e ao utilitarismo se concentram, sobretudo, na ideia de que um indivíduo racional tenta controlar os objetos e os recursos da natureza e da realidade visando maximizar seus lucros e que ao investir seu dinheiro em um produto espera apenas o retorno funcional que este pode lhe oferecer. Longe de buscar um lucro social simbólico que lhe traga alguma distinção nas lutas hierárquicas, o sujeito deseja apenas lucro econômico puro, seja em sua forma monetária, seja na troca possível que o dinheiro pode empreender em um mercado de coisas. Todo o processo é então governado por um pragmatismo estrito implicado na relação *produtores + vendedores + consumidores* e na lógica das satisfações lucrativas.

Esse utilitarismo — a adoção axiomática da problemática do sujeito que calcula, ordenando o mundo social racionalmente de acordo com desejos igualmente axiomáticos — é uma consciência instintiva que nós temos dos outros e de nós mesmos. (Ibid., p. 90)

O utilitarismo, entretanto, é a maneira pela qual a economia ocidental, na realidade toda a sociedade, se experimenta: a maneira como é vivida pelo sujeito participante, pensada pelo economista. Sob qualquer ponto de vista, o processo parece ser de maximização material: a famosa alocação de meios escassos entre fins alternativos para obter a maior satisfação possível — ou, como disse Veblen, obter alguma coisa contra nada às expensas de quem possa interessar. No lado produtivo, a vantagem material toma a forma de um valor pecuniário acrescido. Para o consumidor, é mais vagamente entendido como o retorno em “utilidade” da despesa monetária: mesmo aqui, porém, o apelo do produto está em sua pretensa superioridade funcional em relação a todas as possíveis alternativas (cf. Baudrillard, 1968). (Ibid., p. 167)

Já discutimos que o destino dessas críticas é a afirmação contrária de que longe de buscar apenas uma satisfação material movida pela razão pragmática, o indivíduo ocidental busca a produção e reprodução de esquemas culturais movidos pela razão cultural. Assim, as categorias de barato\caro, útil\inútil, lucrativo\dispendioso dão lugar a categorias culturais de adequado\inadequado, bem-visto\mal visto, tabu social\norma social, como bem mostrou o antropólogo no caso das múltiplas divisões simbólicas impressas no sistema de vestuário ou no consumo carnívoro da sociedade norte-americana.

Ademais, a ideia funcional é apenas uma *falsa consciência* da sociedade ocidental que tenta mistificar ou dissimular o fato incontornável de que o *homo economicus* cede lugar ao *homo culturalis* ou que, pelo menos, o segundo parece gerir simbolicamente o primeiro, afastando a falsidade de um sujeito puramente racional e técnico. Afirma o antropólogo:

Acho que isso é “falsa consciência”, porque a distinção de saída legitima o modo de aparência da sociedade ocidental como sua verdadeira explicação. A derivação da organização a partir da atividade prática e da consciência a partir das relações entre pessoas ignora a qualidade simbólica ordenada das nossas próprias instituições. (Ibid., p. 60)

Dentro de *Cultura e Razão Prática* também observamos não só críticas a um utilitarismo econômico, mas também contra qualquer tipo de naturalismo, biologismo ou ecologismo que tenta defender que a vida social é uma consequência dos dados *a priori* produzidos pela natureza e pelo corpo, como se estes determinassem a cultura que, nada mais possuindo, seria apenas a tradutora dessas determinações. Observa-se então a posição crítica de Sahlins contra a ideia de que a mera seleção ou adaptação natural foram responsáveis pelo advento da sociabilidade e da cultura e a isso responde dizendo que antes de toda seleção – mesmo a dos fatos naturais – passa-se pela cultura:

No entanto, nos estudos ecológicos, é pouco enfatizado o fato de que, antes de poder haver uma seleção natural, tem de haver uma seleção cultural: a dos fatos naturais relevantes. A seleção não é um simples processo natural. Ela se origina em uma estrutura cultural, a qual, por suas próprias características e finalidades, define o contexto do meio ambiente específico a ela. (Ibid., p. 207)

As discussões de Sahlins com Marx e o materialismo também deixam claro a crítica do antropólogo a visão econômica restrita do alemão. Se, por um lado, Marx tenta construir um *Ser* social independente do mero individualismo interesseiro, por outro acaba recaindo no utilitarismo ao defender a primazia do material sobre o social. Esse paradoxo identificado por Sahlins, e que discutimos acima quando falávamos de *Cultura e Razão Prática*, permite ao antropólogo criticar Marx como um teórico ainda pouco íntimo da realidade cultural e da simbologia evocada por ela para a construção da sociedade e, ainda mais importante, como coordenadora da materialidade que, na perspectiva do alemão, ainda se mantém como uma determinação independente.

O materialismo histórico é verdadeiramente um autoconhecimento da sociedade burguesa — no entanto, um conhecimento, assim parece, dentro dos termos daquela sociedade. Ao tratar a produção como um processo natural-pragmático de satisfação de necessidades, corre o risco de uma aliança com a economia burguesa no trabalho de aumentar a alienação de pessoas e coisas para um poder cognitivo maior. Os dois se uniriam para esconder o sistema significativo na práxis pela explicação prática do sistema. (Ibid., p. 166)

Chegando a este ponto está claro que tanto a *Distinção* quanto a *Razão Cultural* e, por extensão, Pierre Bourdieu e Marshall Sahlins, se unem na semelhante crítica que fazem contra qualquer tipo de reducionismo econômico-utilitário que pode advir das teorias que nada mais enxergam na sociedade do que a articulação de matéria e técnica, ambos os conceitos apontam para a necessidade de apreender a realidade sócio-cultural por meio dos símbolos significativos

evocados por ela e que não são fruto da mera disposição das coisas em seus caracteres funcionais e úteis.

