



A CULTURA É AUTÔNOMA OU SERVE ÀS ELITES?

Um olhar sobre as abordagens sociológicas de Jeffrey Alexander e Pierre Bourdieu

Arthur Coelho Bezerra*

Resumo A proposta deste artigo é analisar comparativamente as abordagens sociológicas de Pierre Bourdieu e Jeffrey Alexander, no campo da cultura, com destaque para a crítica de Alexander ao programa de Bourdieu. Considera-se que a contraposição das ideias desses dois autores pode ser bastante útil para representar duas correntes distintas presentes nas ciências sociais: de um lado, aquela que enxerga uma submissão dos bens e das práticas culturais aos interesses das classes economicamente favorecidas; do outro, a que proclama a autonomia da cultura, cuja dimensão não poderia ser reduzida à estrutura social externa.

Palavras-chave Sociologia da cultura; antropologia cultural; estruturalismo.

IS CULTURE AUTONOMOUS OR DOES IT SERVE THE ELITES? AN OVERSIGHT OF JEFFREY ALEXANDER AND PIERRE BOURDIEU'S SOCIOLOGICAL APPROACHES

Abstract *The aim of this paper is to analyze the sociological approaches of Pierre Bourdieu and Jeffrey Alexander in culture, highlighting Alexander's overview of Bourdieu's program. We believe that the opposition of the ideas of these two authors can be very useful to represent two distinct approaches present in the social sciences: on the one hand, the one that sees a submission of cultural practices and goods to the interests of the elites; on the other, the one which proclaims the autonomy of culture, which size could not be reduced to the external social structure.*

Keywords *Sociology of culture; cultural anthropology; structuralism.*

* Mestre em Sociologia pelo IUPERJ. Atualmente, é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFRJ), professor do Departamento de Ciências Sociais (Dcso/UFRJ) e pesquisador do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (NECVU/UFRJ) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

INTRODUÇÃO

A autonomia da cultura nas sociedades contemporâneas é um tema que desperta opiniões antagônicas entre os estudiosos das ciências sociais. De um lado, há os que apontam a submissão de bens e práticas culturais aos interesses das classes economicamente favorecidas, revelando como a cultura pode ser acionada para garantir a perpetuação do poder dos estratos dominantes. Outros estudiosos, no entanto, defendem que a cultura possui um caráter autônomo, cuja dimensão não pode ser reduzida à estrutura social externa.

O que este artigo propõe é analisar comparativamente essas duas linhas teóricas divergentes, tomando como base os programas de dois autores que incorporam a dicotomia supracitada: Pierre Bourdieu, sociólogo francês identificado com um estruturalismo de caráter construtivista, e o americano Jeffrey Alexander, sociólogo de tradição durkheimiana e defensor de uma visão hermenêutica para o campo da cultura. Entre os trabalhos pesquisados, destaca-se o artigo de Alexander (1995), em que o autor desenvolve uma visão crítica do programa bourdieusiano.

CULTURA E DOMINAÇÃO EM BOURDIEU

Pierre Bourdieu iniciou seus estudos teóricos na esteira da corrente estruturalista, que ganhou corpo na França por meio da figura de Claude Lévi-Strauss. No final dos anos 1950, a antropologia estrutural de Lévi-Strauss trouxe à luz uma linguagem, uma lógica e uma coerência sofisticadas e complexas, que dotavam de razão tanto aspectos culturais quanto práticas sociais dos povos ditos primitivos – antes enxergadas como aparentemente incoerentes e sem sentido.

Valendo-se da proposta metodológica estruturalista de Lévi-Strauss, Bourdieu estudou a cultura e os rituais dos povos *kabylas* na Argélia, descobrindo uma ordenação lógica das coisas e das práticas – com base em oposições e homologias perfeitamente coerentes – que considerou “quase miraculosa”, já que produzida sem nenhuma intenção ordenadora consciente.

Ao ampliar seu campo de análise, no entanto, a tarefa de estabelecer relações precisas e coerentes de homologia ou oposição entre todos os elementos conhecidos da cultura *kabyla* se mostrou impossível de ser realizada, em razão das inúmeras incoerências e contradições inclassificáveis e irreduzíveis a qualquer tentativa de formalização, que desautorizavam a convicção em uma única lógica subjacente às práticas sociais e aos produtos simbólicos de uma mesma sociedade.

Com isso, Bourdieu abandonou a esperança de construir, com os elementos reais da prática social, sistemas rigidamente lógicos e passou a enxergar o método estrutural como “um momento da análise, como a ‘reconstrução objetivista’ pela qual se deve passar para atingir interpretações ‘mais completas’ e ‘mais complexas’ dos processos sociais” (GARCÍA CANCLINI, 2004, p. 70).

Para chegar a essa concepção mais abrangente, o autor incorporou à sua teoria duas ideias centrais na teoria marxista: 1) a sociedade está estruturada em classes sociais; 2) as relações entre classes são relações de luta. E essa nova orientação teórica fez com que Bourdieu passasse a questionar as teses antropológicas subjacentes às convicções de Lévi-Strauss e dos seguidores do estruturalismo, formulando críticas que originariam sua “teoria da prática”.

Em Bourdieu, o espaço social é descrito como um “campo de forças”, ou seja, “um conjunto de relações de força objetivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irreduzíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às *interações* diretas entre os agentes” (BOURDIEU, 2004, p. 134). E esses agentes são definidos por suas *posições relativas* no espaço social, considerando o volume de capital econômico, cultural e social agregado nos diversos campos nos quais os indivíduos se fazem presentes.

