

Nas filigranas da luta de classes

Carolina Pulici*

Resumo: Baseado em perspectivas clássicas e contemporâneas referentes à análise das classes sociais, este artigo discute as formas simbólicas do conflito de classe, expondo sistematicamente alguns elementos centrais da teoria sociológica de Pierre Bourdieu. Se nosso texto endossa certas reavaliações do modelo explicativo de Karl Marx para a sociedade de classes contemporânea, afirma por outro lado ser impossível compreender as várias espécies de luta “surda” e “subterrânea” entre os grupos perdendo-se de vista a hierarquia sócio-econômica vigente, insistindo antes nas dimensões “esquecidas” do conflito de classe (nas lutas que não se dão a ver) e assim sugerindo não o fim da importância deste, mas a complexa multiplicidade de fatores através dos quais se exprime.

Palavras-chave: situação de classe, interesse de classe, estilos de vida, formas simbólicas do conflito de classe.

* Mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo

¹ Em “Dos bens aos serviços: a transformação da forma da economia” lê-se um exemplo da abordagem supra referida (BELL, 1973).

² Para uma análise sistemática da teoria de classes de Marx vide DAHRENDORF, 1982.

Mudanças históricas de toda ordem estão a justificar um sem número de reavaliações do modelo explicativo de Karl Marx para a sociedade de classes contemporânea. Seja porque a abordagem marxista teria sido identificada a um recurso analítico próprio ao período da manufatura industrial – e portanto estranha ao mundo que vê nascer a importância crescente do setor de serviços¹ –, seja porque nessa teoria a classe média, longe de ser a nova protagonista dos movimentos sociais é, ao contrário, grupo ameaçado de diluir-se ora nas fileiras do proletariado, ora nas da burguesia, certo é que não são poucas as tentativas de tornar antiquada, diante do contexto mundial vigente, a teoria marxista das classes sociais².

De fato, o diagnóstico de Marx de que “a época da burguesia caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classe” (MARX, 1989: 366) tem sido recorrente ponto de apoio dos críticos que atribuem aos escritos do filósofo alemão critérios de diferenciação puramente econômicos, quando na realidade haveria relações de exploração (bem como de associação) alternativas àquela compreendida no âmbito da distribuição material. Diante da dificuldade de compreender, a partir desse modelo clássico, todos os atuais movimentos de luta pela afirmação de identidades minoritárias (dos negros, das mulheres, dos gays, dos ambientalistas, etc), não são raros os que vêem nessa inadequação entre teoria e realidade o empecilho que faltava para se invalidar, de uma vez por todas, a concepção das classes tal como nos é apresentada por Marx.

Tributária da já memorável crítica de Max Weber à “afirmação de um escritor de talento, segundo a qual o indivíduo pode enganar-se quanto aos seus interesses, mas a ‘classe’ é ‘infalível’ quanto aos dela” (WEBER, 2000: 179), é também bastante corriqueira em meio às análises ocupadas em desvendar os pressupostos que informam o legado explicativo materialista a controversa questão da dedução do potencial de ação coletiva a partir de uma dada situação de classe. Diferentemente de Marx, Weber observa que enquanto “situação de mercado” a “situação de classe” não produz por si mesma um “interesse de classe”, inclusive porque a consideração plena dos determinantes econômicos depende de estarem excluídos “todos os outros fatores determinantes das relações recíprocas” (WEBER, 2000: 179), tais como o estilo de vida de sujeitos que, ainda que possam ter em comum uma “situação de classe”, não partilham o mesmo universo de valores e interesses. Nesta linha de análise, toda “classe” *pode* ser portadora de uma “ação de classe”, mas isso não ocorre necessariamente, pois ao contrário dos “grupos de status” – que para Weber de fato estribavam-se numa espécie de “comunalização” de interesses –, as classes como tais nem seriam comunidades nem comportariam em si mesmas o germe de uma ação reivindicatória coletiva por parte dos que as integram.

A forma como Weber vê os possíveis determinantes do “interesse de classe” leva-o a considerar que as relações associativas

³ Como mostra Weber, o desenvolvimento de um grupo de status implica restrições ao relacionamento social e sua tendência ao fechamento pode levar aos mais altos graus de endogamia. Em outras palavras, determinada honra de status específica repousa sempre sobre a distância e a exclusividade, e note-se que tais clivagens podem ocorrer no interior de uma mesma “classe”, como quando grupos de status privilegiados (ainda que decadentes financeiramente) desqualificam o trabalho físico, a atividade empresarial ou qualquer outra atividade explorada com finalidade de renda. A fútil ocasião social em que a socialite estabelecida Carmem Mayrink Veiga se recusou a tirar uma foto ao lado da socialite emergente Vera Loyola mostra como a ala “legítima” da alta sociedade procura se distinguir da ala “arri-vista”, cujo reduto-símbolo é a Barra da Tijuca no Rio de Janeiro. Mesmo pertencendo a uma família hoje endividada, Carmem Mayrink Veiga não só continua sendo quem escreve os manuais de etiqueta e quem é chamada a opinar a respeito de tudo que diga respeito a “ter classe”, como não se mistura com a nova facção de endinheirados cariocas de que faz parte Vera Loyola, que ascendeu socialmente de forma vertiginosa com uma rede de padarias. Pensando sobretudo nos grupos tidos como os portadores exclusivos de todas as convenções, Weber avalia que tal autoridade “está ameaçada em sua raiz, quando a mera aquisição econômica e o nu e cru poder econômico, que ainda traz o timbre da sua origem extra-estamental, podem proporcionar àquele que os conseguiu a mesma ‘honra’, ou até superior quanto ao efeito, que aquela que pretendem para si os interessados estamentais em virtude de sua condução da vida” (WEBER, 2000: 184).

podem nascer da ação empreendida por membros de classes diferentes, e a sugerir que os critérios de aproximação ou de afastamento entre os vários agentes não se restringem às características da situação econômica. A não exclusividade do primado especificamente econômico justifica-se, entre outros fatores, no suposto de que os “grupos de status” dificultam a observação rigorosa do puro princípio do mercado, não sendo raro que esta honra estamental não só não se ligue obrigatoriamente a uma situação de classe como inclusive se oponha às pretensões de mera posse³.