Se a realidade está cheia de símbolos e a procura dos indivíduos por eles é mais intensa do que a procura dos mesmos pela mera materialidade das coisas, como bem demonstra Sahlins com o caso da alimentação e vestimenta e Bourdieu com as distinções que é capaz de produzir, então a *distinção* e a *razão cultural* se assemelham na criação de uma economia dos bens simbólicos que suas características acabam inevitavelmente por produzir. O mercado assim disposto é antes de tudo uma busca incessante pelo significado social e cultural dos objetos, e não apenas pela utilidade deduzida da matéria.

Se os símbolos preenchem a sociedade e a cultura, o choque entre eles é também inevitável, criando assim diferenças ou desigualdades. Por isso os conceitos também se prestam a desvelar a desigualdade social implícita nessa economia simbólica, sendo este caráter desigual percebido por Sahlins como as diferenças de significado dos objetos e por Bourdieu como as distinções que separam, por exemplo, o popular do erudito ou o comum da raridade. Os objetos assim são diferentes em dois níveis: primeiro em sua constituição significativa, no caso das roupas, que se diferenciam segundo a composição engendrada pelas coordenadas apontadas por nós na tabela 2 e pelas funções sociais específicas inscritas no esquema 2; segundo em seus níveis de superioridade distintiva que identificam o objeto com uma classe ou outra, inferior ou superior, fazendo, por exemplo, a própria vestimenta funcionar como marcador do estilo de vida da classe, em suma, de seu *habitus*.<sup>16</sup>

A tentativa de apreender a cultura e a sociedade pela *diferença* é uma semelhança importante entre os dois conceitos e seus autores, a desigualdades dos objetos em relação sincrônica com a desigualdade de seus portadores:

(...) precisamente porque os homens não produzem simplesmente “habitação” ou “abrigo”: eles produzem unidades de tipos definidos, como uma cabana de camponês ou o castelo de um nobre. Essa determinação de valores de uso, um tipo específico de construção habitacional como um tipo específico de lar, representa um processo contínuo de vida social na qual os *homens reciprocamente definem os objetos em termos de si mesmos e definem-se em termos de objetos*. (Ibid., p. 169, *italico nosso*)

(...) o gosto, ao funcionar como uma espécie de sentido de orientação social (sense of one’s place), orienta os ocupantes de determinada posição no espaço social para posições sociais ajustadas a suas propriedades, *para as práticas ou bens que*

---

<sup>16</sup> Essas desigualdades de significado e distinção que unem os conceitos na busca de suas compreensões da *multiplicidade diferencial* da cultura, longe de estarem separadas, podem coexistir em um mesmo fluxo explicativo das classes, das pessoas e das coisas, como esperamos demonstrar mais adiante, na seção sobre a *Coexistência* dos conceitos.

*convêm aos ocupantes dessa posição, que lhes "ficam bem"* (BOURDIEU, 2011, p. 434, itálico nosso)

Ambos os autores, portanto, identificam a verdade de que os bens se ajustam a seus portadores e vice-versa, uma cabana identifica o camponês e o castelo um nobre, estes tipos sociais "ficam bem" quando estão perfeitamente ajustados aos símbolos típicos da posição social que ocupam, com a posse das propriedades que a caracterizam. Em nenhum momento o antropólogo utiliza o termo *habitus*, porém sua defesa desse ajuste entre objetos e pessoas é característico do conceito de Bourdieu, pelo menos no que tange aos estilos de vida. Sahlins afirma: "Os bens ficam como um código-objeto para a significação e avaliação de pessoas e ocasiões, funções e situações" (SAHLINS, 2003, p. 178). Bourdieu talvez acrescentaria apenas que o termo "bens" é insuficiente e que o código-objeto propriamente dito é o *habitus* que estrutura as pessoas, ocasiões, funções e situações.

Sintomática também dessa semelhança é quando Sahlins dá indícios ao longo do texto de que a *razão cultural* ao produzir diferenças produz também o status das pessoas. A nobreza de uma carne identifica a nobreza das pessoas que a consomem, assim como o tipo de roupa identifica o tipo de trabalho de seu portador, segundo os sinais distintivos típicos de cada função impressos nas vestimentas do ofício. O autor então é capaz de produzir uma série de distinções culturais, muito embora carreguem diferenças com a *distinção* Bourdiesiana, mas no tocante a sugestão da desigualdade de disposições os conceitos podem ser aproximados.

E, ainda mais, o esquema simbólico de comestibilidade se junta com aquele que organiza as relações de produção para precipitar, através da distribuição da renda e demanda, toda uma ordem totêmica, unindo em uma série paralela de diferenças o status das pessoas e o que elas comem. (Ibid., p. 176)

Por fim, podemos apontar talvez a semelhança mais importante entre Pierre Bourdieu e Marshall Sahlins e seus conceitos, que é aquela que coloca os dois autores contra as interpretações objetivistas e subjetivistas. A cultura e a sociedade, na visão dos autores, não se reduz nem a uma objetividade intrínseca a realidade e que já está pronta antes mesmo da prática e interação humanas, nem a um subjetivismo que advoga a primazia dos indivíduos sobre a consciência coletiva, que nada mais seria do que um epifenômeno.

Em outras palavras, trata-se de superar a oposição entre as teorias objetivistas que identificam as classes sociais – mas também, as classes sexuais ou as faixas etárias – com grupos discretos, simples populações suscetíveis de enumeração e separadas por fronteiras objetivamente inscritas na realidade, e as teorias subjetivistas (ou, se quisermos, *marginalistas*) que reduzem a 'ordem social' a uma espécie de classificação

coletiva obtida pela agregação das classificações individuais ou, mais precisamente, das estratégias individuais, classificadas e classificantes, pelas quais os agentes se classificam e classificam os outros. (BOURDIEU, 2011, p. 447)

Em Bourdieu essa oposição é resolvida pela ideia de que a realidade social é continuamente reproduzida pela ação dos agentes em um circuito bidirecional de classificado e classificante, operação essa sintetizada e impressa no conceito de *habitus*. As classes sociais não são estratos *a priori* presentes na classificação pensada à moda estatística, mas são fruto de um processo que as cria e recria mediante o auxílio da sua reprodução pelos indivíduos e nos indivíduos. De outro lado, o sujeito não é um *Ser* absolutamente consciente capaz de gerir a sociabilidade segundo esquemas criativos que possa inventar em um momento ou outro, mas tende de forma pré-reflexiva (ou inconsciente) a repetir os esquemas gerativos impressos nele por uma ordem de coisas que ele mesmo ajuda a criar. Nesse caso, falaríamos não só de um aspecto *coercitivo* dos fatos sociais, mas da realidade de que os sujeitos também *desejam* esses fatos.