A expressão bourdieusiana “capital cultural” assume o significado de poder e dominação, definindo o espaço social a partir das relações que se efetivam entre tais posições – e não entre os agentes. Para o autor, o conhecimento da posição ocupada nesse espaço comporta uma informação que considera não apenas as propriedades intrínsecas (condição), mas também as propriedades *relacionais* (posição) dos agentes (BOURDIEU, 2004, p. 136).

Por meio dessa visão, nota-se que o espaço social tem sua dinâmica definida pela proposição do conceito de “campo”, que está diretamente relacionado à posição que grupos de agentes ocupam de acordo com a composição de capital que venham a acumular.

Espaço estruturado de posições passíveis de análise, o campo de Bourdieu independe dos agentes que o ocupam. Sua forma é guiada por um estado de relação de forças entre agentes e instituições, debruçados sobre a distribuição do capital específico, que, acumulado no curso das lutas anteriores, orienta as estratégias ulteriores.

O campo constitui uma parte do espaço social que, a despeito de tal inserção, é regido por leis próprias, autônomas umas em relação às outras. O campo acadêmico, por exemplo, possui regras próprias, as quais não guardam qualquer relação

com o campo esportivo – além, é claro, da convicção bourdieusiana de que *sempre haverá disputas por poder e legitimidade em qualquer campo*.

Segundo o autor, o arranjo dentro de um campo é invariavelmente esquadreado a partir das diferentes regiões específicas que se relacionam com as posições ocupadas pelos agentes, estruturando, assim, um sistema de forças que opera com base nas relações de dominação e conflito, em um processo de constante atualização.

É relevante lembrar que, na concepção de Bourdieu, tais relações de dominação e conflito devem necessariamente obedecer às regras específicas que são determinadas em cada campo. Assim, estando a ação dos agentes condicionada e delimitada pelas normas relativas à posição que ocupam no campo, ocorre uma legitimação da disputa pela observância de tais regras – que, por sua vez, também estendem legitimidade ao próprio campo.

Ainda que Bourdieu perceba uma interação entre campo e agentes, as ações estratégicas destes se mostram sempre definidas, em última instância, pelo conjunto de regras inscritas em determinado campo. Não obstante, embora a perspectiva estratégica dos agentes se revele voltada para o acúmulo de um capital específico no curso de disputas anteriores, Bourdieu não a interpreta como um cálculo friamente orientado para a maximização do ganho, mas sim como uma relação inconsciente entre um campo e um *habitus*.

O CONCEITO DE *HABITUS*

Procurando resolver o problema teórico da determinação estrutural e da escolha do indivíduo, Bourdieu tenta compreender a articulação entre o individual e o coletivo, a partir do conceito de *habitus*, o qual o leva a considerar a proposta de que, se, por um lado, existe para o indivíduo a possibilidade de escolha, por outro, essa possibilidade não se efetiva pelo livre-arbítrio do homem.

Sendo forjado por meio de relações sociais exteriores, independentes das vontades individuais, o *habitus* possuiria uma dimensão inconsciente para os sujeitos, uma vez que estes não detêm a significação da pluralidade de seus comportamentos, nem dos princípios que estão na gênese da produção de seus esquemas de pensamentos, de suas percepções e ações.

De acordo com o autor, o raciocínio seria mesmo desnecessário nesse contexto, partindo da própria estratégia prática do *habitus* para se orientar e se situar de maneira racional no espaço.

Enquanto o campo está relacionado à forma de estruturação do espaço social, o *habitus* é o conceito que diz algo concreto e dinâmico sobre os agentes sociais e seus respectivos enquadramentos no sistema de posições sociais, uma vez que representa o esquema de percepção e de ação de cada indivíduo, adquirido e formado pela história social de cada um deles e resultante de um longo processo de aprendizagem formal e informal.

O que Bourdieu define como *habitus*, portanto, é o princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação de tais práticas.

Além de funcionar como estrutura estruturante, organizando as práticas e sua percepção, o *habitus* seria também estrutura estruturada, uma vez que nele se encontra refletida toda a estrutura da sociedade que influenciará a percepção dos agentes acerca do mundo social – sempre a partir de sua posição nessa estrutura.

Dessa forma, ao estender o conceito de *habitus* à dinâmica de classes, o autor procura destacar que a socialização dos agentes é operada de acordo com o *habitus* inerente à posição ocupada por eles dentro do espaço social. É nesse aspecto que o *habitus* reflete a classe do indivíduo e sua posição, como uma afirmação inconsciente de sua origem social. Tal conceito permite que se pense a socialização do homem como um processo que se funda no aprendizado do funcionamento das relações sociais, constituído pela assimilação de normas e valores.

GOSTOS DE CLASSE

De acordo com Bourdieu, o “gosto” se encontra posicionado na origem do mecanismo de ajuste dos agentes a seus respectivos *habitus*, que transforma práticas objetivamente classificadas em práticas classificadoras, ou seja, em expressão simbólica da posição de classe.

Assim, longe de representar a subjetividade individual, para Bourdieu o gosto é uma espécie de “objetivação interiorizada” que está invariavelmente condicionada à trajetória social do indivíduo, sendo também, dessa maneira, “a fórmula generativa que está no princípio do estilo de vida” (BOURDIEU, 1983, p. 83-85).