A distinção weberiana de que “as ‘classes’ diferenciam-se segundo as relações com a produção e aquisição de bens” e os estamentos “segundo os princípios de seu *consumo* de bens, que se manifestam em ‘condições de vida’ específicas” (WEBER, 2000: 185) faz-se em alguma medida ouvir na forma como o sociólogo francês Pierre Bourdieu entende o conflito entre os grupos, já que nesse é princípio altamente distintivo de classificação social o universo dos estilos de vida. Considerando que “entre os operários e os funcionários, passa uma verdadeira fronteira, pelo menos na ordem do estilo de vida” (BOURDIEU, 1994: 105), ou ainda que “as oposições entre as classes se exprimem tanto no uso da fotografia ou na quantidade e qualidade das bebidas consumidas quanto na preferência em matéria de pintura ou de música” (BOURDIEU, 1994: 84), Bourdieu retém a idéia weberiana de que os agentes se diferenciam de acordo com o consumo de bens que orienta estilos de vida específicos, e entende que o conflito social seja multidimensional (ainda que traga a marca da classe), expressando-se nas imposições de vestuário, na escolha das profissões, nos critérios subjacentes aos julgamentos escolares, nas formas legítimas de apropriação da obra de arte, na maneira consagrada de fruir o lazer e tantas outras miudezas que com frequência não são vistas como indicadores de conflito de classe. Como em Weber, há a intenção explícita de romper com o economicismo da teoria marxista – “que leva a reduzir o campo social, espaço multidimensional, unicamente ao campo econômico, às relações de produção econômica constituídas assim em coordenadas da posição social” (BOURDIEU, 1998a: 133) – mas há ainda o esforço sistemático de negar o objetivismo

“que leva a ignorar as lutas simbólicas desenvolvidas nos diferentes campos e nas quais está em jogo a própria representação do mundo social e, sobretudo, a hierarquia no seio de cada um dos campos e entre os diferentes campos” (BOURDIEU, 1998a: 133).

Ensina Bourdieu que da mesma forma como no seu universo de trabalho o operário se encontra excluído da propriedade dos instrumentos de produção, também no plano da cultura literária e artística os membros das classes populares estão “desapossados dos instrumentos de apropriação simbólica das máquinas a que eles servem, não possuindo o capital cultural incorporado que é a condição da apropriação conforme (ao menos na definição legítima) do capital cultural objetivado nos objetos técnicos” (BOURDIEU, 1994: 101). Se em Marx o trabalhador carrega o estigma de propriedade do capital⁴, em Bourdieu esse “selo” que o consagra não é senão o estilo de vida “através do qual os mais despossuídos se denunciam imediatamente, até no uso de seu tempo livre, destinando-se, assim, a servir de contraste para todos os empreendimentos de distinção e para contribuir, assim, de maneira inteiramente negativa, com a dialética da pretensão e da distinção que está no princípio das mudanças incessantes do gosto”⁵.

Inscrita nesses modos de condução da vida, a competência exigida pelo consumo legítimo de objetos artísticos é, na perspectiva sociológica de Pierre Bourdieu, outro critério altamente diferenciador dos vários grupos que compõem a sociedade. Se na ordem dos estilos de vida, os que vão passar suas férias nos campings superpovoados fazem as escolhas as mais mal inspiradas, também no âmbito da fruição das obras de arte as formas mais antitéticas do gosto consagrado traem sempre uma espécie de “funcionalismo realista”, que não reconhece “senão a representação realista dos objetos designados pela sua beleza e importância social” (BOURDIEU, 1994: 89), evidenciando como os mais desprovidos de competência específica

[...] não concedendo senão uma atenção secundária à forma, na falta de poder separar os panos de fundo estéticos que impedem de percebê-lo enquanto tal, e na falta, sobretudo, de possuir

Nas filigranas da luta de classes
Carolina Pulici

⁴ “Do mesmo modo que o povo eleito trazia inscrito sobre sua fronte que ele pertencia a Jeová, a divisão de trabalho imprime no trabalhador da manufatura um selo que o consagra propriedade do capital” (BOURDIEU, 1994: 102).

⁵ “Não contentes em não deter pelo menos alguns dos conhecimentos ou maneiras valorizados no mercado dos exames escolares ou das conversas mundanas e em não possuir senão habilidades ou saberes que não têm nenhum valor nesses mercados, não contentes, em resumo, em estar despojados do saber e da boa educação, eles são ainda aqueles que ‘não sabem viver’, aqueles que mais se sacrificam pelos alimentos materiais, e pelos mais pesados, mais grosseiros e os que mais engordam – pão, batatas e gorduras – pelos mais vulgares também, como o vinho; aqueles que destinam menos ao vestuário e aos cuidados corporais, aos cosméticos e à estética; aqueles que ‘não sabem descansar’, que ‘encontram sempre alguma coisa para fazer’; que vão fincar sua barraca nos campings superpovoados, que se instalam para fazer piquenique à beira das estradas, que se metem com seu Renault 5 ou seu Simca 1000 nos engarrafamentos das saídas de férias, que se dedicam aos lazeres pré-fabricados concebidos em sua intenção pelos engenheiros da produção cultural em massa, aqueles que, por todas essas escolhas tão mal inspiradas, confirmam o racismo de classe, se for preciso, na convicção de que não têm senão aquilo que merecem” (BOURDIEU, 1994: 102).

os meios para apreender as propriedades distintivas do modo e do estilo que lhe advêm na sua relação com outras formas (quer dizer, no e pela referência ao campo das obras e à sua história), eles só podem ligar-se na coisa representada, interrogando-se sobre o que ela “quer dizer” e recusando-lhe qualquer valor se não preenche sua função primeira, dizer o que tem para dizer, representar o que representa (BOURDIEU, 1994: 89).

