

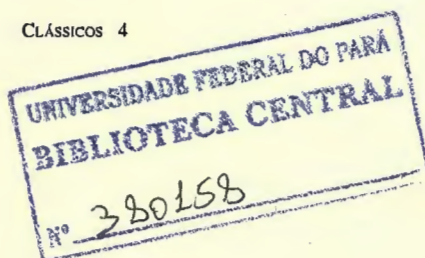
A ECONOMIA DAS TROCAS LINGÜÍSTICAS

PIERRE BOURDIEU

BC

edusp

CLÁSSICOS 4



USP

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitora Suely Vilela
Vice-reitor Franco Maria Lajolo

edusp

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Diretor-presidente Plínio Martins Filho

COMISSÃO EDITORIAL

Presidente José Mindlin
Vice-presidente Carlos Alberto Barbosa Dantas

Adolpho José Melfi
Benjamin Abdala Júnior
Maria Arminda do Nascimento Arruda
Nélio Marco Vincenzo Bizzo
Ricardo Toledo Silva

Diretora Editorial Silvana Biral
Editores-assistentes Marilena Vizentin
Carla Fernanda Fontana

A ECONOMIA DAS TROCAS LINGÜÍSTICAS
O QUE FALAR QUER DIZER

PIERRE BOURDIEU

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
BIBLIOTECA CENTRAL

Prefácio
Sergio Miceli

Tradução
Sergio Miceli
Mary Amazonas Leite de Barros
Afrânio Catani
Denice Barbara Catani
Paula Montero
José Carlos Durand

ed^{usp}

Copyright © 1982 by Librairie Arthème Fayard

Título original em francês:

Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques

1ª edição: 1996

2ª edição: 1998

2ª edição, 1ª reimpressão: 2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Bourdieu, Pierre, 1930-2002

A Economia das Trocas Lingüísticas: O que Falar Quer Dizer / Pierre Bourdieu ; prefácio Sergio Miceli. – 2. ed., 1ª reimpr. – São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Clássicos ; 4)

ISBN : 978-85-314-0329-3

1. Cultura 2. Linguagem e cultura 3. Lingüística 4. Simbolismo 5. Sociolingüística 6. Troca lingüística I. Miceli, Sergio, 1945- II. Título. III. Série.

96-0011

CDD-301

Índices para catálogo sistemático:

1. Linguagem e poder simbólico : Sociologia	306
2. Sociologia da cultura	306
3. Trocas lingüísticas : Cultura : Sociologia	306

Direitos em língua portuguesa reservados à:

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374
6º andar – Ed. da Antiga Reitoria – Cidade Universitária
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: Tel. (11) 3091-4008/30914150
SAC (11) 3091-2911 – Fax (11) 3091-4151
www.usp.br/edusp – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2008

Foi feito o depósito legal

SUMÁRIO

A Sociologia Faz Sentido	9
Introdução	17
Parte I: A ECONOMIA DAS TROCAS LINGÜÍSTICAS	23
1. A Produção e a Reprodução da Língua Legítima	29
2. A Formação dos Preços e a Antecipação dos Lucros	53
Parte II: LINGUAGEM E PODER SIMBÓLICO	81
1. A Linguagem Autorizada: As Condições Sociais da Eficácia do Discurso Ritual	85
2. Os Ritos de Instituição	97
3. A Força da Representação	107
4. Descrever e Prescrever: As Condições e os Limites da Eficácia Política	117
Parte III: ANÁLISES DE DISCURSOS	129
1. Censura e Formulação	131
2. O Discurso de Importância: Algumas Reflexões Sociológicas sobre o Texto: "Algumas Observações Críticas a respeito de 'Ler <i>O Capital</i> '"	159
3. A Retórica da Cientificidade: Contribuição para uma Análise do Efeito Montesquieu	177
Índice	187

A SOCIOLOGIA FAZ SENTIDO

A repercussão dos trabalhos de Pierre Bourdieu na França coincidiu com os acontecimentos de maio de 1968, fazendo-se sentir de início na sociologia da educação, por conta de suas pesquisas a respeito dos processos de transmissão e herança de capital escolar e cultural em favor dos setores de classe favorecidos pelo sistema de ensino francês. Para todos os efeitos, a chamada teoria da reprodução parecia ser dotada dos teores requeridos por uma teoria “pura” de esquerda, sendo quase unanimemente considerada o carro-chefe de sua proposta pela razão de oferecer uma explanação consistente das condições estruturais de manutenção das desigualdades sociais. No começo da década de 70, quando da edição da primeira coletânea de sua autoria em língua portuguesa¹, a seleção então efetuada não se limitou aos estudos relativos à problemática educacional, tendo incorporado textos sobre a indústria cultural, os intelectuais, a sociologia da religião, as teorias de classe e estratificação, a produção artística, buscando cobrir as principais frentes de análise em que se desdobrava seu trabalho inovador.

Fazendo um balanço de minhas preocupações na época e dos engates por onde a contribuição dele vinha a calhar naquela conjuntura intelectual, marcada pela influência acentuada de diversas correntes estruturalistas (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Barthes, Derrida, entre outros), consigo rastrear algumas das motivações responsáveis pelo meu entusiasmo de sociólogo aprendiz e com as quais talvez

1. Pierre Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1974 (organização, seleção e introdução de Sergio Miceli).

também possam-se identificar outros(as) companheiros(as) da mesma geração. A primeira delas, e quem sabe a mais atrativa para um mestrando entranhado pelos papas do marxismo culturalista (Adorno, Goldmann, Gramsci, Lukács etc.), que se formara lendo com voracidade o suplemento literário de *O Estado de S. Paulo*, era o fato de enxergar em seus estudos a viabilidade de construir um objeto próprio no domínio da sociologia da cultura. Tal perspectiva nos dispensava de assumir temas canônicos de análise constituídos e validados no interior de outras tradições intelectuais, todas elas dispendo de vigência intelectual no âmbito universitário paulista, como, por exemplo, a crítica literária, a estética filosófica ou a história da arte de feição tradicional. Por outro lado, Bourdieu oferecia um salvo-conduto intelectual para a travessia em meio às escolas de pensamento entronizadas no panteão de luminares em baixa nas sociologias especiais das superestruturas, entre as quais destacavam-se a sociologia do conhecimento de Mannheim e seus epígonos (Stark, Gurvitch etc.) nos campos da arte e da literatura (Duvignaud, Escarpit etc.).

Duas das investigações empíricas concluídas por Bourdieu na época, logo divulgadas em livro, fundamentaram análises surpreendentes das práticas de produção e consumo cultural nos campos da fotografia e da frequência a museus². Essas monografias fincaram um novo padrão de levantamento empírico e de argumentação analítica entre os praticantes da sociologia dos intelectuais e da cultura. Os materiais coligidos através de entrevistas, os conceitos emitidos pelos usuários e consumidores “nativos”, os dados procedentes de fontes documentais insólitas (fotos e retratos, telefonemas, pesquisas e relatórios publicitários, materiais impressos de fontes não acadêmicas etc.) para a mesma época, as correlações inesperadas entre os conteúdos expressos por pessoas de origens sociais as mais diversas, uma apreensão cheia de nuances de um belo socialmente motivado, tais procedimentos atestavam um padrão exigente de trabalho etnográfico, quer em relação às práticas, quer no tocante à representações dos agentes sociais.

Eis a matéria-prima da motivação intelectual para o entusiasmo com que foi-se armando a recepção desse projeto sociológico emergente na França num momento de virada nas relações de dependência a que estavam submetidos os cientistas sociais no mundo dito subdesenvolvido, daí em diante cada vez mais orientados para os Estados Unidos.

2. Pierre Bourdieu, *L'Amour de l'Art (Les Musées d'Art Européen et Leur Public)*, Paris, Éditions de Minuit, 1965 (reeditado em 1970); Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, Robert Castel e Jean-Claude Chamboredon, *Un Art Moyen (Essai sur les Usages Sociaux de la Photographie)*, Paris, Éditions de Minuit, 1966 (reeditado em 1969).