Na *sociologia do gosto* bourdieusiana, encontra-se a existência de um “senso de homologia” entre bens culturais e grupos sociais. Segundo o autor, é esse senso que permite ao indivíduo desenvolver, no âmbito de um repertório de bens culturais, uma identificação com aqueles que estão “objetivamente adequados à sua posição e ajustados entre si por estarem situados em posições sumariamente equivalentes a seus respectivos espaços” (BOURDIEU, 2007, p. 217).

Para assegurar a reprodução social dos gostos de classe e, dessa forma, perpetuar a condição dominante das classes economicamente superiores, Bourdieu destaca a fundamental contribuição do sistema escolar, que “torna possível o domínio simbólico (mais ou menos adequado) dos princípios práticos do gosto [...]” (BOURDIEU, 1983, p. 99).

Segundo o autor, tanto a escola quanto a família são “investidas do poder delegado de impor um arbitrário cultural”, na medida em que se propõem a “impor uma aprendizagem ao fim da qual tais obras poderão surgir como intrinsecamente, ou melhor, como naturalmente dignas de serem admiradas ou degustadas” (BOURDIEU, 2005, p. 272). Assim, percebe-se como o consumo da obra de arte pode assumir a função de distinção, com o generoso auxílio de uma escola que “cria a necessidade cultural e, ao mesmo tempo, oferece os meios para satisfazê-la” (BOURDIEU; DARBEL, 2003, p. 69).

Ao duplicar as diferenças puramente econômicas pelas diferenças criadas pela mera posse de bens simbólicos como por exemplo as obras de arte ou as distinções simbólicas na maneira de usar tais bens, as classes privilegiadas podem realizar o sonho [...] de um novo mandarinato capaz de reconciliar, à maneira da antiga aristocracia, o poder temporal e a grandeza espiritual ou a elegância mundana (BOURDIEU, 2005, p. 281).

O processo de conhecimento e “familiarização” dos conteúdos culturais, perpetrado por meio do conjunto das “aprendizagens insensíveis que acompanham o convívio prolongado com as obras de arte”, produz “não somente a interiorização inconsciente das regras de produção das obras, mas também o sentimento de familiaridade derivado do esquecimento do trabalho de familiarização”. Isso faz com que “homens cultivados” sejam “levados a considerar como natural, isto é, espontânea e fundada na natureza, uma maneira de perceber que não passa de uma dentre muitas outras (...)” (BOURDIEU, 2005, p. 290).

No entendimento do autor, “os indivíduos têm dificuldades para pensar em outras diferenças além daquelas que o sistema de classificação disponível lhes permite pensar” (BOURDIEU, 2005, p. 285; BOURDIEU; DARBEL, 2003, p. 75).

Nesse jogo da cultura em que objetividades interiorizadas – como os gostos de classe – ganham uma roupagem pseudosubjetiva, as lutas simbólicas entre as classes ficam “destinadas a assumir a forma de lutas de concorrência que contribuem para a reprodução das distâncias encontradas no próprio princípio da corrida”

(BOURDIEU, 2007, p. 234). Ou, dito de outra forma, “a própria luta produz, assim, os efeitos propícios a dissimular a própria existência da luta” (BOURDIEU, 2007, p. 234).

O que há de mais engenhoso no mecanismo descrito por Bourdieu é a introdução da questão do interesse e do desinteresse, ou, em outras palavras, da cumplicidade entre os que entram no jogo e aprendem a jogar usando as regras intrínsecas do jogo, entre as quais a questão da utilidade da cultura só é colocada na medida em que bens culturais são fetichizados ao assumirem o papel de artefatos sociais.

Longe, portanto, de serem uma expressão subjetiva de individualidades irreduzíveis, “todas as escolhas produzidas encontram-se, assim, automaticamente associadas a uma posição distinta, portanto, afetadas por um valor distintivo” (BOURDIEU, 2007, p. 231). Como o *habitus* possui uma dimensão inconsciente, isso ocorre independentemente de haver ou não uma intenção de distinção – que, comumente, ocorre em uma tentativa do agente de distinguir-se do grupo imediatamente inferior (ou supostamente considerado como tal) e a identificar-se com o grupo da posição imediatamente superior, assim reconhecido como “detentor do estilo de vida legítimo” (BOURDIEU, 2007, p. 231).

Vestuários, pronúncias, posturas, formas de andar, maneiras, enfim, todos os sistemas de sinais portados e acionados pelos agentes balizam o que Bourdieu denomina “afinidades eletivas”, acionadas na “decifração inconsciente de traços expressivos em que cada um só adquire sentido e valor no interior do sistema de suas variações segundo as classes” (BOURDIEU, 2007, p. 225).

O princípio das afinidades eletivas é a identificação do *habitus* pelo *habitus*, quando os agentes se reconhecem em determinada prática “ao mesmo tempo que reconhecem também todos aqueles que se reconhecem aí, ou seja, seus semelhantes” (BOURDIEU, 2007, p. 210).

Bourdieu conclui, então, que “a cultura que une é também a cultura que separa”: a cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante, assegurando uma comunicação e identificação de seus agentes com determinado sistema de valores; porém, ela o faz por meio do estabelecimento de distinções em relação às outras classes que, uma vez legitimadas, compelem todas as outras culturas a “definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante” (BOURDIEU, 2004, p. 11)¹.