O problema, anti-relativista por excelência, é que as diferentes formas de apreensão do objeto artístico encontram respaldo diferenciado na sociedade, sobretudo por parte das agências voltadas à consagração e conservação cultural. Essa a razão pela qual Bourdieu esforça-se em mostrar que o propalado processo de democratização da cultura não impede que se façam valer os aprendizados de origem que, em razão de sua prioridade e de sua precocidade, seriam por assim dizer mais “autênticos” que os supostos ganhos prometidos pelo sistema de ensino.

Percebendo o quão arbitrária pode ser a justificação artística de determinado bem cultural, tal análise adverte-nos que as aptidões em matéria de cultura não se descolam das condições sociais de possibilidade de apreensão dessa cultura legitimada, não sendo portanto meras atribuições da natureza. Contrário às análises que vêem o fim da importância da classe nas sociedades capitalistas avançadas, Bourdieu empenha-se em destacar que mesmo as instituições ditas democráticas estão a braços com a “ideologia do gosto natural” – que entre outras coisas prega que é preciso haver gastrônomos apenas porque nem todos são gourmets ou que é preciso regras porque nem todos são refinados o bastante para sentir por instinto -, não só não reconhecendo outra competência cultural senão a que permite “não compreender mas sentir”, como fazendo com que diferenças no modo de aquisição da cultura, se passem por diferenças de natureza, tratando o dom social como dom natural:

[...] assim, o que a ideologia do gosto natural opõe, através de duas modalidades de competência cultural e de sua utilização, são dois modos de aquisição da cultura: o aprendizado total, pre-

coco e insensível, efetuado desde a primeira infância no seio da família, e o aprendizado tardio, metódico, acelerado, que uma ação pedagógica explícita e expressa assegura. O aprendizado quase natural e espontâneo da cultura se distingue de todas as formas de aprendizado forçado, não tanto, como quer a ideologia do 'verniz' cultural, pela profundidade e a durabilidade de seus efeitos, mas pela modalidade de relação com a cultura que ele favorece. Ele confere a certeza de si, correlativa à certeza de deter a legitimidade cultural, verdadeiro princípio do desembaraço ao qual identificamos a excelência, ele produz uma relação mais familiar, ao mesmo tempo mais próxima e mais desvolta, com a cultura, espécie de bem de família que sempre conhecemos e do qual nos sentimos o herdeiro legítimo: a música não são os discos e a eletrola dos vinte anos, graças aos quais descobrimos Bach e Vivaldi, mas o piano da família, ouvido desde a infância e vagamente praticado até a adolescência; a pintura não são os museus, de repente descobertos no prolongamento de um aprendizado escolar, mas o cenário do universo familiar⁶.

Tal como a classificação arbitrária dos museus abertos ao grande público não consegue impedir que a “alta cultura”, outrora exclusiva de uma pequena elite, continue a enobrecer uns em detrimento de outros e portanto a alimentar a luta de classes mais cotidiana, a análise da defasagem entre as aspirações que o sistema de ensino produz e as chances que ele de fato oferece faz com que Bourdieu veja a “democratização” do ensino não enquanto qualificação irrestrita e igualmente acessível a todos, mas como novo instrumento através do qual expressar-se-á a hierarquia que corre no bojo da sociedade. Na realidade, dirá Bourdieu, o sistema de ensino antigo ao menos exigia, sem “jogo de cena”, os pré-requisitos que o novo finge dispensar e por isso mesmo deixava pouco espaço ao surgimento do que (genialmente) chama de “onirismo social”, uma vez que as pessoas mais destituídas não se enredavam em “esperas imaginárias” e irreais. Contrário à ideologia do “sucesso aberto ao mérito”, que no seu entender desconsideraria o fato de que as pessoas partem de posições desiguais, o autor nota ainda outra con-

Nas filigranas da luta de classes
Carolina Pulici

⁶ (BOURDIEU, 1994: 97). Mais adiante Bourdieu completa que o que mais determina o furor dos estetas contra os pedagogos e a pedagogia está no fato de que o sistema de ensino “procura substitutivos à experiência direta, oferece atalhos ao longo encaminhamento da familiarização, torna possíveis práticas que são o produto do conceito e da regra em lugar de surgir da pretendida espontaneidade do ‘gosto natural’, oferecendo, assim, um recurso para aqueles que esperam poder recuperar o tempo perdido” (BOURDIEU, 1994: 99).

⁷ (BOURDIEU, 1979: 176). Na opinião de Christin Joppke, enquanto *"the latter's ideology of meritocracy suggests that individual achievement is the main criterion for the attribution of status positions in the stratification system"*, a teoria de Pierre Bourdieu sublinharia que no novo campo de disputas representado pela escola as classes dominadas *"are already beaten before the begin"* (JOPPKE, 1986: 75).