Em Sahlins sua crítica a ideia de razão prática emanada do mero dado da natureza ou da biologia – portanto do materialismo que obriga certos tipos de comportamentos – revela sua posição contra o objetivismo, ao contrário de defender o caráter intrínseco dos objetos da realidade ele advoga a direção cultural ou simbólica que empresta significado a eles. Também é crítico, como vimos, da ideia de um sujeito racional que possa gerir sua vida individual e a vida social segundo as regras da maior lucratividade possível, esse *homo economicus* que se considera independente de qualquer pressão coletiva e que se acha absolutamente livre para exercer sua vontade, e assim também se junta a corrente que se opõe ao subjetivismo.

Desse modo, a *distinção* e a *razão cultural* são conceitos que tentam resolver a oposição acima descrita por Bourdieu, almejando superar um conflito que preenche toda a ciências sociais nas discussões teóricas que partem desde o antagonismo natureza e cultura até chegar na relação indivíduo e sociedade que, por sua vez, se assemelham no tocante ao fato de que a discussão se resume essencialmente entre livre-arbítrio ou determinação.

Encontradas essas semelhanças vamos agora analisar as divergências.

### 3.2. Divergências

É difícil analisar as divergências entre os conceitos de *distinção* e *razão cultural* se procurarmos antagonismos e disputas entre eles, de fato eles não brigam entre si e antes podem

mesmo coexistir. Por estes motivos é mais correto e preciso falar das insuficiências dos conceitos e como elas podem ser sanadas no diálogo entre eles mesmos, na sua complementaridade em que um adiciona ao outro aquilo que lhe falta. Vamos começar falando da questão da origem dos conceitos.

A *Razão Cultural* é construída por um antropólogo que está dialogando, sobretudo, com outros interlocutores da antropologia, Sahlins a todo momento recorre aos teóricos dessa área do conhecimento, seja apontando suas falhas, seja elogiando seus acertos no que se refere a defesa que o autor está fazendo de seu próprio ponto de vista. Esses diálogos giram em torno sobretudo da questão da determinação da origem cultural ou material das sociedades – sejam elas “primitivas” seja a ocidental burguesa – o antropólogo está atrás, digamos, da *genética* da sociabilidade.

Por isso, a todo momento o debate central de *Cultura e Razão Prática* se dá entre genéticas materialistas (bem como biológicas e naturalistas) e genéticas simbólicas, esta última representante da razão cultural. A pergunta que move a discussão é se a sociedade emana do *dado* da natureza ou do *símbolo* da cultura, ou mesmo tenta antever em algum autor uma mistura complexa dessas duas possibilidades genéticas, como é o caso do diálogo de Sahlins com Karl Marx e o materialismo. O antropólogo é movido, portanto, pela busca de um princípio gerativo e da essência dele, a sociedade enquanto natureza ou a sociedade enquanto cultura.

A *Distinção* é construída por um sociólogo que está dialogando, sobretudo, com a sociologia clássica (Durkheim, Weber e Marx) e com a ideia sintética que ele faz da união criativa desses três autores. Suas formulações teóricas já partem da ideia de que algum símbolo produz a sociabilidade e a cultura, de modo que sua investigação não se dá na chave da busca de um princípio genético, mas muito mais das consequências práticas e objetivas de um princípio já estabelecido, Bourdieu sabe que necessariamente vivemos em uma cultura e agora basta para ele entender os mecanismos de ação dela.

As questões da obra giram em torno da ação prática do símbolo ou do *habitus* no cotidiano dos indivíduos e das classes, sobretudo em suas comparações e distanciamentos distintivos que buscam manter e que os mantêm, e com isso pode produzir um *espaço das diferenças*, um mapa que ao cruzar posições sociais e estilos de vida nos dá uma referência objetiva sobre a sociedade de sua época e também um instrumento analítico para a análise de nossa própria.

A primeira divergência que podemos apresentar é a seguinte: O conceito de *Razão Cultural* se remete a busca da origem da sociabilidade, da condição original que produz a vida social, a pergunta é eminentemente antropológica no sentido de buscar a causa inicial, que é aqui

de origem simbólica, da vida em comunidade e da própria constituição específica do Homem. O conceito de *Distinção* se remete a busca da especificidade da ação social dentro de uma sociedade já tida como cultura, a pergunta é eminentemente sociológica no sentido de tentar elucidar a prática social dos agentes em seus contatos mútuos, em suas lutas distintivas implicadas em seus estilos ou modos de vida.

É como se o conceito de Sahlins estivesse em uma posição ou questionamento intelectual anterior ao de Bourdieu, a pergunta do antropólogo é mais antiga da do sociólogo, no sentido de que permite defender o aspecto *fundacional* da sociedade e da cultura, o que viria depois a ser complementado pelo aspecto *consequencial prático* do funcionamento de uma sociabilidade *a priori* simbólica. Esse é um ponto que voltaremos a discutir adiante.

Essa primeira divergência não existe sem alguma dificuldade. É evidente que o livro *Cultura e Razão Prática* se envolve em discussões sobre a prática social, mas não é um estudo dessas práticas em si mesmas ou um detalhado relato etnográfico sobre qualquer sociedade como um todo orgânico, mas antes só assinala elas para justificar a genética simbólica ou cultural da mesma, exemplifica uma ação social como sendo fruto de formulações simbólicas e não mero epifenômeno da materialidade. É o uso de uma prática nativa para justificar a razão cultural que a dirige e não o uso dessa razão como analítica de uma sociedade inteira.