1 Ao falar de cultura legítima, Bourdieu (2005, p. 271) quer chamar a atenção para o fato de que “a dominação da cultura dominante é tanto maior e mais completa quanto menos ela se manifesta enquanto tal, condição para que consiga obter o reconhecimento de sua legitimidade, reconhecimento implícito no desconhecimento de sua verdade objetiva”.

A descrição dos conceitos de *habitus* e campo em Bourdieu – bem como sua análise sobre o gosto – autoriza a concluir que, nas sociedades modernas, a cultura está longe de desfrutar de qualquer autonomia. Ao contrário, revela-se submetida aos interesses de uma classe que, ao ter seu comportamento legitimado por instâncias como a escola e a família, acaba por perpetuar e mesmo naturalizar sua dominação simbólica.

A AUTONOMIA DA CULTURA EM ALEXANDER

Sob um ponto de vista distinto daquele encontrado em Bourdieu, o sociólogo americano Jeffrey Alexander descobriu, na sociologia da religião de Durkheim, um interesse analítico pelo tema das representações coletivas. Preocupado em trazer para a sociologia o estudo das dinâmicas internas dos rituais e sistemas simbólicos, Alexander procurou enxergar a cultura não como um instrumento de dominação, mas sim como um campo autônomo que ocupa um lugar privilegiado na construção da realidade social (LIMA NETO, 2007).

Nas últimas décadas, Alexander vem empreendendo esforços para desconstruir o que ele denomina “programas fracos” da sociologia da cultura, que, entre outras coisas, submetem as práticas culturais a relações de disputa de poder.

A própria diferença que o autor estabelece entre “sociologia cultural” e “sociologia da cultura” é emblemática: enquanto esta é entendida como uma variável dependente, confinada a participar da reprodução das relações sociais, a “sociologia cultural” – caminho escolhido por Alexander – seria aquela que enseja o caráter independente da cultura, reconhecendo sua autonomia.

Acreditar na possibilidade de uma sociologia cultural é subscrever à ideia de que toda a ação, independentemente de seu caráter instrumental, reflexivo ou coercitivo, materializa-se em um horizonte de emoção e significado, ou seja, possui um entorno interno que não pode ser reduzido à sua dimensão externa.

Sob esse aspecto, ignorar a dimensão cultural – que, segundo o autor, está presente em todo e qualquer subsistema sociológico – significaria inviabilizar a realização de trabalhos conclusivos relativos aos âmbitos da ação e aos âmbitos institucionais (ALEXANDER, 2001, p. 31).

O “PROGRAMA FORTE” DE ALEXANDER

A proposta de um “programa forte” para a sociologia cultural traduz a tentativa de Alexander de tratar a cultura em seus próprios termos, emancipando-a

da estrutura social. Inicialmente pensado por David Bloor para a sociologia do conhecimento, o conceito de “programa forte” postula que ideias científicas não são propriamente espelhos da natureza, mas sim reflexos de processos coletivos e sociais de produção de sentido; são, portanto, tanto convenções como invenções (ALEXANDER; SMITH, 2002, p. 137). Nessa linha de análise, entender a ciência não como resultado de ações e procedimentos objetivos, mas sim como um conjunto de representações coletivas implica separar o conteúdo cognitivo das determinações naturais.

Trazendo as ideias de um programa forte para o bojo da sociologia cultural, Alexander defende que a noção de cultura deve ser analiticamente separada da noção de estrutura social, o que prevê uma autonomia da dimensão cultural. Para o autor, é somente por meio de um programa forte que se pode explicitar o importante papel que a cultura possui na formação da vida social.

Na agenda da sociologia cultural, reconhecer a autonomia da cultura é o primeiro movimento em direção a um programa forte. Uma vez reconhecida essa autonomia, existem três passos fundamentais – de ordem metodológica – que também precisam ser seguidos, a saber:

- 1º passo: reconstruir densa e hermeneuticamente os textos sociais (códigos, narrativas e símbolos);
- 2º passo: vislumbrar a interação da dimensão cultural com outras forças sociais;
- 3º passo: desvendar como a cultura interfere no que realmente acontece.

O compromisso com uma rica e persuasiva reconstrução hermenêutica dos textos sociais se assemelha às “descrições densas” empreendidas por Clifford Geertz, na década de 1970, acerca dos códigos, das narrativas e dos símbolos que desenham as redes de significados sociais. Ao empenhar-se na realização de um trabalho metódico de descrição de costumes e hábitos tribais, Geertz apresentou a cultura como um texto rico e complexo que exerce influência na vida social, guiando a ação dos indivíduos.

Metodologicamente, a realização de uma descrição densa demanda que se coloquem entre parênteses as relações sociais não simbólicas, de forma a permitir a reconstrução dos textos culturais puros e o mapeamento das estruturas culturais presentes na vida social.

Segundo Alexander, esse processo tende a evitar as descrições superficiais que se limitam a captar os significados culturais a partir da configuração social –

expediente que o autor relaciona ao “programa fraco” que caracteriza os estudos de sociologia da cultura.

Em que pese o empenho de Alexander em posicionar a explicação dos significados culturais no centro da agenda intelectual, reforçando, assim, o caráter autônomo da cultura, tal operação não pode carecer de maior entendimento das estruturas sociais e das dinâmicas institucionais.

Conforme o próprio Alexander explica, Geertz sempre se mostrou relutante em conectar sua análise interpretativa a qualquer tipo de teoria geral, acreditando que a descrição densa de textos culturais poderia substituir um trabalho de construção teórica.