⁸ "Pelo fato de que toda ação pedagógica define-se como um ato de imposição de um arbitrário cultural que se dissimula como tal e que dissimula o arbitrário daquilo que inculca, o sistema de ensino cumpre inevitavelmente uma função de legitimação cultural ao converter em cultura legítima, exclusivamente através do efeito de dissimulação, o arbitrário cultural que uma formação social apresenta pelo mero fato de existir e, de modo mais preciso, ao reproduzir, pela delimitação do que merece ser transmitido e adquirido e do que não merece, a distinção entre as obras legítimas e ilegítimas e, ao mesmo tempo, entre a maneira legítima e a ilegítima de abordar as obras legítimas" (BOURDIEU, 1999: 118).

seqüência perversa desse ensino que se apresenta como democratizado, que ao parecer igualmente disponível a todos, tende a fazer com que os que nele fracassam interpretem suas falhas enquanto mau desempenho pessoal, passando *"du terrain de la crise et de la critique sociales au terrain de la critique et de la crise personnelles"*⁷.

Na sua tarefa de inculcação, o sistema de ensino também não subverte, no entender de Bourdieu, as hierarquias vigentes, e não só porque "consagra como digna de ser conservada a cultura que tem o mandato de reproduzir"⁸, como porque enuncia um julgamento "social" dos alunos, mas que se faz passar exclusivamente por "escolar", e é justamente porque os agentes encarregados das operações de classificação

[...] *acreditam pronunciar um julgamento estritamente escolar que o julgamento social que se mascara sob os considerandos eufemísticos de sua linguagem escolar (ou mais especificamente filosófica) pode produzir seu efeito próprio: fazendo crer aos que são seu objeto que esse julgamento se aplica ao aluno ou ao aprendiz filósofo que está neles, à sua 'pessoa' ou à sua 'inteligência', e jamais, em todo caso, à sua pessoa social ou, mais brutalmente, ao filho do professor ou ao filho do comerciante, o julgamento escolar obtém um reconhecimento, quer dizer, irreconhecimento, que não obteria, sem dúvida, o julgamento social do qual é a forma eufemizada* (BOURDIEU & SAINT-MARTIN, 1998b: 199).

A partir de fichas individuais mantidas durante quatro anos sucessivos por um professor de filosofia do ensino superior de Paris, Bourdieu segue mostrando a luta de classes naquilo que tem de irreconhecível ao localizar na *hexis corporal* dos alunos – "suporte principal de um julgamento de classe que se ignora como tal" (BOURDIEU & SAINT-MARTIN, 1998b: 193) – uma categoria central do "juízo professoral".

Vendo na vestimenta uma expressão concreta de certos afastamentos que correm no bojo da sociedade, a intelectual brasileira Gilda de Mello e Souza já em 1950 tratou desse tipo de

“luta surda e subterrânea dos grupos” a que vimos fazendo referência (MELLO E SOUZA, 1950). Certa de que nas sociedades em que as classes se encontram separadas por estilos de vida diversos, a distinção entre elas se faz menos em função de sua riqueza que pela forma como esta é utilizada, Gilda de Mello e Souza mostra, de forma menos sistemática do que Bourdieu, como num momento de afrouxamento das barreiras – como quando o espartilho rompe em 1830 o círculo dos elegantes – os grupos dominantes não renunciam com facilidade a uma posição longamente ocupada e, diante da ascensão de grupos economicamente fortes, descobrem “um meio eficiente de combater a lenta absorção de seus elementos distintivos” (MELLO E SOUZA, 1987: 134). Assim, quando a arrivista ameaça ofuscar a dama exemplar pela posse de vestidos luxuosos

[...] uma nova barreira se interpõe entre as classes, ainda mais difícil de transpor que a antiga, pois já não se apóia na ostentação da riqueza, mas no polimento das maneiras, na composição elaboradora dos gestos, enfim no elemento dinâmico da moda. A distinção econômica do luxo cede lugar à distinção estética da elegância [...] É que à medida que as diferenças exteriores se atenuam pela generalização da moda, o indivíduo tende a revelar o seu nível “não tanto pela fazenda, o chapéu, as jóias, mas pela educação, jeito de andar, maneiras” (MELLO E SOUZA, 1987: 134 e 137, respectivamente).

Igualmente desconfiada da divulgada igualdade social, Gilda de Mello e Souza afirma que a moda que deixa de ser apanágio das elites continua a ser poderoso instrumento na luta por distinção cultural travada entre os vários grupos, como não nega o fato de que toda vez que a *parvenue* dá o tom da época, vingando os emergentes até então colocados à margem da sociedade, não se deixa de registrar que suas *toilettes* trazem,

[...] *como fatalidade, a rubrica de sua origem: cores vivas contrastantes, exagero de enfeites, ênfase nas características sexuais do corpo feminino, elaboração excessiva da lingerie* (MELLO E SOUZA, 1987: 134).

Se com Gilda de Mello e Souza aprendemos que nos salões mundanos as emergentes são o tempo todo “desmascaradas” quando em confronto com as damas “legítimas” por nascimento, também em Pierre Bourdieu lê-se que o gosto consagrado pode até penetrar os estratos mais destituídos que, no entanto, jamais estarão a salvo das marcas de tal aprendizado, provando-se a inscrição durável do *habitus* “onde, em seguida a uma mudança de posição social, as condições nas quais o *habitus* foi produzido não coincidem com as condições nas quais ele funciona e onde podemos, portanto, apreender um efeito autônomo do *habitus* e, através dele, das condições (passadas) de sua produção” (BOURDIEU, 1994: 82).