E assim já temos uma segunda divergência possível, *A Distinção* trata de uma sociedade somente e das ações e práticas culturais que a preenchem e garantem a reprodução de sua sociabilidade, trata-se da sociedade francesa vista por Bourdieu por meio de extensas pesquisas empíricas e de dados coletados, enquanto que a obra de Sahlins não contém um empirismo profundo e detalhado e nem se presta a construir intelectualmente uma sociedade específica. Muito embora o antropólogo ofereça dados sobre a alimentação e sobre a vestimenta da sociedade norte-americana, faz isso mais como uma emanção de sua própria ideia acerca desses sistemas, do que através de pesquisas objetivas.

O empirismo teórico de Bourdieu é diferente da teoria cultural de Sahlins, tornando o conceito de distinção muito mais prático e objetivo, – *um exercício de realidade social* – enquanto que a razão cultural permanece como um pressuposto teórico ou um *princípio cultural* orientador de objetos e práticas apreendidas apenas em sua essência diferencial mais imediata.

A questão do símbolo tão cara a ambos os autores também não é tratada da mesma forma nas duas obras. Bourdieu consegue com a distinção produzir símbolos distintivos de classe, ou seja, com sua investigação do social percebe que a simbolização se presta a construir desigualdades que marcam um grupo de pessoas e o diferencia de outro, produzindo assim uma



*teoria da desigualdade das classes sociais*. Os bens e objetos geram constelações em torno de determinada classe social ou posição social, operando como marcadores específicos que além de reproduzirem esse agrupamento são por ele reproduzidos, transformando a sociedade em um *espaço das diferenças*. O conceito de razão cultural, por sua vez, apesar de se prestar a construção de distinções – o que fica claro com aquelas que são produzidas pelo sistema de vestuário – não produz uma teoria das classes, mas antes apenas identifica um objeto com a profissão ou atividade de seu portador, sendo assim a desigualdade social não é tratada pelo antropólogo como um mecanismo de produção e reprodução do social, mas antes apenas como uma diferença inevitável nos usos simbólicos possíveis dos objetos da cultura.

O conflito entre os agentes, suas lutas de classificação contra a desclassificação, os choques distintivos de gosto e disposições são todos elementos ausentes ou parcialmente ausentes na obra de Marshall Sahlins e a hipótese para isso – além da ideia defendida acima da diferença entre a realidade do social e o princípio cultural – é o fato de que o conceito de distinção não existe sem o suporte sofisticado de outro conceito do sociólogo francês, o *habitus*.

O *habitus* ao se referir a uma variedade de disposições – modos de vida, objetos de consumo, estilos próprios, critérios de percepção e julgamento, *hexis* corporal, etc. – serve para marcar a distinção de forma muito mais complexa e heterogênea do que a razão cultural, que não é capaz de apreender todas essas características da ação cultural devido à insuficiência analítica do conceito. Ademais, essa extensividade do *habitus* permite à distinção, como foi dito acima, perceber a prática social em suas minúcias mais objetivas possíveis, vendo até mesmo em um tipo de movimento corpóreo o sinal de uma incorporação social específica adequada a posição do sujeito na sociedade.

Se afirmamos acima que uma das semelhanças entre os conceitos é a economia dos bens simbólicos que ambos podem mover, a distinção consegue fazer isso adicionando outra variável fundamental para as disputas nesse mercado do símbolo, que são os *capitais*. O *capital* como recurso que permite ao sujeito lucrar na economia simbólica e ganhar assim maior distinção é um aspecto que não está presente no conceito de razão cultural, as diferenças dos objetos para Sahlins não necessitam de uma moeda de troca, mas apenas da ação de um princípio simbólico formador, enquanto que para Bourdieu as desigualdades distintivas dependem dos recursos diferenciais que os agentes podem obter, sobretudo no sistema escolar e no sistema financeiro.

Todas essas diferenças entre os conceitos e as obras existem em sintonia com a arquitetura intelectual específica de nossos autores – de suas histórias pessoais dentro das ciências sociais – o que gera, necessariamente, divergências *de origem* entre a distinção e a razão cultural, ademais

*Cultura e Razão Prática* acaba por tornar-se uma defesa da simbolização cultural como princípio orientador da vida social, pode ser lida como um ensaio de Marshall Sahlins, enquanto que *A Distinção* é um estudo social que aplica a analítica sociológica de Pierre Bourdieu à realidade francesa.

Essa diferença de “gênero” se assim podemos afirmar entre as obras, produz o seguinte fato: o livro de Sahlins pode ser contrastado com um ensaio antagônico que defenda o contrário, dizendo que o princípio que dá origem a vida cultural e social é fundamentalmente material e não simbólico; já o livro de Bourdieu pode fomentar estudos empíricos que transportem a analítica distintiva do *habitus* para outras realidades sociais (confirmando ou negando a validade das conclusões do sociólogo para outras sociedades) ou repetir o estudo para a própria sociedade francesa sessenta anos depois, tentando encontrar continuidades ou diferenças.

Desse modo fica evidente que a aplicabilidade do conceito de distinção exige do investigador sociológico uma extensa pesquisa empírica capaz de apreender a multiplicidade diferencial das disposições incorporadas nos sujeitos e das consequências que a projeção delas tem no desenho da geografia social, tomando sempre o cuidado de conceber essa realidade estudada como um Todo em que os elementos se articulam entre si de modo que a origem e a consequência de todos eles – ou, sua produção e reprodução – agem e dependem simultaneamente da ação de todos sobre todos, numa via de mão dupla em que os objetos e as pessoas portadoras deles não podem existir separadamente, mas apenas coexistir. O conceito de razão cultural não precisa ir tão longe em sua aplicabilidade, basta a ele apreender a simbolização cultural específica que dá origem a um objeto (ou a uma classe de objetos) e descrevê-la como um comportamento *sui generis* do ser humano em suas tentativas de produzir a vida social a partir de sua especificidade antropológica como *Homo sapiens*, ou seja, a possibilidade de produzir cultura para além da natureza, ou modelar a natureza a partir de um princípio cultural orientador que dela não dependa.