Alexander, no entanto, crê ser necessário entender a cultura não somente como um texto – como Geertz faria –, mas sim como um texto permeado por símbolos e signos que se relacionam uns com os outros². Nesse aspecto, a manobra de “substituir a tribo pelo texto enquanto objeto de análise” traria certa vulnerabilidade ao trabalho de Geertz, dificultando a própria distinção entre antropologia, literatura e até anotações de viagem (ALEXANDER; SMITH, 2002, p. 144).

É por isso que, após a realização da mencionada “descrição densa”, seria necessário que o pesquisador voltasse seu olhar para a estrutura societária presente em seu entorno, visando à interação da dimensão cultural com outras forças sociais. Essa operação representa o segundo passo da agenda de um programa forte.

Por fim, o terceiro passo seria identificar mecanismos concretos por meio dos quais a cultura opera, procurando desvendar as formas como a cultura interfere no que realmente acontece – objetivo que, segundo os autores, não chega a ser alcançado pelo programa fraco da sociologia da cultura. O cumprimento desses três passos representa, para Alexander, o único caminho confiável para alçar a análise cultural ao *status* de ciência social.

OS PROGRAMAS CONSIDERADOS “FRACOS”

Ao avaliar o “estado da arte” dos estudos sociais contemporâneos, Alexander conclui que diversos programas fracos circunscritos à sociologia da cultura ainda exercem grande influência no contexto norte-americano – principalmente no tocante aos estudos de produção, consumo e distribuição cultural que são focados

2 Nesse ponto, Durkheim e Mauss são lembrados por enxergarem a cultura como uma classificação sistêmica formada por oposições binárias – o que mais tarde se tornaria um argumento muito utilizado por diversos estudiosos para proclamar a autonomia das formas culturais (ALEXANDER; SMITH, 2002, p. 146).

nos contextos organizacionais e institucionais, em detrimento dos próprios conteúdos e significados dos repertórios dessas práticas.

Segundo Alexander e Smith (2002, p. 143-144):

A investigação sociológica continua dominada por programas fracos caracterizados por uma combinação de inadequação hermenêutica, ambivalência sobre a autonomia cultural e por mecanismos abstratos, pobremente especificados, para fundamentar a cultura em processos sociais concretos.

A partir da agenda de atuação metodológica descrita, Alexander analisou criticamente o trabalho de autores que tangenciaram um programa de sociologia cultural, mas que, pela ausência de algum dos três passos fundamentais supracitados, não conseguiram estabelecer um programa forte.

Talcott Parsons, por exemplo, é valorizado por atrelar o funcionamento coerente de uma sociedade ao posicionamento central dos valores nas ações e instituições dessa sociedade. Todavia, os escritos de Parsons não esclarecem que valores são esses e tampouco demonstram um empenho em engendrar uma reconstrução hermenêutica dos textos sociais.

O resultado, segundo Alexander, é um entendimento do caráter autônomo da cultura, o qual permanece restrito ao âmbito analítico, não se reproduzindo no mundo social e acabando por amarrar a cultura à lógica funcionalista do ambiente social.

Já a teoria estruturalista dos sistemas de signos de Lévi-Strauss, caracterizada por um forte caráter descritivo, é valorizada por apresentar os códigos e significados como arbitrários e gerados dentro do sistema de signos – desfrutando, portanto, de certa autonomia em relação a determinações sociais. Entretanto, embora tenha insistido na textualidade das instituições e na natureza discursiva da ação humana, provendo recursos hermenêuticos e teóricos para o estabelecimento da autonomia da cultura, Lévi-Strauss e seu modelo estruturalista também são criticados por Alexander pela ausência de espaço para a ação humana e as dinâmicas causais.

O *Centre for Contemporary Cultural Studies* – conhecido como a Escola de Birmingham – também não escapa das críticas de Alexander. A principal característica dos estudos culturais dessa Escola é o entendimento gramsciano do papel central da hegemonia nas relações sociais. Essa compreensão, que traz em seu bojo ideias relacionadas à dominação de classe, resulta em uma vinculação imediata de formas culturais como manifestação de hegemonia ou, em alguns casos, de resistência – como no caso das expressões contraculturais.

Para Alexander, embora alguns estudos inscritos nessa tradição se aproximem de um programa forte, em razão de uma habilidade na recriação de textos sociais e significados vividos – como no estudo de Stuart Hall sobre delinquência, na Inglaterra dos anos 1960 –, seus autores, não raro, caem no mesmo erro parsoniano de evocar influências abstratas para explicar ações sociais empíricas.

Embora as críticas de Alexander sejam direcionadas aos mais distintos modelos teóricos³, cada qual por sua razão específica, nenhum autor mereceu tanta atenção quanto Pierre Bourdieu – conforme será tratado a seguir.

ALEXANDER CONTRA O PROGRAMA “FRACO” DE BOURDIEU

Enquanto as análises dos adeptos da Escola de Birmingham não demonstravam uma aplicação clara de método, o trabalho de Bourdieu possui o mérito, reconhecido por Alexander, de ser calcado em pesquisas empíricas de médio alcance, com focos quantitativos e qualitativos.