A variedade dos objetos empíricos abordados impressionava tanto ou até mais do que o tratamento pouco convencional dos materiais no ambiente da ciência social uspiana em fins do anos 60. A essa altura, o elenco de temas aceitáveis para uma tese considerada pertinente do ponto de vista da então chamada “realidade brasileira”, ou pelo menos teoricamente consistente, havia eliminado na prática quaisquer assuntos tidos como excessivamente culturais. Em lugar do realce conferido à especialização temática, Bourdieu parecia trabalhar movido pelo princípio metodológico algo desnorteante de existir como que uma solidariedade estrutural entre diferentes níveis da atividade social. Esse vaivém comprometedor entre as origens familiares, as oportunidades de acesso ao capital escolar e as preferências em matéria de consumo de bens culturais ou, então, entre os padrões de ocorrência nos planos da produção e do consumo, entre as lacunas no processo de apropriação de capital cultural e as disposições para a prática de um dado gênero, colocavam ao novato no ofício o desafio de mobilizar ao mesmo tempo suas disposições de rigor analítico e sua imaginação sociológica.

Outro ingrediente desse fascínio intelectual era a percepção de que Bourdieu estava explorando uma trilha própria de investigação sem deixar de levar em conta os aportes de outras tradições intelectuais empenhadas em deslindar a produção cultural em suas relações com as demais esferas da atividade social. Nessa direção, seu trabalho exerceu uma função salutar de reconhecimento e revalorização de algumas correntes, obras e autores, nos campos da história social da arte (Panofsky, Antal, Klingender etc.), da sociologia da cultura (Elias, Williams etc.), da história social (Thompson, Hoggart etc.), do interacionismo simbólico (Goffman etc.), recuperando experimentos inovadores na construção de objetos, revitalizando linhas de interpretação rechaçadas muitas vezes em vista do que se considerava uma excessiva dosagem sociológica ou, então, empenhando-se em afinar o tônus de alguns de seus conceitos-chaves, como, por exemplo, os de *habitus* e de campo, num diálogo fecundo com formulações mais antigas de alguns desses pioneiros predecessores.

Todavia, não resta dúvida de que a ferramenta distintiva era mesmo a força arrasadora de seu método. Parecia de fato impressionante o acúmulo de vantagens heurísticas de toda ordem com que estava investido: a variedade inesperada de seus modos e campos de aplicação, o poder de agregação com que soldava diferentes níveis e formas da experiência social, os liames entre as trajetórias biográficas e os contornos de estruturação das posições diferenciais no interior do campo sob análise, a congruência significativa entre as vivências dos agentes e as características das estratégias coletivas dos grupos (negociação, mobilização, reconversão etc.), o potencial de revelação das afinidades e dissonâncias entre práticas, rituais,

representações e classificações. T tamanha gama de recursos acabou ampliando as possibilidades que foram-se abrindo aos empreendimentos sociológicos de risco no tocante à montagem de objetos heterodoxos, à exploração de veios documentais inéditos até então relegados ao privilegiamento de dimensões e recortes inquietantes das relações sociais. A esse trânsito mais arejado entre as mediações derivadas das interações em nível microssocial e as determinações estruturais de maior raio de impacto, poder-se-ia acrescentar a diversidade dos domínios da atividade social aos quais foi-se estendendo a jurisdição do método. Basta consultar alguns dos primeiros números monográficos da revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*³ para se obter uma demonstração persuasiva do rendimento analítico e explicativo de um paradigma sociológico em processo aguerrido de afirmação científica e acadêmica.

No texto de apresentação à coletânea já referida, minha intenção era salientiar as modalidades de presença e influência das obras clássicas dos fundadores da sociologia (Marx, Weber e Durkheim) nos trabalhos já realizados pela equipe do Centro de Sociologia Européia sob direção de Bourdieu. A releitura daquele texto torna hoje ainda mais explícitos os caminhos através dos quais foram-se consumando as dívidas de Bourdieu perante aquelas tradições do pensamento sociológico. Contribuem, é claro, para esse esclarecimento os partidos teóricos, conceituais e temáticos assumidos na seqüência posterior de seus trabalhos e que, no início da década de 70, ainda se encontravam em estado de germinação. Por conta inclusive de suas resistências à celebração ritualista do legado marxista, tanto mais ardilosa por se tratar de uma operação cujos efeitos se fazem sentir ao mesmo tempo nos domínios intelectual e político, a leitura de seus trabalhos como que vai confirmando, nas alianças e distâncias reconhecíveis ao nível textual, sua incontida fascinação por Weber e Durkheim que ele sempre tendeu a considerar como os dois grandes injustiçados da trindade inaugural.

Ce que Parler Veut Dire que ora a Edusp lança a tradução em português com o subtítulo do original francês, *A Economia das Trocas Lingüísticas* (numa bem-vinda alusão involuntária à coletânea dos anos 70), constitui um craneado elogio contemporâneo à sociologia, na medida em que assume todos os riscos inerentes

3. O número inaugural da revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, veículo de divulgação dos trabalhos de Bourdieu e dos pesquisadores de sua equipe, foi lançado em janeiro de 1975, em Paris, com chancela da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais e da Maison des Sciences de l'Homme. Consultar, por exemplo, os seguintes números monográficos: "Le Déclassement", n. 24, 1978; "Le Pouvoir des Mots", n. 25, 1979; "Les Fonctions de l'Art", n. 28, 1979; "L'Institution Scolaire", n. 30, 1979; "La Sociologie de l'Oeil", n. 40, 1981; "Le Travail Politique", n. 52 e 53, 1984; "L'Illusion Biographique", n. 62 e 63, 1986.

a essa modalidade de desvendamento e explicação do mundo social. As Partes I e II lançam os alicerces de uma teoria do poder simbólico a partir de uma crítica cerrada aos postulados da lingüística e, em seu interior, de uma pragmática revirada de ponta-cabeça através de poderoso arsenal sociológico. Após um esboço de reconstrução histórica de como sucedeu a imposição do francês sobre os dialetos regionais, salientando as transformações correlatas na atividade governamental, no sistema de ensino, na burocracia, Bourdieu procura construir os sistemas de disposições sociais dos diversos grupos e classes em seu manejo da língua como parte de um domínio particular e distintivo do corpo e de tudo que se associa à competência corporal (sexo, alimentação, postura, fala, suores, excrementos etc.), ou seja, àqueles registros sociais mais facilmente assimiláveis a um processo complexo de naturalização.

As evidências utilizadas se referem tanto a situações rotineiras de interação nas diferentes esferas da atividade social como às trocas mais propriamente lingüísticas no interior de campos especializados de produção simbólica, em especial religião, política e cultura. Algumas das situações pinçadas na experiência doméstica e conjugal são vinhetas implacáveis, de grande concisão dramática, sobre os modos velados de como opera a dominação masculina, tão bem demonstrados no relato em que sinaliza um entendimento misturado à resignação quando o marido nem precisa falar para que seus desejos sejam executados.

Nessa empreitada de desbastar o discurso naturalizador sobre o poder autônomo das palavras, Bourdieu se inspira sobretudo no projeto durkheimiano de apreensão das bases sociais das formas de classificação, negando aos discursos, às falas, às linguagens, dos mais “nobres” aos mais “vulgares”, quaisquer privilégios expressivos, ou melhor, quaisquer propriedades irredutíveis às suas condições sociais de produção e utilização. Em nenhum outro texto, Bourdieu se aferrou em igual medida a testar as margens de rendimento analítico das noções de classes como marcadores sociais, aptos a modelar e como que a fazer acontecer o que tais classificadores lingüísticos enunciam. Ao invés de se prender à letra da proposta durkheimiana no sentido de elaborar os múltiplos registros da conjunção entre os sistemas classificatórios e seu lastro social, Bourdieu preferiu explorar a fundo as pautas de análise mediadas pelos elementos ativos identificáveis nas classes e classificações, investindo nessa transcrição lingüística para aí evidenciar os teores de confronto social, político e simbólico, pulsantes nas lutas classificatórias, ou seja, buscando extrair delas uma dicção expressiva reveladora dos embates em condições de mobilizar os interesses materiais e simbólicos decisivos dos grupos investigados.