Outra diferença entre os conceitos se dá na forma que eles julgam a cultura. A *razão cultural* de Sahlins é uma defesa da diversidade cultural e do relativismo cultural, no sentido de que cada povo constitui seus símbolos culturais próprios, fato este reforçado pela afirmação do antropólogo de que a vida ocidental, tida como técnica e pragmática, é apenas mais uma cultura entre outras. Não é intrínseco da razão cultural nenhuma disposição comparativa entre as culturas, nenhuma disputa entre elas, o que há é a desigualdade possível entre elas no tocante as formulações *sui generis* que cada qual possui. Por outro lado, o conceito de *distinção* comporta um julgamento hierárquico da cultura – ou antes é essa mesma cultura analisada por Bourdieu

que ao criar esquemas de disputa exige um conceito que os esclareça dentro desse sentido – ele tenta apreender os conflitos hierarquizantes que separam pessoas tidas como superiores (dominantes) e inferiores (dominados) dentro da constelação de objetos e atitudes que as caracterizam e as colocam dentro de uma ordem escalonada.

Não há espaço para uma análise relativista, o que há tanto impresso no conceito de distinção quanto na cognição dos agentes descritos por ela é uma clara noção da necessidade de se reproduzir a desigualdade, de ganhar posições superiores e desvencilhar-se o máximo possível do inferior. Além do que a própria constância da distinção necessita de um perpétuo movimento conflitivo, isolacionista e competitivo entre tendências contrárias consideradas legítimas ou ilegítimas. Se a *razão cultural* poderia apenas enxergar os símbolos típicos de uma cultura popular e uma cultura erudita – ou apenas apreendê-las segundo um esquema homogêneo de “cultura ocidental” - a distinção, por sua vez, enxerga esses símbolos como mutuamente excludentes e envolvidos em um conflito cultural que não cessa.

Portanto, podemos afirmar que Sahlins volta seu olhar para o *relativismo cultural*, enquanto Bourdieu enxerga o *conflito cultural*. Dessa forma, a distinção comporta uma teoria da dominação em que os bens e práticas culturais acompanhados de seus representantes legítimos impõem uma dominação simbólica dentro da hierarquia cultural que os produz e que é produzida pelas suas ações, o que significa dizer que o controle da qualidade da cultura, digamos, de sua erudição, é feita por aqueles considerados eruditos, restando aos populares (e a cultura popular) serem classificados de forma inferior e sem nunca poder assumir o controle político da classificação em si mesma. Na perspectiva Bourdiesiana a *legitimidade cultural* ou a autorização social de se tornar portador legítimo dos critérios de classificação é um componente faltante do conceito de razão cultural.

Passadas em revista essas divergências que são mais insuficiências de cada conceito, vamos agora verificar a complementaridade deles.

### 3.3. Coexistência dos Conceitos

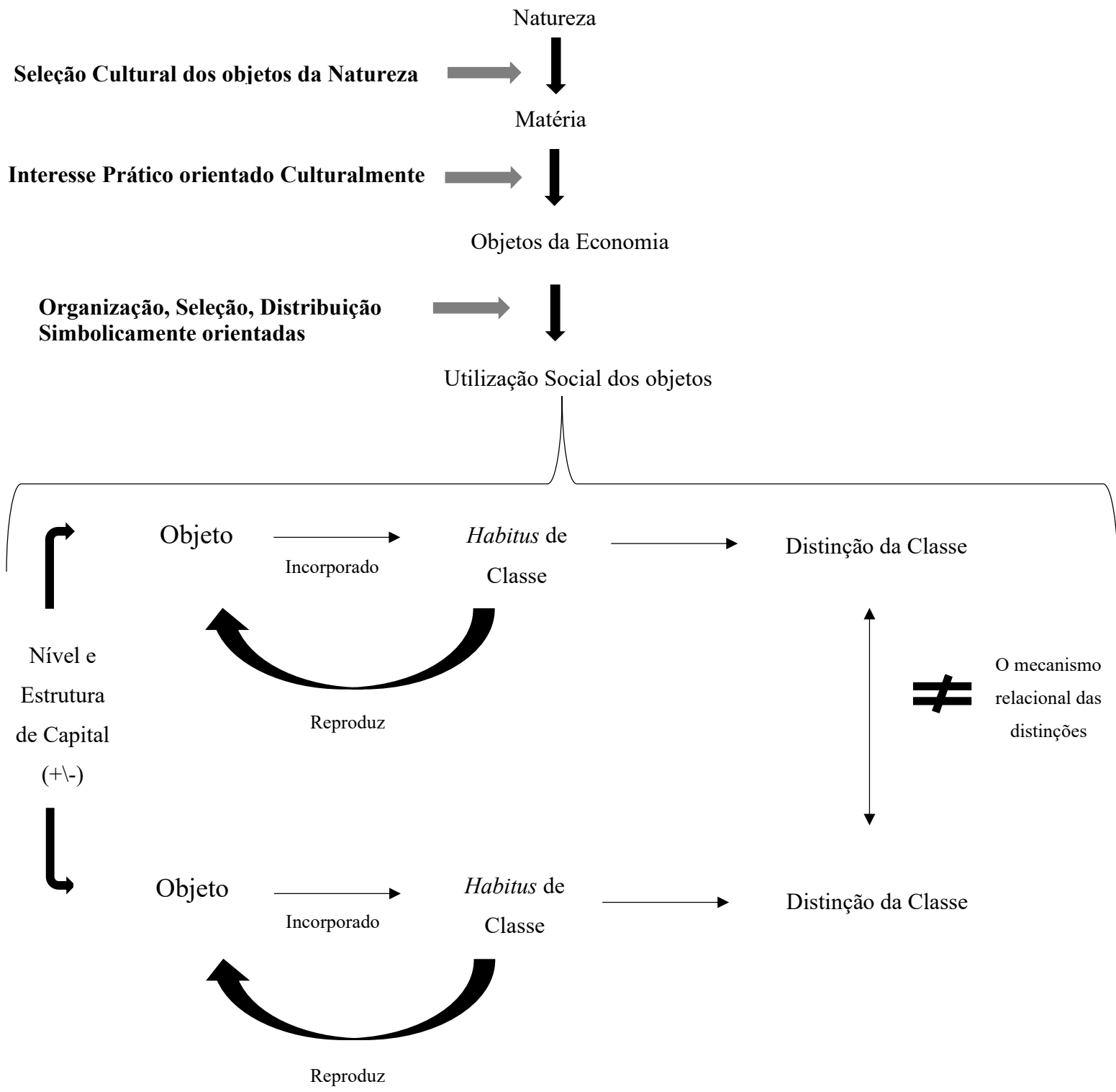
As semelhanças e divergências entre a *razão cultural* e a *distinção* não impedem que a análise dos conceitos se dê também na chave da complementaridade ou coexistência dos mesmos dentro de um único esforço analítico. Com isso quero afirmar que os conceitos podem ser utilizados de forma conjunta, em que a insuficiência de um sendo sanada pelo outro, gera um