Os exaustivos trabalhos de campo realizados por Bourdieu em museus franceses e no sistema educacional são dois exemplos que ilustram o comprometimento do autor com as tais descrições densas. Entretanto, Alexander não vê nessas descrições um reconhecimento da autonomia da cultura, já que esta é geralmente acionada para garantir a reprodução das desigualdades presentes na estrutura social.

A partir da distinção de Alexander que separa a sociologia cultural da sociologia da cultura, serão expostos os argumentos que levaram o autor a concluir que, embora Bourdieu domine a “musicalidade para reconhecer e decodificar textos culturais”, sua obra “pode ser melhor descrita como um programa fraco dedicado à sociologia da cultura ao invés da sociologia cultural” (ALEXANDER; SMITH, 2002, p. 141).

UM *HABITUS* MATERIALMENTE DETERMINADO

Conforme visto anteriormente, Bourdieu acusou o estruturalismo de ser uma forma de objetivismo que elimina a agência, submetendo a ação a regras formais e explícitas. Ao criticar o caráter determinista e antivoluntarista dessa teoria, Bourdieu parecia estar preparando terreno para uma versão teórica alternativa, que

3 Um detalhamento maior das críticas de Alexander à teoria de autores como Parsons, Lévi-Strauss, Foucault e Stuart Hall pode ser encontrado em Alexander e Smith (2002).

traria um renovado interesse na criatividade e no voluntarismo da ação. Entretanto, o que Alexander (1995, p. 135) percebe no conceito bourdieusiano de *habitus* não é o tão esperado reconhecimento da autonomia das normas culturais, mas sim uma demonstração do quão amarradas a forças materiais essas normas se encontram.

Ao definir o *habitus* como *estrutura estruturada e estrutura estruturante*, Bourdieu abre espaço para a ação e para a criatividade dos agentes, procurando, assim, superar a teoria estruturalista contra a qual se posiciona. Alexander, no entanto, demonstra grande dificuldade para enxergar no *habitus* bourdieusiano qualquer coisa além de um mero reflexo das estruturas exteriores.

Longe de ser agnóstico e independente, de sequer possuir uma lógica ou complexidade interna próprias, esse *habitus* representaria uma mimética e uma refletida posição *vis-à-vis* estrutura social, na qual atos de solidariedade e de voluntarismo são entendidos como resultados predeterminados de pressões externas.

Para Alexander, tal concepção do processo de socialização supõe adaptação e conformismo dos agentes às condições materiais de vida, além de fortalecer a hegemonia dos ideais presentes na classe economicamente dominante. Ao contrário do “*self*” em Mead e da “personalidade” em Parsons, o *habitus* de Bourdieu não demonstra possuir poder de independência da ação direta, nem tampouco se relaciona com a identidade ou com a psicologia social. Em vez disso, inicia um “interminável e circular processo de estruturas objetivas que estruturam estruturas subjetivas que estruturam estruturas objetivas em troca” (ALEXANDER, 1995, p. 138).

Uma vez submetido ao determinismo social e, em última instância, econômico, o *habitus* de Bourdieu estaria apenas realizando um deslocamento da estrutura, passando de uma posição visível e vulnerável – relacionada a uma forma externa – para uma posição invisível, subjetiva e internalizada (ALEXANDER, 1995, p. 136). É nesse sentido que o *habitus* é apresentado como uma motivação inconsciente que é estruturada desde cedo, fincado nos valores previamente presentes no seio familiar.

A insistência de Bourdieu em impingir um caráter invariavelmente materialista às estruturas que orientam os *habitus* se traduz, no entendimento de Alexander, em um velado objetivo teórico de eliminar a subjetividade dos agentes. O interesse de Bourdieu, nessa chave de compreensão, não estaria na natureza contingente da ação, mas em um estruturalismo de fundo materialista.

Então, emerge uma notória divergência entre Alexander e Bourdieu: enquanto para este os valores produzidos pela socialização seriam reflexos imediatos das estruturas hierárquicas da vida material, Alexander defende que “valores possuem relativa independência *vis-à-vis* estruturas sociais porque ideais são imanente-

mente universais”, uma vez que teriam uma tendência inerente para se tornarem princípios generalizados (ALEXANDER, 1995, p. 137).

De acordo com Alexander, o desenvolvimento da personalidade envolve a generalização de estruturas motivacionais, ou seja, um movimento desconectado de qualquer correlação com o mundo externo. O crescimento de cada indivíduo dependeria de sua capacidade de pensar, sentir e avaliar, primeiramente situações concretas e, depois, abstratas.

Tal movimento, segundo Alexander, envolve mudanças na referência cognitiva e moral de coisas e pessoas para regras, e para as regras das regras, até que se alcance uma forma de individualidade real e independência que envolva a habilidade do agente de repensar as mesmas regras sobre as quais determinadas situações sociais estão tradicionalmente submetidas (ALEXANDER, 1995, p. 141).

Até mesmo quando Bourdieu emprega o *habitus* para explicar o conflito empírico e a mudança social, Alexander procura demonstrar que o autor não o faz mediante a concepção de autonomização do “*self*”, mas sim como resultado de descontinuidades sistêmicas e objetivamente geradas, desenvolvidas em sociedades particulares, durante longos períodos de tempo (ALEXANDER, 1995, p. 146-147). Para esse autor, toda a mudança de comportamento dos agentes, segundo a teoria bourdieusiana, estaria condicionada à mudança do ambiente externo.