Sendo o cerne da obra, a segunda parte oferece uma apreensão qualificada das obsessões mais propriamente teóricas de Bourdieu ao garimpar sucessivas fórmulas e conceitos sintéticos do que seja a arte, o simbólico, o poder do simbólico. As análises dos ritos de passagem e das representações sociais proporcionam evidências de grande densidade cognitiva que lhe permitem tematizar as condições em que sucede a gênese do simbólico, a produção da ilusão, do fetiche, ou melhor, da legitimidade de que se revestem a arte e o artista. O busílis consiste em desvendar a mística associada à produção social da figura do artista como um produtor cultural legítimo e, conseqüentemente, da arte como um artefato dotado de um valor mágico, socialmente negociado. Tanto os ritos como as representações permitem flagrar modalidades complementares de fabricação do simbólico, mostrando-se ainda capazes de exprimir as demandas plurais dos agentes, reprocessando suas experiências, transfigurando-as, dando, como se diz em bom português, nomes aos bois e, de quando em vez, dando margem a que os bois possam eventualmente voar. Dito de outra maneira, o poder simbólico permite exprimir o sofrimento, a decepção, a alegria, todos os sentimentos associados aos tempos fortes do ciclo de vida de um grupo social e, num outro registro, veicular os anseios, as expectativas, as identidades e demais sinalizações pertinentes com que os grupos sociais buscam afirmar sua diferença por meio dos encantamentos instilados em sua definição dos mistérios da vida e do mundo.

O fato de Bourdieu não lidar com ritos e representações como registros menores ou pouco adensados da experiência social é uma das condições para que consiga dilatar a força analítica e explicativa desses conceitos, conferindo-lhes, por assim dizer, um travo de impacto no processo de modelagem do grupo, ou melhor ainda, concedendo-lhes uma realidade capaz de se ombrear com as injunções impostas pela vida material. Não se trata, tampouco, de sugerir um *status* semelhante para as diversas instâncias da experiência social, de nivelar trabalho e representação, de confundir renda e consumo, de tomar as coisas de uma lógica socialmente inventada pela lógica das coisas sociais num sentido abrangente. Em lugar disso, Bourdieu prefere trabalhar com vistas a desentranhar do rito de passagem mais rotineiro, como o da circuncisão, ou da representação mais convencional, como o mandato de um político, tudo que espelha acerca dos transes e trocas com que se debatem os integrantes do grupo social inventor e praticante do rito ou da representação em questão.

Bourdieu vale-se da noção de rito fazendo as vezes de um processo decantado de enraizamento do simbólico no chão da experiência social (relações de gênero, necessidades econômicas, coerções de linhagem e parentesco, identidades rivais etc.), trabalhando as representações numa chave na qual se misturam, em medida

heterogênea, interesses, sentimentos e reivindicações. Ele situa as representações no cruzamento entre injunções materiais, políticas e simbólicas, ora frisando o processo de delegação ao cabo do qual um dado porta-voz do grupo passa a falar em seu nome ao empalmar seus anseios e demandas, ora salientando os ligamentos entre condicionantes morfológicos de qualquer procedência e a formatação deles no universo simbólico, ora enfim destrinchando significações tácitas, conteúdos ambivalentes, apelos cambiantes, lembranças implícitas, em suma, os mais variados teores de que se nutre o imaginário social.

A última parte da obra reúne três análises de discursos pinçados em momentos diferentes da história da filosofia e que, no entanto, têm em comum a pretensão social e intelectual de vender gato por lebre. O primeiro texto desse segmento se detém no esmiuçamento dos procedimentos utilizados por Heidegger ao lidar com as linguagens vulgar e erudita, escorando-se numa pontuação letrada para livrar-se de leituras diluidoras ou, então, fazendo o movimento inverso de incutir seiva popular expressiva no idioma filosófico culto, buscando, através de um sem-número de expedientes e subterfúgios, se posicionar em todas as posturas discursivas de tal modo que sempre possa se valer da ambivalência e de estratégias literárias para se escudar de quaisquer enquadramentos logo refutados como reducionistas. Destarte, Heidegger está sempre em todos os lugares e em lugar nenhum, o que lhe permitirá inclusive ser reconhecido, por marxistas de carteirinha, como um materialista *malgré lui*. A riqueza da análise transparece em especial no desmanche das estratégias de despistamento simbólico adotadas por Heidegger para a confecção de um discurso de pretensões totalizantes/totalitárias, dispensando quaisquer famílias de fundamentos para melhor negociar seu recado essencialista ou, então, numa reversão de expectativas tão ao gosto de seus fervorosos discípulos, erigindo esse passo escorregadio em meio a inúmeras formulações contraditórias como o modelo por excelência do inebriamento filosófico.

O lance seguinte, desta feita de ataque aos procedimentos do discurso filosófico de esquerda, efetua uma análise impiedosa de um famoso texto de Balibar sobre Marx, colocando a nu o elenco de expedientes através dos quais o típico professor de filosofia sem obra procura persuadir o leitor incauto de sua importância como pensador original e, por conseguinte, da relevância de suas idéias para uma leitura abalizada de um discurso tratado como um universo esotérico. Nessa virtual refrega entre o comentarista altivo e o monumento discursivo da ortodoxia (científica e política), as marcas autorais vão-se introduzindo, na marra, através de recursos prosaicos, como, por exemplo, a insinuação fingida de aportes de outrem como de sua lavra, a intercalação de marcadores empolados num discurso prestigioso ou, de esguelha, por meio de tomadas de posição, filiações e

vassalagens restauradoras do bom-tom e dos demais chavões que seria de se esperar num filósofo de esquerda convencional.

Trata-se de um vale-tudo discursivo em que a última coisa pensável é a presença de qualquer reminiscência do que seja um trabalho próprio de investigação. O interlocutor-alvo acaba sendo reduzido à condição de caricatura de um discurso socialmente pretensioso por conta de sua própria indigência intelectual, propiciando a Bourdieu matéria-prima para o seu exercício de desmonte sociointelectual de uma retórica dita de esquerda. Ambas as análises, a de Heidegger e a de Balibar, constituem um libelo contra arranjos discursivos destituídos das marcas de um enfrentamento prévio com o mundo social, ou seja, infenso a esse rastreamento minudente, extenuante, e por vezes nada gratificante, em que consiste o trabalho científico. Contudo, não se deve interpretar o sentido dessas análises afoitamente, em termos de uma postura antifilosófica por princípio ou por decisão de método. E a melhor prova disso é a natureza da aliança celebrada entre cientistas sociais, produtores e críticos de literatura, artistas e críticos de arte, filósofos, tal como se manifesta no projeto de convívio evidenciado pelo suplemento mensal de livros *Liber* do qual Pierre Bourdieu é atualmente o diretor⁴.

A teoria dos climas de Montesquieu serve aos desígnios de formular uma crítica cerrada ao senso erudito travestido em discurso científico, num expediente recorrente em boa parte da ciência social contemporânea. A partir dos desdobramentos da correlação de base entre o tipo de clima e os comportamentos de uma personalidade padrão, Bourdieu toma esse retórica da cientificidade como paradigma das explicações preconceituosas, nutridas por assunções nebulosas, fundadas em interesses e critérios extracientíficos e, não obstante, embaladas numa linguagem aparentemente rigorosa em seu valor facial, dando a impressão de estarem dando conta de todas as variáveis e instâncias mobilizadas na organização e análise dos materiais utilizados.