fluxo de análise cultural abrangente que pode partir da natureza até chegar a sociedade ou, dito de outra maneira, da gênese do objeto cultural até sua utilização social objetiva.

Meu estudo dos conceitos ao longo desse trabalho permitiu chegar à conclusão de que a *razão cultural* se coloca em uma relação de anterioridade à *distinção*, no sentido de que se manifesta como um princípio que produz cultura a partir da natureza mais imediata até chegar na concepção dos objetos comuns da cultura. Contudo, a partir desse momento o esforço analítico do conceito se esgota - assim como a própria distinção não se presta a um esforço exaustivo em elaborar nenhum tipo de discussão antropológica sobre um princípio cultural genético -, cabendo a *distinção* descrever os movimentos sociais distintivos que caracterizam o uso objetivo dos objetos em relação às posições sociais ocupadas por sujeitos incorporados a estrutura de *habitus* e capitais.

Desse modo, a complementaridade dos conceitos se torna evidente e funcional na medida que podem operar como um instrumento analítico aplicável as mais variadas manifestações sociais e culturais, agora analisadas a partir de suas concepções mais distantes – aquelas que permitem a primeira impressão da cultura na seleção e modelação específica dos bens da natureza – até as mais imediatas ao convívio social cotidiano, aquelas que permitem aos objetos já culturalmente constituídos assumirem posições específicas na relação distintiva dos sujeitos com seus *habitus*.

Na próxima página apresento um esquema que unifica os conceitos, a partir de outro esquema já apresentado acima na página 33, onde descrevemos a manifestação da razão cultural. Agora adicionei a ele os movimentos típicos da absorção do objeto cultural no esquema distintivo que apreendemos das formulações de Bourdieu em *A Distinção*. O resultado é um fluxo explicativo para o abrangente entendimento da cultura.



Esquema 8 - A Coexistência dos Conceitos

Esse esquema analítico que unifica os conceitos é resultado de minhas apreensões das especificidades da *Razão Cultural* e da *Distinção*, é uma proposta de modelo intelectual que maximiza o alcance de ambas as conceituações nas investigações que podem ser empreendidas adiante em futuras pesquisas culturais. Dessa forma, o rastreamento de um objeto da cultura levará o pesquisador a um exaustivo questionamento sobre as origens e consequências dele, o que, portanto, exigirá um conhecimento amplo sobre as relações que o objeto possui com a natureza, o sistema produtivo, os significados e necessidades simbólicas, os usos pelos sujeitos e classes, os esquemas distintivos, as exigências de capitais, a reprodução das posições simbólicas, as produções do gosto, e assim adiante. Além do que o pesquisador precisará estabelecer um correto entendimento sobre a relação – nem sempre clara – entre utilidade e cultura, desmistificando a ideia que os dois conceitos atacam quanto a insuficiência do uso utilitário dos objetos e defendendo sua significação cultural como *motor* principal de sua existência social.

O esquema também possui insuficiências. Para agregar os conceitos precisamos utilizá-los dentro de uma referência semelhante e essa, por sua vez, se dá na busca do entendimento dos objetos culturais (ou sociais) e dificilmente das práticas sociais não objetificadas. A obra de Sahlins oferece exemplos de objetos (vestimentas e alimentos), enquanto que a obra de Bourdieu extrapola esse limite e apresenta uma série de práticas sociais (artísticas, musicais, políticas) que não podem – ou, pelo menos, não para satisfazer nosso intuito analítico – serem trabalhadas no nível imediato da materialidade exigida pelo conceito de *Razão Cultural*.

Pode-se objetar que a *razão cultural* de Sahlins é construída por seu autor para funcionar como um princípio cultural estruturador que não se reduz a materialidades culturalizadas, como é o caso da defesa que o antropólogo faz do parentesco como sendo um epifenômeno da cultura e não da natureza, ou seja, uma manifestação eminentemente simbólica. Contudo, nas partes finais do livro ao abordar a cultura norte-americana através da alimentação e da vestimenta dá o exemplo decisivo da ação simbólica ou cultural na organização da matéria, e por este motivo meu modelo de coexistência dos conceitos privilegia esta parte final em que a *razão cultural* cristaliza-se nos objetos materiais da vida social ocidental que busca dirigir.