UMA “TEORIA DA PRÁTICA” ANTIVOLUNTARISTA

No livro *Esboço de uma teoria da prática*, Bourdieu define o comportamento altruísta como “o mais esperto dos disfarces que o egoísmo calculista pode assumir”. A ação, nesse contexto, mostra-se instrumental por definição, e a prática “nunca cessa de se conformar ao cálculo econômico mesmo quando dá toda a aparência de desinteresse” (ALEXANDER, 1995, p. 151).

Essa concepção instrumental da ação, que define a prática como uma mera busca por lucro, é estendida por Bourdieu a todos os reinos da vida social, corroborando a crença no fato de que toda sociedade é definida por uma “economia de práticas”.

Já em *A distinção*, Bourdieu descreve o consumo como um estágio de um processo de comunicação que envolve decifração e decodificação e que, para tanto, pressupõe um conhecimento prático do código.

Para Alexander, essa assertiva deixa evidente o caráter também instrumental conferido por Bourdieu à comunicação, interpretada como mais uma forma de dominação. O consumo, nessa chave de entendimento, encontra-se estratégica-

mente direcionado à aquisição de objetos cujo valor é definido por códigos que refletem a divisão real da vida social.

Nesse universo bourdieusiano, a escola é apresentada como uma eficaz reprodutora das relações preexistentes de classe, por meio de uma ação pedagógica implícita que requer uma familiarização prévia com a cultura dominante. O conceito de *habitus*, aqui, serviria para demonstrar que essa reprodução da cultura dominante ocorre em uma dimensão psicológica e cultural, transmitida geração após geração, como se fossem qualidades pessoais e individualizadas. É assim que, para Bourdieu, a educação camufla e naturaliza a estrutura real da dominação herdada.

Com base nessas análises, Alexander conclui que, se Bourdieu havia introduzido o conceito de *habitus* como uma alternativa ao pensamento utilitarista, sua defesa da onipresença do cálculo racional – ainda que inconsciente – acaba por resgatar o utilitarismo em sua forma plena. A presença de referenciais emocionais e culturais na constituição dos agentes funcionaria “meramente de modo a permitir que uma visão calculista assuma um papel teórico inconsciente e inquestionável” (ALEXANDER, 1995, p. 155).

Para Alexander (1995, p. 156):

O *habitus* não pode ser equacionado com uma maximização utilitarista da ação em curso; ele é o reflexo emocional da posição objetiva do agente em um tempo muito anterior. O *habitus* é definido como sendo orientado não diretamente para os objetos do mundo contemporâneo do agente, mas, ao invés disso, para expectativas internalizadas derivadas de um mundo anterior.

OS CAMPOS COMO ARENAS DE LUTAS PELO PODER SIMBÓLICO

Inicialmente, a intenção de Bourdieu com sua teoria dos campos parece ser a de enfatizar o caráter independente e não econômico dessas esferas sociais diferenciadas, bem como a necessidade de se conceber uma teoria mais pluralista, e não reducionista para entendê-las.

Desenvolvendo um argumento aparentemente próximo à teoria weberiana da autonomia das esferas sociais, Bourdieu define os campos como espaços irreduzíveis uns aos outros, mas o faz sem deixar de posicionar o *interesse* como condição para o funcionamento do campo (ALEXANDER, 1995, p. 158).

Embora o próprio Bourdieu procure ressaltar o caráter weberiano de sua teoria dos campos, Alexander não detecta o reconhecimento de uma autonomia que justifique tal comparação. Ainda que Bourdieu descreva os campos como independentes entre si, tal autonomia não expurga uma característica que se revela presente em todo e qualquer campo – a de representarem arenas de luta nas quais os agentes disputam algum tipo de poder, seja ele econômico, seja simbólico.

Daí conclui-se que um campo, ainda que autônomo em relação a outro campo, está, como aquele, submetido a determinado *habitus*, que configura seu espaço de atuação como o lugar para o lucro e para o cálculo racional.

A ligação entre determinado *habitus* e o campo que lhe é subjacente é explicada por Bourdieu por meio do “senso de homologia” que existiria entre bens culturais e grupos sociais (conforme visto anteriormente).

Homologia, segundo Alexander, “sugere um ecoante processo que reproduz essencialmente estruturas similares em entidades inter-relacionadas ao mesmo tempo em que evita qualquer sugestão de replicação exata”. Para o autor, semelhante definição está longe de abrigar qualquer autonomia real, uma vez que determinada estrutura B só é concebida de modo a reestruturar a direção de uma estrutura A (ALEXANDER, 1995, p. 162).

Alexander diz perceber uma fundamental diferença – ignorada, segundo ele, pelos intérpretes simpáticos à teoria dos campos de Bourdieu – entre um tipo de construção analítica, que prevê uma real autonomia para os elementos em vários campos institucionais, e outro tipo, o qual se encontra apoiado na noção de homologia e que, dessa forma, acaba por negar tal autonomia.

O próprio Bourdieu reconhece ter chegado ao conceito de campo, tal como foi aqui apresentado, ao perceber o proeminente papel de forças objetivas externas na estruturação do campo intelectual, recrudescendo o espaço para a autonomia dos agentes.

O resultado, demonstrado com bastante clareza na obra *Homo Academicus*, é um entendimento da dinâmica do campo intelectual como uma arena de constantes lutas pelo controle de formas de dominação – o que, segundo Alexander (1995, p. 169), deixaria pouco espaço para os legítimos valores acadêmicos como verdadeiros fatores motivacionais e menos ainda para a possibilidade de se vislumbrar uma real independência intelectual.