Da mesma forma que em Gilda de Mello e Souza são especialmente os grupos instáveis, contidos em quadros de demarcação incertos, os que mais se agarram “a certos símbolos exteriores, o esnobismo confundindo-se com o instinto de autopreservação e se refletindo no interesse exagerado por tudo o que está na moda”⁹, também em Bourdieu esse trabalho de “conservação cultural” não é senão a causa por excelência da insegura pequena burguesia, que em sua “boa vontade cultural” e em seus “mais incondicionais testemunhos de docilidade cultural (escolha de amigos ‘que têm educação’, gosto pelos espetáculos ‘educativos’ e ‘instrutivos’)” (BOURDIEU, 1994: 109) revela as mesmas escolhas disparatadas de que se vale no que tange à vestimenta.

Num mesmo empenho de não passar em silêncio diante das formas irreconhecíveis de luta de classes, dos confrontos sociais que se exprimem nas filigranas e dos antagonismos mais imperceptíveis que, por serem estreitamente enraizados nas desigualdades sociais, “hierarquizam brutalmente as diferentes classes e frações de classe” (BOURDIEU, 1994: 92), Gilda de Mello e Souza e Pierre Bourdieu sugerem, pelo exemplo da esnobe indumentária da emer-

⁹ E “por uma curiosa inversão de papéis, aqueles a quem o alto nascimento já conferia prestígio suficiente se desinteressam desses meios de afirmação a que se entregam sofregamente os plebeus” (MELLO E SOUZA, 1987: 131).

gente e da “boa vontade cultural” da pequena burguesia, que para além dos museus, das escolas e das grifes de alta costura, isto é, para além das instituições expressamente voltadas à consagração dos setores sociais tidos como portadores exclusivos de todas as convenções, são os grupos mais despossuídos não raras vezes os primeiros a admitir o arbitrário das maneiras estabelecidas. Em sólida pesquisa empírica realizada na França, prova Pierre Bourdieu o reconhecimento universal da cultura dominante não só “na propensão dos entrevistados a dissimular sua ignorância ou sua indiferença e a se esforçar em propor as opiniões e práticas conforme a definição legítima” (BOURDIEU, 1994: 94), como no fato de que muito embora para mais da metade dos entrevistados seja a cultura erudita um universo estranho e inacessível,

[...] não é insignificante que sejam os mais desguarnecidos culturalmente, os mais velhos, os que moram mais longe de Paris, em poucas palavras, aqueles que têm menos chances de ir realmente ao teatro que reconhecem mais freqüentemente que “o teatro eleva o espírito” (BOURDIEU, 1994: 94).

Por tudo isso, quando o que se tem em vista são as práticas no terreno da cultura não encontramos, no entender de Bourdieu, oposição alguma às elites e aos seus valores pois, muito ao contrário, o gosto dominante dá o padrão inclusive para pessoas que se auto-denominam politicamente de esquerda¹⁰.

Se, retomando Weber, nem toda “situação de classe” desdobra-se numa “ação de classe” e se entendermos “ação de classe” enquanto uma tomada de posição de indivíduos que atuam para fazer valer seus interesses, consideramos, baseados na obra de Pierre Bourdieu, que no plano da cultura as classes oprimidas não engendram, a partir de sua “situação de classe”, práticas culturais que ameaçam o reconhecimento de que dispõe a cultura das elites.

Mas se com este diagnóstico Bourdieu sublinha que os interesses de uma classe não se descolam da cultura de cada um dos que integram esta classe, de suas respectivas formas de pensar a vida e experimentar o mundo, não se podendo portanto deduzi-los

¹⁰ As mudanças no vestuário do presidente Luís Inácio Lula da Silva são para nós um exemplo de como o reconhecimento da legitimidade cultural da elite pode coexistir com uma contestação de sua legitimidade política. O estilo de vida da prefeita petista de São Paulo Marta Suplicy não é menos ilustrativo do quão pouco revolucionário é, segundo Bourdieu, afirmar o arbitrário do poder político dominante mas valendo-se de instrumentos próprios ao repertório cultural das elites, curvando-se inevitavelmente aos valores dominantes e aos princípios sobre os quais mantêm sua hegemonia.

algo automaticamente da posição social referida à atividade econômica, a insistência de que a disposição estética que orienta o gosto em matéria de cultura legítima requer a distância com relação às necessidades materiais, a idéia de que as diferenças ligadas à posição social convertem-se em distinções simbólicas ou ainda a concepção de que o estilo de vida seja a “retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência” (BOURDIEU, 1994: 82) indicam, inequivocamente, que não obstante as divergências com relação ao legado marxista, é a teoria de Pierre Bourdieu avessa ao vozerio empenhado em decretar a obsolescência da análise de classe para as sociedades capitalistas avançadas, uma vez que se preocupa antes em revelar as dimensões esquecidas do conflito de classe (as lutas que não se dão a ver), sugerindo não o fim da importância deste, mas a complexa multiplicidade de fatores através dos quais se exprime.

Já em Weber as passagens que tratam da autonomia da “ordem social” não raras vezes são ambíguas no que diz respeito ao quanto esta é influenciada pela “ordem econômica”, pois ainda que considere a última especificamente “o modo como são distribuídos e empregados bens e serviços econômicos” (WEBER, 2000: 176), é recorrente a ressalva de que a ordem social está condicionada em alto grau pela econômica. Mesmo sublinhando que o mercado e seus “interesses funcionais” nada sabem sobre a honra estamental e que em função disso uma ordem de status baseada “na exigência de uma *condução da vida* específica, dirigida a todos os que querem fazer parte do círculo” (WEBER, 2000: 181) se exprimiria de modo exatamente inverso, Weber não só não deixa de afirmar que a propriedade como tal “nem sempre, mas com *regularidade extraordinária*, adquire, a longo prazo, também significação estamental” (WEBER, 2000: 180), como destaca que muito embora possuidores e não-possuidores possam pertencer ao mesmo estamento, esta “igualdade” de avaliação social pode se tornar precária a longo prazo¹¹.