Com essa súpula de alguns dos temas abordados no texto, quis sinalizar os pontos fortes da contribuição de Bourdieu que, ao meu ver, estão na raiz do impacto durável de seu trabalho junto à comunidade internacional de cientistas sociais, em especial daqueles especializados no campo da sociologia dos intelectuais, da arte e da cultura.

SERGIO MICELI

4. *Liber/Revue Internationale des Livres* é um suplemento da revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, também publicado em alemão, búlgaro, húngaro, italiano, romeno, grego e turco, tendo entre seus colaboradores algumas figuras de grande prestígio intelectual e científico, como, por exemplo, Tom Nairn, Jürgen Habermas, Terry Eagleton, Martin Chalmers, entre outros.

INTRODUÇÃO*

No *Ensaio Para Introduzir em Filosofia o Conceito de Grandeza Negativa*, Kant imagina um homem com dez graus de avareza que se esforça doze graus em direção ao amor do próximo, ao passo que outro, sovina com apenas três graus e capaz de uma intenção ajustada a sete graus, acaba produzindo uma ação generosa de quatro graus; daí extrai a conclusão de que o primeiro é moralmente superior ao segundo, embora, quando medido pelo ato (dois contra quatro graus), ele seja indiscutivelmente inferior. Talvez se devesse adotar uma aritmética semelhante dos méritos para julgar os trabalhos científicos. As ciências sociais se encontram claramente do lado do avaro com dez graus, e sem dúvida se teria uma apreciação mais justa de seus méritos caso se pudesse levar em conta, à maneira de Kant, as forças sociais sobre as quais elas devem triunfar. Isso é tanto mais verdadeiro quando se está lidando com o objeto próprio da disciplina cujo domínio se exerce sobre o conjunto das ciências sociais, essa língua una e indivisível fundada, em Saussure, na exclusão de qualquer variação social inerente, ou então, como em Chomsky, no privilégio conferido às propriedades formais da gramática em detrimento dos condicionantes funcionais.

Tendo empreendido, um pouco antes do auge da moda, um trabalho escolar, felizmente jamais publicado, no qual eu me apoiava numa “leitura” metódica do *Curso de Lingüística Geral* para tentar fundar uma “teoria geral da cultura”, acabei talvez me tornando mais sensível do que outros aos efeitos mais visíveis da

* Tradução de Sergio Miceli.

dominação exercida pela disciplina soberana, tanto no caso das transcrições literais dos escritos teóricos ou das transferências mecânicas de conceitos tomados em seu valor nominal, como nos empréstimos selvagens que, ao dissociarem o *opus operatum* do *modus operandi*, conduzem a reinterpretções inesperadas e frequentemente estapafúrdias. Mas a resistência diante dos enlevos mundanos tem pouco a ver com uma recusa destinada a autorizar a ignorância: tanto a obra de Saussure, no momento em que me revelava a insuficiência do modelo da fala (e da prática) como mera execução, como a de Chomsky, concedendo lugar de destaque às disposições geradoras, me pareceram colocar questões fundamentais à sociologia.

Todavia, somente conseguimos inculir toda a força possível a essas questões se nos livrarmos dos limites inscritos na própria intenção da lingüística estrutural enquanto teoria pura. Todo o destino da lingüística moderna foi selado de fato no golpe de força inaugural através do qual Saussure separa a “lingüística externa” da “lingüística interna”, e, reservando à última o título de lingüística, dela exclui todas as pesquisas que relacionam a língua com a etnologia, com a história política de seus falantes, ou até mesmo com a geografia do território onde é falada, pelo fato de que não acrescentariam nada ao conhecimento da língua tomada em si mesma. Nascida da autonomização da língua em relação às suas condições sociais de produção, de reprodução e de utilização, a lingüística estrutural não poderia tornar-se a ciência dominante nas ciências sociais sem exercer um efeito ideológico, propiciando as aparências da cientificidade à naturalização desses produtos da história que são os objetos simbólicos: a transferência do modelo fonológico fora do campo da lingüística tem o efeito de generalizar, para o conjunto dos produtos simbólicos (taxinomias de parentesco, sistemas míticos ou obras de arte), a operação inaugural que fez da lingüística *a mais natural das ciências sociais* ao separar o instrumento lingüístico de suas condições sociais de produção e de utilização.

Sem sombra de dúvida, as diferentes ciências estavam desigualmente propensas a acolher esse cavalo de Tróia. A relação especial que une o etnólogo a seu objeto, a neutralidade de “espectador imparcial” conferida pelo estatuto de observador estranho, tornava a etnologia a vítima preferida, à qual se poderia acrescentar, é claro, a tradição da história da arte e da literatura: neste caso, a importação de um método de análise que supõe a neutralização das funções apenas consagrava o modo de apreensão da obra de arte que sempre se exigiu do conhecedor, ou seja, a disposição “pura” e puramente “interna”, excluindo toda e qualquer referência “reduzora” ao elemento “externo”, assim, tal como o moinho de preces* num outro

* No budismo tibetano, cilindro que encerra tiras de papel recobertas com uma fórmula sagrada e que se faz girar para adquirir os méritos ligados à repetição dessas fórmulas ou mantras. (N. do T.)

INTRODUÇÃO

domínio, a semiologia literária logrou elevar o culto da obra de arte a um grau de racionalidade superior sem modificar suas funções. Em todo caso, o fato de colocar o social entre parênteses, o que permite tratar a língua, ou qualquer objeto simbólico, como finalidade sem fim, contribuiu bastante para o êxito da lingüística estruturalista, ao conferir o encanto de um jogo inconseqüente aos exercícios “puros” de uma análise puramente interna e formal.

Era preciso, pois, extrair todas as conseqüências do fato (tão fortemente recalcado pelos lingüistas e seus imitadores) de que “a natureza social da língua constitui uma de suas características internas”, como afirmava o *Curso de Lingüística Geral*, e de que a heterogeneidade social é inerente à língua. E isso era necessário, mesmo conhecendo-se todos os riscos envolvidos em tal empreendimento, dos quais o menor deles não é decerto a aparência de grosseria que parece se vincular às mais sutis e rigorosas das análises capazes – e culpadas – de trabalhar com o retorno do recalcado. Em suma, é preciso escolher pagar pela verdade um preço mais elevado, em troca de um lucro menor de distinção¹.

1. A segunda parte deste livro retoma numa forma mais ou menos profundamente modificada, diversos textos já publicados: o Capítulo 1, “A Linguagem Autorizada. Nota Sobre as Condições Sociais da Eficácia do Discurso Ritual”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5-6, nov. 1975, pp. 183-190; o Capítulo 2, “Os Ritos de Instituição”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 43, jun. de 1982, pp. 58-63 (esse artigo era a transcrição de uma comunicação apresentada no colóquio de Neuchâtel sobre “Os Ritos de Passagem Hoje”, out. 1981); o Capítulo 4, “Descrever e Prescrever”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 38, maio 1981, pp. 69-74. A terceira parte retoma: o Capítulo 2, “Algumas Observações Críticas a Respeito de ‘Ler O Capital’”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5-6, nov. 1975, pp. 65-79; o Capítulo 3, “O Norte e o Sul. Contribuição para uma Análise do Efeito Montesquieu”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, nov. 1980, pp. 21-25.

Parte I

A ECONOMIA DAS TROCAS LINGÜÍSTICAS*

A menos que revele as operações de construção de objeto pelas quais foi fundada e as condições sociais da produção e da circulação de seus conceitos fundamentais, a sociologia não poderá escapar a todas as formas de dominação que a lingüística e seus conceitos exercem ainda hoje sobre as ciências sociais. A facilidade com que o modelo lingüístico é transportado ao terreno da etnologia e da sociologia se deve ao fato de ter se conferido à lingüística o essencial, isto é, a *filosofia intelectualista* que faz da linguagem um objeto de eleição mais do que um instrumento de ação e de poder. Aceitar o modelo saussuriano e seus pressupostos é o mesmo que tratar o mundo social como um universo de trocas simbólicas e reduzir a ação a um ato de comunicação que, como a fala saussuriana, está destinado a ser decifrado mediante uma cifra ou um código, uma língua ou uma cultura¹.