Essa insuficiência se dá também do outro lado pela adição que o sociólogo faz de um componente cognitivo disposicional implicado no *habitus*, o que gera uma série de representações existentes nas “mentes” dos agentes, como, por exemplo, os gostos eruditos ou populares que levam uma classe e outra de pessoas gostarem ou desgostarem de tipos distintos de música – ou, pelo menos, de terem familiaridade com um tipo ou outro – ou ainda uma opinião política originada a partir do nível de capital. Meu esquema então obriga certa *materialidade* na

análise cultural que propõe, pois só assim podemos acomodar adequadamente os dois conceitos entre si. Se assim algo é perdido, algo também é adicionado, no que se refere a *distinção*, a busca pelo fundamento cultural das coisas materiais, e em relação à *razão cultural* o complexo mecanismo distintivo que incorpora as coisas materiais culturalizadas na reprodução das posições sociais e seus representantes.

#### 4. Conclusão

Ao iniciar esse trabalho, antevendo em minhas leituras iniciais de Sahlins e Bourdieu uma possível semelhança entre os conceitos de Razão Cultural e Distinção, esperava encontrar dois valiosos recursos analíticos da cultura e da sociedade, esperança essa justificada pelo alcance que esses autores e suas respectivas obras apresentavam ao captarem a constituição e diversidade dos objetos, práticas e agentes sociais. Ao longo das leituras e da escrita, começou a ficar evidente que os conceitos poderiam ser unificados, pois o esforço analítico de ambos se complementava, e assim o que começou como uma análise comparativa, termina agora com a sugestão de um instrumento de pesquisa cultural.

O otimismo da antecipação das semelhanças entre os conceitos foi um tanto reduzido pelo aparecimento inevitável de suas diferenças, contudo essas não geraram um antagonismo radical entre eles, mas antes parecia que os esforços intelectuais dos autores se complementavam, e por esse motivo mesmo defendendo a coexistência dos conceitos a partir da ideia de um princípio cultural em Sahlins e do empirismo desse princípio na sociedade de classes em Bourdieu. A trajetória dos autores na antropologia e na sociologia possibilitou que seus conceitos não deixassem nada de fora da consideração, que somados, fazem da cultura e da sociedade.

A crítica ao utilitarismo e da falsa consciência que enxerga a sociedade – seja ela “primitiva”, seja ela moderna – como a simples emanção de uma estrutura técnica e pragmática, é o centro da argumentação de nossos autores na defesa de seus conceitos, que buscam atacar justamente essa possibilidade absolutista da cultura como razão prática e nada mais. Ora, essa postura crítica leva os autores a defender o oposto, uma realidade cultural e simbólica capaz de produzir, organizar e reproduzir a vida social com todas as suas posições, objetos e práticas, e com os sujeitos incorporados a esses símbolos. Meu trabalho foi então um esforço para apreender qual a simbologia emitida por cada conceito e como ela estrutura a realidade.

Nesse esforço me deparei com uma série de práticas e objetos culturais e sociais que preenchem nossa própria vida – alimentos, vestes, gostos – mas que pela inconsciência raramente enxergamos como sendo a aplicação objetiva de uma estrutura simbólica que nos envolve e que é reproduzida por nós mesmos. A falsa consciência eminentemente prática das nossas escolhas deixa de ser suficiente e evidente, e agora podemos buscar as razões culturais de nossa vida mais pessoal, nosso estilo e nossa “natureza” tomados como sinais de independência individualista,



agora passam a ser sinais de uma interminável e complexa construção social de Si e dos outros. Nossas atitudes pessoais agora são também sociais.

Minha pesquisa também teve que lidar com a desigualdade cultural e social evocada pelos conceitos e, sobretudo com Bourdieu, entendi que a produção da cultura envolve um antagonismo e uma disputa, os indivíduos e as distinções estão todos colocados em uma hierarquia na qual se definem em oposição. Se o caráter diferencial da *razão cultural* de Sahlins era uma consequência da multiplicidade dos bens culturais, esse mesmo caráter em Bourdieu ganhou o contorno de uma teoria das classes e de uma luta de classes.

Ao final desse trabalho, chego ao ponto de produzir um modelo analítico para futuras pesquisas na cultura e sociedade. Esse modelo, por sua vez, ao ser o produto da unificação da *razão cultural* e da *distinção*, opera como uma síntese das necessidades de pesquisa que envolvem as especificidades analíticas dos conceitos. Em primeiro lugar, a análise inicia-se já no primeiro momento da produção humana sobre os objetos da natureza, a *seleção cultural* da natureza movida por desejos simbólicos; depois continua a percorrer as justificativas culturais para a criação e disposição de um produto na economia dos bens; e por último, o modelo se presta a desvelar os usos simbólicos desses bens dentro de um esquema distintivo de classe, incorporando a esse uso os símbolos de uma luta de classes que, por sua vez, fazem uma apreensão *sui generis* dos produtos utilizando-os para justificar legitimidades e deslegitimidades.

Esse esforço analítico trazido pelo modelo de coexistência dos conceitos percorre, então, as produtividades simbólicas impostas a matéria, ele opera como um rastreador dos símbolos impressos na origem e destino dos objetos da economia. Partindo da natureza mais imediata, ele adiciona à *distinção* aquilo que lhe falta: a extração cultural do território natural; por sua vez, chegando a sociedade de classes distintas e distintivas, ele acrescenta à *razão cultural* algo ausente: os movimentos dos produtos culturalmente constituídos dentro de uma luta concorrencial entre as classes.

Essa criatividade do modelo de análise é justificada, em primeiro lugar, pela insuficiência que aponta nos conceitos isolados de Sahlins e Bourdieu, mostrando como os estudos de cultura – e, especialmente, dos objetos culturais – não podem ficar restritos a origem simbólica dos produtos ou ao seu uso social mais imediato, é preciso unificar origem e destino de todos eles. Em segundo lugar, o modelo aponta para a necessidade de se almejar sempre a superação dos meros “estudos de classe e consumo” ou “estudos comportamentais” – o que se aproxima do conceito de *distinção* em alguma medida – bem como os estudos de simbolização ou investigações sobre razões constitutivas abstratas, o que se vincula mais ao conceito de *razão*

*cultural*. Meu trabalho aponta – assim como o próprio modelo – para a necessidade de complementaridade que existe entre esses tipos de estudos que, podem maximizar seus alcances, se investirem na proposta analítica que desenvolvi.