Quando analisa os privilégios de status, Weber sublinha que “praticamente considerada, a diferenciação estamental coincide, por toda parte, com uma monopolização de bens ou oportunidades ideais e materiais” (WEBER, 2000: 183), e que junto de honras

¹¹ (WEBER, 2000: 180). Vê-se um bom exemplo disso no fato de que o filho de Vera Loyola, a socialite “emergente”, casou-se com uma descendente da “estabelecida” alta sociedade do Rio de Janeiro, sugerindo como, a longo prazo, a propriedade pode ser reconhecida enquanto honra de status. Repudiando a atividade aquisitiva puramente econômica, “os grupos estamentalmente privilegiados nunca aceitaram sem reserva o *parvenu* – por mais que sua condução de vida se tenha adaptado à deles –, mas somente seus descendentes educados nas convenções estamentais de sua camada e que nunca mancharam a honra estamental por uma atividade aquisitiva própria” (WEBER, 2000: 184).

estamentais e vantagens honoríficas específicas, existem monopólios materiais de toda espécie que “contribuem, por sua natureza, com os *motivos mais eficazes para a exclusividade estamental*, ainda que raramente sejam sua fonte única” (WEBER, 2000: 183). De forma ainda mais explícita, Weber reconhece que se desde sempre a estratificação por status caminhou de mãos dadas com uma monopolização de bens ou oportunidades materiais, hoje a importância da situação econômica

[...] *é amplamente decisiva, pois, de forma natural, a possibilidade de uma condução da vida ‘estamentalmente’ adequada costuma estar condicionada, entre outras coisas, por fatores econômicos*¹².

E se Weber pondera que a possibilidade de se estilizar a própria vida pode depender amplamente do capital econômico, Bourdieu afirma de forma ainda mais acentuada que se por um lado o conflito social é multidimensional, por outro é impossível entendê-lo fora da hierarquia de classe, posto que o campo econômico é no seu entender hegemônico¹³. Nesta linha de análise, muito mais explicitamente que Weber, Bourdieu empenha-se em mostrar que as diferenças mais importantes na ordem da estilização da vida residem “nas variações da distância com o mundo – suas pressões materiais e suas urgências temporais” (BOURDIEU, 1994: 84), e que portanto a disposição (“que mal podemos chamar de subjetiva, posto que ela é objetividade interiorizada”) para se desenvolver um estilo de vida “só pode constituir-se em condições de existência relativamente liberadas da urgência”¹⁴.

Numa perspectiva sociocêntrica, que difere das teorias de distanciamento dos condicionantes sociais no capitalismo tardio¹⁵, não se trata, em Bourdieu, de negar o conceito de luta de classes tal como Marx o concebe, mas de mostrar como tal luta vale-se também da imposição de um repertório cultural de elite que, junto do monopólio da propriedade dos meios de produção, legitima de forma ainda mais sofisticada a ordem social vigente. Como se quisesse dizer que ao menos no campo econô-

Nas filigranas da luta de classes
Carolina Pulici

¹² (WEBER, 2000: 183). Se como avalia Alexandre Eulálio, o cuidado com a vestimenta pressupõe o público “que conta e sabe pagar” – já que o discernimento do que usar em cada ocasião (“cada coisa a sua hora”) é disciplina tão rigorosamente observável que “apenas será possível aos ociosos apatacados, que vão cronometrar as horas do dia segundo as exigências das sucessivas ocasiões mundanas”, é portanto escasso o êxito dos “aprendizes da elegância”, posto que é esta “bem inalienável, nasce e morre com o aquinhado” (EULÁLIO, 1987: 10).

¹³ Mesmo considerando que “cada campo tem a sua lógica própria e a sua hierarquia própria, a hierarquia que se estabelece entre as espécies do capital e a ligação estatística existente entre os diferentes haveres fazem com que o campo econômico tenda a impor a sua estrutura aos outros campos” (BOURDIEU, 1998a: 135).

¹⁴ (BOURDIEU, 1994: 85). E ainda “a própria disposição estética, que com a competência específica correspondente, constitui a condição da apropriação legítima da obra de arte, é uma dimensão do estilo de vida no qual se exprimem, sob uma forma irreconhecível, uma condição. Capacidade generalizada de neutralizar as urgências ordinárias e de colocar entre parênteses os fins práticos, inclinação e aptidão duráveis numa prática sem função prática, a disposição estética só se constitui numa experiência do mundo liberada da urgência e na prática de atividades que tenham nelas mesmas sua finalidade, como os exercícios de escola ou a contemplação das obras de arte” (BOURDIEU, 1994: 87).

¹⁵ Vide por exemplo Mike Featherstone, 1995.

mico não há “jogo de cena” – posto que seus participantes e respectivos trunfos são desde sempre conhecidos –, Bourdieu mostra que no campo simbólico a luta seria por assim dizer “eufemística”, forma oculta (e por isso mesmo eficaz) de violência que institui, arbitrariamente, a cultura que é a da classe dominante mas que não é percebida como tal.

Tendo em vista a avaliação de Klaus Eder, para quem muito embora uma certa “guinada culturalista”, a contribuição de Bourdieu “tem um papel central entre as tentativas de reavivar a análise clássica das sociedades modernas avançadas” (EDER, 2002: 111) – ainda que o significado que dê a ela escape à crítica dos que questionam o conceito e a análise de classes –, talvez não seja difícil percebermos por que, para Christian Joppke (JOPPKE, 1986), é surpreendente que uma teoria que tanto se preocupou em elucidar as dimensões esquecidas do conflito de classe (e em definir formas alternativas de capital) recorra, sobretudo pelo conceito de *habitus*, eternamente aos conflitos distributivos de classe: “*plus ça change, plus c’est la même chose*” (JOPPKE, 1986: 161).