Para romper com essa filosofia social é preciso mostrar que, embora seja legítimo tratar as relações sociais – e as próprias relações de dominação – como interações simbólicas, isto é, como relações de comunicação que implicam o conhecimento e o reconhecimento, não se deve esquecer que as trocas lingüísticas – relações de

* Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros.

1. Tentei analisar em outra parte o inconsciente epistemológico do estruturalismo, ou seja, os pressupostos que Saussure empregou com muita lucidez na construção do objeto próprio da lingüística, mas que foram esquecidos ou recalçados por aqueles que utilizaram ulteriormente o modelo saussuriano. Ver P. Bourdieu, *Le Sens Pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 51 e ss.

comunicação por excelência – são também relações de poder simbólico onde se atualizam as relações de força entre os locutores ou seus respectivos grupos. Em suma, é preciso superar a alternativa comum entre o economicismo e o culturalismo, para tentar elaborar uma economia das trocas simbólicas.

Todo ato de fala e, de um modo geral, toda ação é uma conjuntura, um encontro de séries causais independentes: de um lado, as disposições, socialmente modeladas, do *habitus* lingüístico, que implicam uma certa propensão a falar e a dizer coisas determinadas (interesse expressivo), definida ao mesmo tempo como capacidade lingüística de engendramento infinito de discursos gramaticalmente conformes e como capacidade social que permite utilizar adequadamente essa competência numa situação determinada; do outro, as estruturas do mercado lingüístico, que se impõem como um sistema de sanções e de censuras específicas.

Esse modelo simples da produção e da circulação lingüística como relação entre os *habitus* lingüísticos e os mercados nos quais eles oferecem seus produtos não visa recusar nem substituir a análise propriamente lingüística do código; mas ele permite compreender os erros e os fracassos aos quais está condenada a lingüística quando, a partir de um só dos fatores em jogo, a competência propriamente lingüística, definida abstratamente, fora de tudo o que esta deve a suas condições sociais de produção, ela tenta dar conta do discurso em sua singularidade conjuntural. De fato, enquanto ignorarem o limite que é constitutivo de sua ciência, os lingüistas não têm alternativa senão buscar desesperadamente na língua o que está inscrito nas relações sociais nas quais ela funciona, ou fazer, sem o perceber, sociologia, isto é, com o perigo de descobrir na própria gramática o que a sociologia espontânea do lingüista importou inconscientemente para ela.

A gramática define apenas muito parcialmente o sentido, e não é na relação com um mercado que se opera a determinação completa do significado do discurso. Uma parte, e não a menor, das determinações que constituem a definição prática do sentido se transfere de fora automaticamente para o discurso. No princípio do sentido objetivo que se engendra na circulação lingüística, há primeiramente o valor distintivo, que resulta do relacionamento operado pelos locutores, consciente ou inconscientemente, entre o produto lingüístico oferecido por um locutor socialmente caracterizado e os produtos simultaneamente propostos num espaço social determinado. Há também o fato de que o produto lingüístico só se realiza completamente como mensagem se for tratado como tal, isto é, decifrado; além do fato de que os esquemas de interpretação que os receptores põem em ação em sua apropriação criativa do produto proposto podem ser mais ou menos distanciados

daqueles que orientaram a produção. Por meio desses efeitos, inevitáveis, o mercado contribui para formar, não só o valor simbólico, mas também o sentido do discurso.

Poderíamos retomar nessa perspectiva a questão do estilo: esse “desvio individual em relação à norma lingüística”, essa elaboração especial que tende a conferir ao discurso propriedades distintivas, é um ser-percebido que existe apenas em relação com sujeitos perceptores, dotados dessas disposições diacríticas que permitem estabelecer *distinções* entre *maneiras de dizer* diferentes, artes de falar distintivas. Disso decorre que o estilo, seja da poesia comparada à prosa ou da dicção de uma classe social, sexual ou de geração comparada à de uma outra classe, só existe em relação com agentes dotados dos esquemas de percepção e de apreciação que permitem constituí-lo como conjunto de diferenças sistemáticas, sincreticamente apreendidas. O que circula no mercado lingüístico não é “a língua”, mas discursos estilisticamente caracterizados, ao mesmo tempo do lado da produção, na medida em que cada locutor transforma a língua comum num idioleto, e do lado da recepção, na medida em que cada receptor contribui para *produzir* a mensagem que ele percebe e aprecia, importando para ela tudo o que constitui sua experiência singular e coletiva. Pode-se estender a todo discurso o que dissemos sobre o discurso poético apenas, porque ele conduz à máxima intensidade – quando se sai bem – o efeito que consiste em despertar experiências variáveis segundo os indivíduos: se, diferentemente da denotação, que representa “a parte estável e comum a todos os locutores”², a conotação remete à singularidade das experiências individuais, é porque ela se constitui numa relação socialmente caracterizada na qual os receptores empregam a diversidade de seus instrumentos de apropriação simbólica. O paradoxo da comunicação é que ela supõe um meio comum, mas que só tem êxito ao suscitar e ressuscitar experiências singulares, isto é, socialmente marcadas; isso é evidente no caso limite em que se trata de transmitir emoções, como muitas vezes se dá na poesia. Produto da neutralização das relações práticas nas quais funciona, a palavra que serve para tudo encontrada no dicionário não tem nenhuma existência social: na prática, ela só existe imersa em situações, a ponto de o núcleo de sentido que se mantém relativamente invariável através da diversidade dos mercados poder passar despercebido³. Como observa Vendryès, se as

2. Cf. G. Mounin, *La Communication poétique, précède de avez-vous lu Char?*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 21-26.
3. A aptidão de captar simultaneamente os diferentes sentidos de uma mesma palavra (medida muitas vezes pelos testes assim chamados de inteligência) e *a fortiori*, a aptidão de manipulá-los praticamente (por exemplo, reativando o significado original das palavras comuns, como os filósofos adoram fazer) são uma boa medida da aptidão tipicamente erudita de se desprender da situação e de romper a relação

palavras recebessem sempre todos os seus sentidos de uma só vez, o discurso seria um contínuo jogo de palavras; mas se, como no caso de “alugar” – “locare” – e de “louvar” – “laudare” –, todos os sentidos que elas podem assumir fossem perfeitamente independentes, todos os jogos de palavras (ideológicos especialmente) se tornariam impossíveis⁴. Os diversos sentidos de uma palavra se definem na relação entre o núcleo invariável e a lógica específica dos diferentes mercados, por sua vez objetivamente situados relativamente ao mercado onde se define o sentido mais comum. Eles existem simultaneamente apenas para a consciência erudita que as faz surgir rompendo a solidariedade orgânica entre a competência e o mercado.