A dinâmica bourdieusiana dos campos se encontra comumente orientada pela cartilha que prevê uma interminável disputa de poder. É o que acontece com os bens culturais: uma vez revestidos de diferentes níveis de *status*, no bojo da competição social que ganha corpo nos mais diversos campos, o conteúdo semân-

tico passa a ter pouca ou nenhuma relação com a organização social, revelando-se arbitrário e irrelevante.

O que importa é que os grupos dominantes tenham seus códigos culturais legitimados, tornando-se pontos de referência e prontos para serem abandonados quando as demais classes o alcançarem.

Assim, considerando que a autonomia da cultura se apresenta ofuscada pela teoria bourdieusiana – seja por meio do conceito de *habitus*, seja pelo de campo –, Alexander não hesita em classificar Bourdieu como um teórico dotado de um programa fraco, expoente da sociologia da cultura.

A conclusão de Alexander é que “no trabalho de Bourdieu a cultura tem o papel de assegurar a reprodução da desigualdade ao invés de permitir a inovação. Como resultado, a cultura, através do *habitus*, opera mais como uma variável dependente do que independente. É uma caixa de marchas, não um motor” (ALEXANDER; SMITH, 2002, p. 141).

CONCLUSÃO

Procurou-se apresentar aqui uma breve síntese das visões de Bourdieu e Alexander para os estudos da cultura, bem como os motivos que levaram este último autor a caracterizar a teoria bourdieusiana como dotada de um programa fraco.

Conforme visto, Alexander defende que uma sociologia cultural robusta deve ser feita a partir da combinação de duas linhas de análise – estruturalismo e hermenêutica –, que podem ser acionadas pelo pesquisador em conjunto. Enquanto a primeira oferece possibilidades para a construção teórica geral, ao mesmo tempo em que garante a autonomia da cultura, a última permite que a análise abarque as texturas da vida social, fornecendo ao pesquisador um entendimento mais amplo da dimensão cultural e das forças que lhe são inerentes.

De acordo com Alexander, o poder simbólico descrito por Bourdieu não pode ser explicado por meio de forças econômicas, nem ser entendido como uma estratégia de distinção – ainda que muitas vezes cumpra eficazmente essa tarefa. A principal crítica de Alexander a Bourdieu é referente à descrição verticalizada que este faz das sociedades modernas, calcadas na estratificação e reguladas pelo egoísmo, com base na luta pelo poder e na lei da oferta e da demanda, nas quais não há espaço para a horizontalidade ou para a solidariedade entre classes distintas.

Em meio a essas críticas, nota-se que, no afã de defender a autonomia dos sistemas culturais, Alexander parece eclipsar o fato de que Bourdieu escreve sobre

um tipo societário específico – a sociedade capitalista ocidental –, que elegeu como valor central a construção de uma individualidade valorizada pelo consumo e pela posse de bens que conferem qualidades distintivas aos seus agentes.

O próprio Bourdieu afirma que, em sociedades pouco diferenciadas, nas quais a cultura é acessível e compreensível para todos de forma igualitária, ela não pode funcionar como capital cultural. Já nas sociedades segmentadas em classes, o que se vê é um verdadeiro mercado de bens simbólicos, no qual os produtos culturais se encontram divididos em diferentes graus de acessibilidade, oferecendo “um ganho tanto de distinção, proporcionado à raridade dos instrumentos necessários à sua apropriação, quanto de legitimidade, ganho por excelência, que consiste no fato de se sentir justificado para existir (tal como existe) e de ser como deve (ser)” (BOURDIEU, 2007, p. 214).

Se tanto a terra quanto o trabalho humano puderam ser transformados em propriedade e monetizados, como bem demonstrou Karl Polanyi, é no mínimo previsível que uma sociedade capitalista aplique semelhante lógica aos produtos culturais, cujos valores de troca, ao sobrepujarem os de uso, produzirão a mesma relação fantasmagórica preconizada por Marx, quando do advento das primeiras mercadorias de massa, hierarquizando bens culturais segundo suas promessas simbólicas de distinção social.

Embora a crítica de Alexander seja válida para que se discuta criticamente a obra de Bourdieu, é importante ter em vista que o desejo de emancipar a cultura, incensando sua dimensão autônoma, não pode se sobrepujar ao compromisso do pesquisador de sublinhar os fatores que atuam na contramão dessa autonomia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jeffrey. The reality of reduction: the failed synthesis of Pierre Bourdieu. In: ALEXANDER, Jeffrey. *Fin de siècle social theory: relativism, reduction and the problem of reason*. London/New York: Verso, 1995. pp. 128-217.
- . *Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos, 2001.
- ALEXANDER, Jeffrey; SMITH, Philip. The strong program in cultural theory: elements of a structural hermeneutics. In: TURNER, Jonathan H. (Ed.). *Handbook of sociological theory*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2002. pp. 135-150.
- BOURDIEU, Pierre. *Gostos de classe e estilos de vida*. In: ORTIZ, Renato. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 82-121. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- . *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

- _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP/Zouk, 2007.
- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain. *O amor pela arte*. São Paulo: EDUSP/Zouk, 2003.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- LIMA NETO, Fernando Cardoso. *Sociologia e cultura: a proposta da sociologia cultural*. 2007.
Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro
(PPGSA/IFCS/UFRJ), Rio de Janeiro, 2007.