Ainda que Joppke tenha razão em afirmar que com o conceito de *habitus* Bourdieu parece recorrer uma vez mais às velhas estruturas, consideramos que no que diz respeito ao domínio da cultura, se é certo que ele retém a máxima marxista de que as idéias de uma época são as da classe dominante (bem como a análise durkheimiana de que os símbolos estão a garantir o consenso social), ele faz isso mostrando, contudo, por meio do conceito de *campo*, a lógica interna própria ao universo de produção simbólica, na qual está em jogo a luta entre os vários agentes que buscam exercer o “monopólio da dominação simbólica legítima”¹⁶.

Assim, se da sua definição de “campo” podemos reter que as “tomadas de posição” de cada um dos que se movem no terreno da cultura dependem da “posição” em que o mesmo se encontra nesse espaço específico, então é porque a cultura de um momento é a cultura do produtor hegemônico nesta competição, ainda que tal agente possa estar servindo a uma determinada classe e assim contribuindo para manter a ordem social vigente. Dessa forma, consideramos que com o conceito de *campo* Bourdieu deixa de desprender

¹⁶ Acresce que na definição de Pierre Bourdieu o *habitus* é “um sistema de disposições duráveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é produto” (BOURDIEU, 1994: 82).

algo automaticamente das estruturas, o que virá a ser de fato a atuação de cada um dos atores, pois

[...] c'est la logique spécifique du champ, de ce qui s'y trouve en jeu et de l'espèce de capital qui est nécessaire pour y jouer, qui commande celles des propriétés à travers lesquelles s'établit la relation entre la classe et la pratique (BOURDIEU, 1979: 126).

Mas há, para Joppke, um paradoxo ainda mais evidente no fato de Bourdieu ter ampliado consideravelmente os critérios pelos quais se mede a cultura (vestuário, culinária, hexis corporal, etc.) e, ao mesmo tempo, ter relacionado todas as práticas a um único centro de cultura legítimo. Se nas suas várias tentativas de situar o pensamento no espaço dos possíveis em relação ao qual ele se constitui é o próprio Bourdieu quem considera ilusório o suposto de uma disposição escolástica universal, já que no seu entender esta na realidade excluiria, “sob as aparências do humanismo, todos aqueles que não dispõem dos meios de realizá-la” (BOURDIEU, 2001: 80), poder-se-ia perguntar, na esteira de Joppke, se também a suposição de que há um único centro irradiador de valores culturais legítimos não estaria igualmente a definir um critério de distinção cultural algo restrito aos povos da Europa avançada.

Dito de outro modo, se também Gilda de Mello e Souza mostra como a moda – que para Bourdieu é mecanismo central em meio aos antagonismos sociais – não é fenômeno universal mas, ao contrário, profundamente ligado ao Renascimento italiano, uma vez que “em Florença, por exemplo, onde as distinções de nascimento não conferiam mais privilégios especiais, o indivíduo via-se impelido a exceder-se em sua aparência, variando sem cessar os estilos de decoração pessoal” (MELLO E SOUZA, 1987: 21), e ainda se estiver certo Joppke, a teoria de Bourdieu está a indicar que

[...] the internal logics of symbolic systems are predisposed to express the distinctive marks characterizing the structure of society in terms of different forms of language, knowledge, clothing and ornaments (JOPPKE, 1986: 66),

há que se indagar, ante tais considerações, se não poderia da mesma forma cada classe social (assim como cada formação social) dispor de seu próprio sistema simbólico de distinção.

Além disso, pondera Joppke, ao introduzir as práticas culturais na linguagem econômica das “perdas x ganhos” e “custo x benefício”, Bourdieu acaba por reduzir a concepção de cultura a mera arma na mão de atores interessados em si mesmos (e na mão de grupos que visam maximizar suas recompensas materiais e simbólicas), ignorando toda a esfera cultural de símbolos compartilhada por comunidades primitivas nas várias práticas de reconhecimento mútuo que asseguram a ordem partilhada, no que também concorda com Gilda de Mello e Souza, para quem as sociedades rurais desprezam os “símbolos” da situação social tão marcantes na cultura urbana, indicando que

[...] enquanto no grande centro urbano é através do consumo de bens e do requinte de maneiras que julgamos a respeitabilidade de uma classe, o indivíduo tendo necessidade, para atingir um círculo muito mais vasto, de acentuar as diferenças sociais nos elementos passíveis de observação direta – como a vestimenta –, no campo, onde o vínculo é comunitário e o grupo suficientemente pequeno, é através do conhecimento efetivo da história de cada um – de sua história familiar, econômica ou social – que situamos o indivíduo nesta ou naquela classe (MELLO E SOUZA, 1987: 117).

Sugere ainda que talvez a teoria de Bourdieu seja mesmo muito francesa (leia-se parisiense), a análise que empreende Gilda de Mello e Souza das avaliações contrastantes que fazem Veblen (que reduz o gosto aos cânones pecuniários, negligenciando o aspecto artístico) e Balzac do fenômeno da moda, já que considera a autora que

[...] a divergência entre Veblen e Balzac não se explica apenas pela diferença de época e de mentalidade do economista e do artista, mas sobretudo pela oposição das culturas a que pertencem.

cem. O primeiro, membro de uma sociedade enriquecida, sem tradição de maneiras ou de hábitos de vida, considera que na hierarquia social as distinções de dinheiro são preponderantes – e por isso vê na moda a competição do “luxo”. O segundo, mergulhado numa sociedade de classes sutilmente hierarquizadas, em que as barreiras não derivam apenas do valor pecuniário (por exemplo, as que se erguem entre a nobreza parisiense e a nobreza do campo, ou entre ambas e a alta burguesia das finanças), sublinha na moda as distinções da elegância (MELLO E SOUZA, 1987: 135).