A religião e a política extraem seus melhores efeitos ideológicos das possibilidades que se encerram na polissemia inerente à ubiqüidade social da língua legítima. Numa sociedade diferenciada, as palavras que chamamos comuns, “trabalho”, “família”, “mãe”, “amor” recebem na realidade significações diferentes, e até antagonicas, pelo fato de que os membros da mesma “comunidade lingüística” mal ou bem utilizam a mesma língua e não várias línguas diferentes. O que explica a existência de um número cada vez maior de significados para os mesmos signos é sem dúvida a unificação do mercado lingüístico⁵. Bakhtin lembra que, nas situações revolucionárias, as palavras comuns assumem sentidos opostos. De fato, não existem palavras neutras: a pesquisa mostra, por exemplo, que os adjetivos usados mais correntemente para expressar os gostos recebem amiúde sentidos diferentes, por vezes opostos, segundo as classes; a palavra “cuidado”, escolhida pelos pequeno-burgueses, é rejeitada pelos intelectuais, para os quais, precisamente, ela soa pequeno-burguesa, tacanha, mesquinha. A polissemia da linguagem religiosa e o efeito ideológico da *unificação dos opostos* ou da denegação das divisões por ela produzidos se devem ao fato de que, à custa das *reinterpretações*,

prática que une uma palavra a um contexto prático, encerrando-o assim em um de seus sentidos, para considerar a palavra em si mesma e para si mesma, isto é, como o lugar geométrico de todas as relações possíveis com situações assim tratadas como outros tantos “casos particulares do possível”. Essa aptidão para jogar sucessivamente e, sobretudo, simultaneamente, diferentes variedades lingüísticas é possivelmente uma das mais desigualmente distribuídas; isso porque o domínio das diferentes variedades lingüísticas, e principalmente a relação com a linguagem por ele pressuposta, só pode ser adquirido em certas condições de existência capazes de autorizar uma relação desinteressada e gratuita com a linguagem (cf. em P. Bourdieu e J.-C. Passeron, *Rapport Pédagogique et Communication*, a análise das variações segundo a origem social da *amplitude do registro lingüístico*, isto é, do grau segundo o qual são dominadas as diferentes variedades lingüísticas).

4. J. Vendryès, *Le Langage, Introduction Linguistique à l'Histoire*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 208.
5. Os imperativos da produção, e até da dominação, impõem um mínimo de comunicação entre as classes e, portanto, o acesso dos mais desprovidos (por exemplo, os imigrantes) a uma espécie de mínimo vital lingüístico.

supostas na produção e na recepção da linguagem comum por locutores situados em posições diferentes no espaço social – dotados, portanto, de intenções e de interesses diferentes –, ela consegue falar a todos os grupos e todos os grupos a podem falar, ao contrário da linguagem matemática, que só pode assegurar a univocidade da palavra “grupo” controlando estritamente a homogeneidade do grupo dos matemáticos. As religiões chamadas universais não o são no mesmo sentido e nas mesmas condições que a ciência.

O recurso a uma linguagem neutralizada se impõe sempre que se trata de estabelecer um *consensus* prático entre agentes ou grupos de agentes dotados de interesses parcial ou totalmente diferentes; quer dizer, evidentemente, em primeiro lugar, no campo da luta política legítima, mas também nas transações e interações da vida cotidiana. A comunicação entre as classes (ou, nas sociedades coloniais ou semicoloniais, entre etnias) representa sempre uma situação crítica para a língua utilizada, seja ela qual for. De fato, ela tende a provocar uma volta ao sentido mais abertamente carregado de conotações sociais: “Quando se pronuncia a palavra ‘camponês’ diante de alguém que acaba de vir do campo, nunca se sabe como ele vai interpretá-la”. Por conseguinte, não existem mais palavras inocentes. Esse efeito objetivo de desvelamento rompe a unidade aparente da linguagem comum. Cada palavra, cada locução ameaça assumir dois sentidos antagônicos conforme a maneira que o emissor e o receptor tiverem de interpretá-la. A lógica dos automatismos verbais, uma vez que estes conduzem sorrateiramente ao uso comum, com todos os valores e preconceitos que lhe são solidários, encerra o perigo permanente da “gafe”, capaz de fazer volatilizar-se num instante o *consensus* prudentemente mantido à custa de estratégias de deferência recíproca.

Mas para compreender inteiramente a eficácia simbólica das linguagens políticas ou religiosas seria preciso reduzi-la ao efeito dos mal-entendidos que levam indivíduos opostos em tudo a se reconhecerem na mesma mensagem. Os discursos eruditos podem extrair sua eficácia da correspondência oculta entre a estrutura do espaço social no qual são produzidos, campo político, campo religioso, campo artístico ou campo filosófico, e a estrutura do campo das classes sociais no qual os receptores estão situados e em relação ao qual eles interpretam a mensagem. A homologia entre as oposições constitutivas dos campos especializados e o campo das classes sociais está no princípio de uma anfibologia essencial, perfeitamente evidente quando, difundindo-se para fora do campo restrito, os discursos esotéricos sofrem uma espécie de universalização automática, deixando de ser apenas conversas de dominantes ou de dominados no seio de um campo específico para se tornarem conversas válidas para todos os dominantes ou para todos os dominados.

Disso resulta que a ciência social deve atentar para a autonomia da língua, sua lógica específica, suas regras próprias de funcionamento. Não se pode especialmente compreender os efeitos simbólicos da linguagem sem levar em conta o fato, mil vezes atestado, de que a linguagem é o primeiro mecanismo formal cujas capacidades geradoras são ilimitadas. Não há nada que não se possa dizer, e pode-se dizer o nada. Pode-se enunciar tudo na língua, isto é, nos limites da gramaticalidade. Sabe-se, desde Frege, que as palavras podem ter um sentido sem remeter a coisa alguma, ou seja, o rigor formal pode mascarar a *decolagem semântica*. Todas as teologias religiosas e todas as teodicéias políticas tiraram partido do fato de que as capacidades geradoras da língua podem exceder os limites da intuição ou da verificação empírica, para produzir discursos *formalmente* corretos, mas semanticamente vazios. Os rituais representam o limite de todas as situações de *imposição*, nas quais, por meio do exercício de uma competência técnica, que pode ser muito imperfeita, se exerce uma competência social, a do locutor legítimo, autorizado a falar e a falar com autoridade: Benveniste observava que as palavras que, nas línguas indo-europeias, servem para expressar o direito ligam-se à raiz “dizer”. O dizer direito, formalmente conforme, pretende, por isso mesmo, e com chances nada desprezíveis de êxito, dizer o direito, isto é, o dever ser. Aqueles que, como Max Weber, opuseram ao direito mágico ou carismático do juramento coletivo ou do ordálio um direito racional fundado na calculabilidade e na previsibilidade, esquecem que o direito mais rigorosamente racionalizado é sempre e tão-somente um ato de magia social que deu certo.

O discurso jurídico é uma palavra criativa, que faz existir o que ela enuncia. Ela é o limite ao qual pretendem todos os enunciados performativos, bênçãos, maldições, ordens, desejos ou insultos; isto é, a palavra divina, o direito divino que, como a *intuitus originarius* que Kant atribuía a Deus, faz surgir para a existência o que ela enuncia, ao contrário de todos os enunciados derivados, constatativos, simples registros de um dado preexistente. Jamais se deveria esquecer que a língua, em razão da infinita capacidade geradora, mas também, *originária*, no sentido kantiano, que lhe é conferida por seu poder de produzir para a existência produzindo a representação coletivamente reconhecida, e assim realizada, da existência, é com certeza o suporte por excelência do sonho de poder absoluto.

I

A PRODUÇÃO E A REPRODUÇÃO DA LÍNGUA LEGÍTIMA*

Vós o dissestes, cavalheiro! Deveria haver leis para proteger os conhecimentos adquiridos.

Tomai, por exemplo, um de nossos bons alunos, modesto, aplicado, que começou, desde as primeiras aulas de gramática, a manter seu caderninho de expressões.

Que, durante vinte anos, atento a cada palavra dos professores, acabou reunindo uma espécie de pequeno pecúlio intelectual: será que este não lhe pertence, como se fosse uma casa ou dinheiro?

P. CLAUDEL, *Le Soulier de Satin*

“Em relação a riquezas que comportam uma posse simultânea sem sofrer nenhuma alteração, a linguagem institui naturalmente uma plena comunidade onde todos, haurindo livremente do *tesouro universal*, concorrem espontaneamente para sua conservação”¹. Ao descrever a apropriação simbólica como uma espécie de participação mística universal e uniformemente acessível, e portanto infensa a qualquer expropriação, Augusto Comte oferece uma expressão exemplar da ilusão do comunismo lingüístico que ronda toda teoria lingüística. Assim, Saussure resolve a questão das condições econômicas e sociais da apropriação da língua sem nunca ter necessidade de postulá-la, recorrendo, à maneira de Comte, à metáfora

* Tradução de Sergio Miceli.