Os estudos de consumo, ao se reduzirem a etapa final, que é o uso do produto constituído pelos consumidores, não oferece explicações sobre a origem simbólica dele desde sua concepção a partir da natureza, ademais, essas análises, nem sempre feitas dentro do território das ciências sociais, carecem de investigações sociológicas mais profundas, por vezes permanecendo apenas na superfície publicitária. Por sua vez, os estudos do símbolo podem se esquecer da importante operação dele na sociedade, de sua apreensão real pelos consumidores no cotidiano, não conseguindo reduzir a quase “entidade metafísica” do simbólico a uma experiência prática observável.

O modelo de análise proposto unifica as disposições analíticas típicas desses estudos, permitindo a construção de uma ligação de mão dupla: Aquela que conecta o símbolo e a razão simbólica ao comportamento social observável e aquela que consegue remontar a materialidade do objeto e seu uso social imediato aos símbolos que dão origem a esse movimento. O comportamento dos consumidores e as razões dos objetos consumidos, ambos simbolicamente orientados, aparecem no mesmo ato de análise defendido pelo modelo analítico e, nesse esforço de maior alcance, os estudos de economistas, publicitários e outros analistas do consumo podem ganhar uma consistência de pesquisa mais profunda, além de permitir um intercâmbio entre as formas de pensamento sociológico-antropológico e as formas de pensamento e pesquisa que habitam outros territórios intelectuais localizados para além das ciências sociais.

O modelo analítico, ao lidar com as razões abstratas da seleção da natureza, com as razões simbólicas da constituição dos objetos da economia e com os símbolos distintivos das classes que são construídos e se constroem pelo uso e posses específicas que estas fazem dos produtos, consegue gerar uma contribuição intelectual abrangente. Ademais, todas essas possibilidades operam na não abstração da materialidade pelo pesquisador interessado, em outras palavras, a análise, ao desvelar os símbolos, não se esquece que essa trajetória constitutiva é também material, fato este reforçado pelas próprias categorias analíticas postas no modelo: natureza, matéria, objeto.

Diante de toda a minha busca, de minhas formulações e, especialmente, do modelo analítico final, esse trabalho se revelou ser um exercício intelectual e uma proposta de um instrumental para futuras pesquisas. É claro que esse exercício está aberto a críticas, subtrações e adições, também é cristalino o fato de que tantos outros modelos de coexistência dos conceitos

– bem como de cada um deles em separado – pode ser produzido e o meu configura apenas como um deles. Contudo, o resultado encontrado provavelmente dará ao pesquisador aquela noção defendida por Sahlins de que a vida ocidental é, ela mesma, uma cultura do começo ao fim, seja porque houve uma seleção simbólica da natureza, seja porque o uso e apropriação social dos objetos culturais demandem outros tantos esquemas simbólicos de classe.

Portanto, chegando nesse ponto, estou satisfeito com o cumprimento dos objetivos do trabalho e com os resultados encontrados, bem como com a possibilidade aventada para futuras pesquisas que levem em conta o modelo analítico. O estudo dos conceitos de razão cultural e distinção, a análise comparativa entre eles, e sua coexistência analítica, me premiou com uma jornada intelectualmente importante pelo território da sociologia da cultura e da antropologia cultural, da qual saio grato e confiante.

## 5. Referências Bibliográficas

- ARDENER, E (org.). **Antropologia social y lenguaje**. Tradução: César Tomás Aira. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1976.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- BOAS, F. **Antropologia Cultural**. Tradução: Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BOURDIEU, P. **A Distinção: crítica social do julgamento**. Tradução: Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2011. 560 p.
- BOURDIEU, P. **Coisas ditas**. Tradução: Cássia R. da Silveira; Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004. 234 p.
- BONNEWITZ, P. **Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu**. Tradução: Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- CATANI, A. M (org.). **Vocabulário Bourdieu**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- DURKHEIM, É. **Sociologia e Filosofia**. Tradução: J. M. de Toledo Camargo. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1970.
- DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. Tradução: Paulo Neves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).
- DURKHEIM, É. **Da divisão do trabalho social**. Tradução: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).
- DURKHEIM, É. **As formas elementares de vida religiosa**. Tradução: Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 1989. (Coleção Sociologia e Religião).
- DURKHEIM, É. **Sociologia e Filosofia**. Tradução: Marcia Consolim. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- DOSSE, F. **A história**. Tradução: Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003. (Coleção História).
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. (Coleção Antropologia Social).
- FORTES, M. **The Dynamics of Clanship among the Tallensi**. London: Oxford University Press, 1969.
- FORTES, M. **The Web of Kinship among the Tallensi**. London: Oxford University Press, 1967.
- GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. **Novos estudos CEBRAP**, p. 195-211, 2011.

- HALLIDAY, M. A. K.; HASAN, R. **Language, context and text: aspects of language in a social-semiotic perspective.** Oxford: Oxford University Press, 1989.
- JENKINS, R. **Pierre Bourdieu (key Sociologists).** New York: Routledge, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem.** Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas :Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco.** Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MARX, K. **A ideologia alemã.** Tradução: Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política.** Tradução: Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. **Grundrisse.** Tradução: Mario Duayer; Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K; ENGELS, F. **Manifesto comunista.** Tradução: Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MORGAN, L. **A Sociedade Antiga.** São Paulo: Zahar, 2014.
- MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura.** Tradução: José Auto. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- PIAGET, J. **O estruturalismo.** Tradução: Moacir Renato de Amorim. 3. ed. São Paulo: Difel, 1979.
- REALE, G. **Introdução a Aristóteles.** Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- SAHLINS, M. **Culture and practical reason.** Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- SAHLINS, M. **Cultura e razão prática.** Tradução: Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- WHITE, L. A. **The evolution of culture: the development of civilization to the fall of Rome.** California: Left Coast Press, 2007.