Muito embora semelhantes considerações – e a despeito de podermos de fato entender a cultura popular, tal como aparece na teoria de Bourdieu, enquanto uma variante degradada da cultura de elite¹⁷ –, julgamos que o essencial de boa parte de seus trabalhos visa menos dizer que a cultura do povo não tem feição própria (ou ainda que sociedades primitivas não têm igualmente um repertório autônomo de símbolos) do que mostrar como tal cultura não tem a sanção dos instrumentos de consagração e conservação cultural, não estando portanto institucionalizada em estatutos sociais duradouros, socialmente reconhecidos ou juridicamente garantidos. Quando pensa o esforço com que William Labov procurou demonstrar que a linguagem dos adolescentes negros dos guetos seria tão requintada quanto o palavreado por vezes impenetrável dos estudantes de Harvard, Bourdieu adverte que

[...] isso não deve fazer com que se ignore, por exemplo, que, em lugar dos alunos das escolas de elite, a linguagem inventiva e cheia de colorido, logo capaz de propiciar intensas satisfações estéticas, dos adolescentes do Harlem permanece inteiramente desprovida de valor nos mercados escolares e em quaisquer situações sociais análogas, a começar pelas entrevistas para obtenção de empregos, e que “por conta de suas hierarquias que não se deixam facilmente relativizar, o mundo social não é relativista” (BOURDIEU, 2001: 93).

Nas filigranas da luta de classes
Carolina Pulici

¹⁷ Quando reflete que ao contrário do consumo de luxo da elite, o estilo de vida das classes populares depende dos meios econômicos e culturais que elas podem acionar para realizá-lo, Bourdieu não deixa de frisar que com o pouco de que dispõem as camadas mais baixas consomem “substitutos” dos bens da elite “tais como os vinhos gasosos no lugar do champagne ou uma imitação no lugar do couro, indícios de um desapossamento de segundo grau que se deixa impor a definição dos bens dignos de serem possuídos” (BOURDIEU, 1994: 100).

Refletindo acerca do quão estruturante pode ser esta imposição legal de repertório, Bourdieu afirma que “assim como, segundo Hegel, a ignorância da lei não constitui uma circunstância atenuante diante de um tribunal, ‘a ninguém é permitido ignorar a lei cultural’, nem mesmo aqueles que só vão descobri-la diante do tribunal das situações sociais capaz de impor-lhes o sentimento de sua indignidade cultural” (BOURDIEU, 1999: 131). Na impossibilidade de se ignorar esta “ditadura” simbólica, estarão todos sendo definidos em relação à distância em que se encontram da cultura da classe dominante. ■

Abstract : Based on the classical and contemporary perspectives concerning the analysis of the social classes, this article discusses the symbolic forms of the class struggle, exposing systematically some central elements of Pierre Bourdieu's sociological theory. If our text endorses some reappraisals of Karl Marx explicative model for the contemporary class society, it affirms, on the other hand, that it's impossible to comprehend the several species of “deaf” and “subterranean” struggle among the groups, without taking in account the effective social-economic hierarchy, insisting rather on the “forgotten” dimensions of the class struggle (on the hidden conflicts) and suggesting not the end of its importance but the complex multiplicity of factors through which expresses itself.

Uniterms : class condition, class interest, lifestyle, symbolic forms of the social struggle.

Bibliografia

BELL, Daniel. “Dos bens aos serviços: a transformação da forma da economia” In: _____. *O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

BOURDIEU, Pierre. “L'espace social et ses transformations” In: _____. *La Distinction: critique social de jugement*. Paris: Minuit, 1979.
_____. “Gostos de classe e estilos de vida” In ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo, Ática, 1994 [1976].

_____. “Espaço social e gênese das classes” In: _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998 [1984].

_____. “O mercado de bens simbólicos” In: MICELI, Sergio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999 [1970].

_____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001 [1997].

_____ & SAINT-MARTIN, Monique. “As categorias do juízo professoral” In: NOGUEIRA, Maria Alice e CATANI, Afrânio (orgs.). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998 [1975].

DAHRENDORF, Ralf. “O modelo de Karl Marx para a sociedade de classes” In: _____. *As classes e seus conflitos na sociedade industrial*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982 [1959].

EDER, Klaus. “Cultura e classe: a mudança operada por Bourdieu na teoria tradicional de classe” In: _____. *A nova política de classes*. Bauru: EDUSC, 2003 [1989].

EULÁLIO, Alexandre. “Pano para a manga” In: _____. *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

FEATHERSTONE, Mike. “Estilo de vida e cultura de consumo” In: _____. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Nobel, 1995 [1991].

JOPPKE, Christian. “The cultural dimensions of class formation and class struggle: on the social theory of Pierre Bourdieu” In: *Berkeley Journal of Sociology: Critical Review*. 1986.

MARX, Karl. “Manifesto do partido comunista” In: FERNANDES, Florestan (org.). *K. Marx e F. Engels*. São Paulo: Ática, 1989 [1848].

MARX, K. e ENGELS, F. “A história dos homens” (*A ideologia alemã*). In FERNANDES, Florestan (org.). *Marx & Engels: História*. São Paulo: Ática, 1989 [1846].

Nas filigranas da luta de classes
Carolina Pulici

MELLO E SOUZA, Gilda de. *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A moda no século XIX*. Tese (doutoramento), Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo: São Paulo, 1950.

WEBER, Max. “A distribuição do poder da comunidade. Classes, estamentos, partidos” In: _____. *Economia e Sociedade: Fundamentos de Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora da UNB, 2000 [1922].