1. A. Comte, *Système de Politique Positive*, t. II, *Statique Sociale*, 5. ed., Paris, Siège de la Société Positiviste, 1929, p. 254 (o grifo é meu).

do tesouro que ele aplica indistintamente à “comunidade” ou ao indivíduo: ele fala em “tesouro interior”, em “tesouro depositado pela prática da fala nos sujeitos pertencentes à mesma comunidade”, em “soma dos tesouros individuais de língua”, ou ainda, em “soma de marcas depositadas em cada cérebro”. Chomsky tem o mérito de atribuir explicitamente ao sujeito falante em sua universalidade a competência perfeita que a tradição de Saussure lhe concedia tacitamente: “A teoria lingüística lida fundamentalmente com um *locutor-auditor ideal, inserido numa comunidade lingüística completamente homogênea, que conhece perfeitamente sua língua* e a salvo dos efeitos *gramaticalmente não pertinentes* tais como limitações da memória, distrações, deslizes de atenção ou de interesse, ou erros na aplicação de seu conhecimento da língua durante o desempenho. A meu ver, foi essa a posição dos fundadores da moderna lingüística geral, não tendo havido nenhuma razão convincente para modificá-la”². Em suma, deste ponto de vista, a competência definida por Chomsky é apenas outro nome da língua segundo Saussure³. À língua como “tesouro universal”, possuído como propriedade indivisa por todo o grupo, corresponde a competência lingüística como “depósito” em cada indivíduo deste “tesouro” ou como participação de cada membro da “comunidade lingüística” neste bem público. A mudança de linguagem esconde a *fictio juris* pela qual Chomsky, ao converter as leis imanentes do discurso legítimo em normas universais da prática lingüística adequada, escamoteia a questão das condições econômicas e sociais de aquisição da competência legítima e da constituição do mercado onde se estabelece e se impõe esta definição do legítimo e do ilegítimo⁴.

2. N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, M.I.T. Press, 1965, p. 3; ou então, ver N. Chomsky e M. Halle, *Principes de Phonologie Générative*, trad. de P. Encrevé, Paris, Le Seuil, 1973, p. 25 (o grifo é meu).
3. O próprio Chomsky efetuou explicitamente esta identificação, pelo menos na medida em que a competência é “conhecimento da gramática” (ver N. Chomsky e M. Halle, *loc. cit.*), ou então, “gramática gerativa interiorizada” (ver N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, Londres, Haia, Mouton, 1964, p. 10).
4. O fato de coroar sua teoria pura da “competência comunicativa” (*análise de essência* da situação de comunicação) com uma declaração de intenções envolvendo os graus de repressão e o grau de desenvolvimento das forças produtivas não consegue livrar Habermas do efeito ideológico de absolutização do relativo, efeito inscrito nos silêncios da teoria chomskiana da competência (J. Habermas, “Toward a Theory of Communicative Competence”, em H. P. Dreitzel, *Recent Sociology*, 2, 1970, pp.114-150). Ainda que fosse decisória e provisória, destinada apenas a “tornar possível” o estudo das “deformações da pura intersubjetividade”, a *idealização* (perfeitamente visível no recurso a noções como “domínio dos universais constitutivos do diálogo” ou “situação de fala, determinada pela pura subjetividade”) tem o efeito de evacuar praticamente das relações de comunicação as relações de força que aí ocorrem sob uma forma transfigurada. A esse respeito, pode-se tomar como prova o empréstimo não criticado de conceitos como o de *força ilocucionária*, o qual tende a colocar nas palavras – e não nas condições institucionais de sua utilização – a força das palavras.

Língua Oficial e Unidade Política

Para demonstrar que os lingüistas apenas incorporam à teoria um objeto pré-construído cujas *leis sociais de construção* esquecem e cuja gênese social em todo caso mascaram, o melhor exemplo são os parágrafos do *Curso de Lingüística Geral* nos quais Saussure discute as relações entre a língua e o espaço⁵. Pretendendo provar que não é o espaço que define a língua, mas a língua que define seu espaço, Saussure observa que nem os dialetos nem as línguas conhecem limites naturais, fazendo com que uma dada inovação fonética, como a substituição do *s* pelo *c* em latim, acabe por determinar sua área de difusão pela força intrínseca de sua lógica autônoma, através do conjunto dos sujeitos falantes dispostos a ser os portadores dessa mudança. Essa filosofia da história, capaz de converter a dinâmica interna da língua no único princípio dos limites de sua difusão, oculta o processo propriamente político de unificação ao cabo do qual um conjunto determinado de “sujeitos falantes” se encontra praticamente levado a aceitar a língua oficial.

A língua segundo Saussure, código ao mesmo tempo legislativo e comunicativo que existe e subsiste independentemente de seus usuários (“sujeitos falantes”) e de suas utilizações (“falas”), possui de fato todas as propriedades comumente atribuídas à língua oficial. Em oposição ao dialeto, a língua se beneficiou das condições institucionais necessárias à sua codificação e à sua imposição generalizadas. Assim conhecida e reconhecida (mais ou menos completamente) em toda a jurisdição de certa autoridade política, ela contribui, por sua vez, para reforçar a autoridade que fundamenta sua dominação: ela assegura de fato entre todos os membros da “comunidade lingüística”, tradicionalmente definida, desde Bloomfield, como um “grupo de pessoas que utilizam o mesmo sistema de signos lingüísticos”⁶, o mínimo de comunicação que é a condição da produção econômica e mesmo da dominação simbólica.

Falar de a língua, sem qualquer outra especificação, como fazem os lingüistas, é o mesmo que aceitar tacitamente a definição *oficial* da língua *oficial* de uma unidade política: nos limites territoriais desta unidade, esta língua é a que se impõe a todos os que pertencem àquela jurisdição como a única legítima, e de maneira tanto mais imperativa quanto mais oficial (palavra que traduz precisamente o

5. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris e Lausanne, Payot, 1916, 5. ed., 1960, pp. 275-280.
6. L. Bloomfield, *Language*, Londres, George Allen, 1958, p.29. Como a teoria saussuriana da língua esquece que esta não se impõe apenas por sua própria força, devendo seus limites geográficos a um ato político de instituição, ato arbitrário e desconhecido enquanto tal (e pela própria ciência da língua), também a teoria bloomfieldiana da “comunicação lingüística” ignora as condições políticas e institucionais da “intercompreensão”.

formal dos lingüistas de língua inglesa) for a circunstância⁷. Produzida por autores com autoridade para escrever, fixada e codificada pelos gramáticos e professores, também incumbidos de inculcar seu manejo, a língua é um *código*, no sentido de cifra que permite estabelecer equivalências entre sons e sentidos, mas também na acepção de sistema de normas que regem as práticas lingüísticas.

A língua oficial está enredada com o Estado, tanto em sua gênese como em seus usos sociais. É no processo de constituição do Estado que se criam as condições da constituição de um mercado lingüístico unificado e dominado pela língua oficial: obrigatória em ocasiões e espaços oficiais (escolas, entidades públicas, instituições políticas etc.), esta língua de Estado torna-se a norma teórica pela qual todas as práticas lingüísticas são objetivamente medidas. Ninguém pode ignorar a lei lingüística que dispõe de seu corpo de juristas (os gramáticos) e de seus agentes de imposição e de controle (os professores), investidos do poder de submeter *universalmente* ao exame e à sanção jurídica do título escolar o desempenho lingüístico dos sujeitos falantes.

Para que um modo de expressão entre outros (uma língua, no caso do bilingüismo, uma utilização da língua, no caso de uma sociedade dividida em classes) se imponha como único legítimo, é preciso que o mercado lingüístico seja unificado e que os diferentes dialetos (classistas, regionais ou étnicos) estejam praticamente referidos à língua ou ao uso legítimo. Enquanto produto da dominação política incessantemente reproduzida por instituições capazes de impor o reconhecimento universal da língua dominante, a integração numa mesma "comunidade lingüística" constitui a condição da instauração de relações de dominação lingüística.

A Língua-padrão: Um Produto "Normalizado"

À maneira dos diferentes ramos do artesanato que constituíam "diversos recintos" separados antes do surgimento da grande indústria, segundo Marx, tanto as variantes locais da língua *d'oil* até o século XVIII como os dialetos regionais até hoje diferem de uma paróquia para outra. Conforme revelam os mapas dos dialetólogos, os traços fonológicos, morfológicos e lexicológicos se distribuem segundo áreas que nunca se superpõem perfeitamente e que apenas em circunstân-

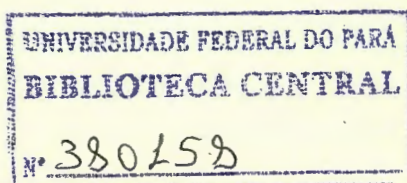
7. O adjetivo *formal* para expressar uma linguagem depurada, cuidada, nobre, em oposição a uma linguagem familiar, relaxada, ou então, dando conta de uma pessoa afetada, artificial e formal, também recebe o sentido do adjetivo francês oficial (*a formal dinner*/um jantar formal), quer dizer, apurado em suas formas, em boa e pura forma, nos conformes ou nas regras (*formal agreement/acordo formal*).

cias muito especiais se ajustam aos limites de circunscrições administrativas ou religiosas⁸. De fato, na ausência da *objetivação* na escrita e sobretudo da *codificação* quase jurídica correlata à constituição de uma língua oficial, as “línguas” só existem em estado prático, ou seja, sob a forma de *habitus* lingüísticos pelo menos parcialmente orquestrados e de produções orais desses *habitus*⁹. Enquanto apenas se exige da língua que ela assegure um mínimo de intercompreensão nos encontros (aliás bastante raros) entre vilarejos vizinhos ou entre regiões, não se coloca a necessidade de erigir um determinado falar como norma de outro (ainda que se possa registrar nas diferenças detectadas o pretexto para afirmações de superioridade).

Até a Revolução Francesa, o processo de unificação lingüística se confunde com o processo de construção do Estado monárquico. Os “dialetos”, por vezes dotados de certas propriedades em geral atribuídas às “línguas” (a maioria deles objeto de uma utilização por escrito, autos registrados em cartório, deliberações comunitárias etc.), e as línguas literárias (como, por exemplo, a língua poética das regiões *d’oc*), espécies de “línguas artificiais” distintas de cada um dos dialetos utilizados no conjunto do território onde elas ocorrem, cedem lugar progressivamente, a partir do século XIV, ao menos nas províncias centrais do país *d’oil* (Champagne, Normandia, Anjou, Berry), à língua comum que se elabora nos meios cultivados de Paris, e que, promovida ao *status* de língua oficial, é utilizada na forma que os usos eruditos (ou seja, usos por escrito) lhe conferiram. Ao mesmo tempo, os usos populares e puramente orais de todos os dialetos regionais assim suplantados são relegados ao estado de “patoá” em virtude do parcelamento (ligado, por sua vez, ao abandono da forma escrita) e da desagregação interna (pela via do empréstimo léxico ou sintático), resultantes da desvalorização social de que são objeto. Entregues aos camponeses, os dialetos são de fato definidos negativa e pejorativamente em oposição aos usos refinados ou letrados (conforme demonstra, entre outros indícios, a mudança do sentido atribuído à palavra “patoá” que, de “linguagem incompreensível” (algaravia) que era, passou a qualificar uma “linguagem corrompida e grosseira, como aquela do povão”, *Dicionário de Furetière*, 1690).

A situação lingüística é bastante diferente nas regiões de língua *d’oc*: será preciso esperar o século XVI e a constituição progressiva de uma organização administrativa ligada ao poder

8. Somente a extensão da representação da língua nacional pode levar a pensar na existência de dialetos regionais, eles mesmos divididos em subdialetos, também por sua vez subdivididos, idéia aliás formalmente desmentida pela dialetologia (ver F. Brunot, *Histoire de la Langue Française des Origines à nos Jours*, Paris, A. Colin, 1968, pp. 77-78). E não é por acaso que os nacionalismos sucumbem quase sempre a essa ilusão, na medida em que estão condenados a reproduzir, tão logo triunfam, o processo de unificação cujos efeitos antes denunciavam.
9. Tudo isso se manifesta com nitidez através das dificuldades suscitadas pela tradução dos decretos durante a Revolução: sendo a língua prática desprovida de vocabulário político e dividida em dialetos, deve-se forjar uma língua média (tal como hoje fazem os defensores das línguas *d’oc* que produzem, mormente pela fixação e pela padronização da ortografia, uma língua dificilmente acessível aos locutores ordinários).



real (em especial, com o surgimento de uma multidão de agentes administrativos de escalão subalterno, tenentes, almoxarifes, juízes etc.) para ver o dialeto parisiense substituir paulatinamente, nos atos públicos, os diferentes dialetos da língua *d'oc*. A imposição do francês como língua oficial não chegou a abolir completamente o uso por escrito dos dialetos, nem como língua administrativa ou política, e muito menos como língua literária (com a perpetuação de uma literatura durante o Antigo Regime); as línguas dialetais continuam predominando nas utilizações orais. Uma situação de bilingüismo tende a se instaurar: enquanto os membros das classes populares, em especial os camponeses, vêem-se reduzidos ao falar local, os membros da aristocracia, da burguesia comercial, de outros setores de negócios e, sobretudo, a pequena burguesia letrada (os mesmos que responderão à sondagem do Abade Gregório e que, em graus diversos, freqüentaram essas instituições de unificação lingüística que são os colégios jesuítas), têm acesso muito mais freqüente à utilização da língua oficial, escrita ou falada, mantendo não obstante a posse do dialeto (ainda utilizado na maioria das situações privadas ou até públicas), o que os habilita a cumprir uma função de *intermediários*.

Os membros dessas burguesias locais de párocos, médicos ou professores, que devem sua posição ao domínio que exercem sobre os instrumentos de expressão, só têm a ganhar com a política de unificação lingüística implementada pela Revolução: a promoção da língua oficial ao estatuto de língua nacional lhes confere o monopólio efetivo da política e, de maneira geral, da comunicação com os representantes do poder central que, por sua vez, buscarão definir os notáveis locais de todos os regimes republicanos.

A imposição da língua legítima contra os idiomas e os dialetos faz parte das estratégias políticas destinadas a assegurar a eternização das conquistas da Revolução pela produção e reprodução do homem novo. Ao fazer da língua um *método*, a teoria de Condillac permite identificar a língua revolucionária com o pensamento revolucionário: reformar a língua, expurgá-la dos usos ligados à antiga sociedade e impô-la assim purificada é o mesmo que impor um pensamento igualmente depurado e purificado. Seria um tanto ingênuo atribuir a política de unificação lingüística apenas às necessidades técnicas de comunicação entre as diferentes partes do território e, sobretudo, entre Paris e a província, ou então, enxergar nisso o produto direto de um centralismo estatal pronto a liquidar os "particularismos locais". O conflito entre o francês da *intelligentzia* revolucionária e os idiomas ou os dialetos constitui um conflito pelo poder simbólico cujo móvel é a *formação* e a *re-formação* das estruturas mentais. Não se trata, em suma, apenas de comunicar, mas de fazer reconhecer um novo discurso de autoridade, com seu novo vocabulário político, termos de estilo e referência, metáforas, eufemismos e a representação do mundo social por ele veiculada. Estando vinculado aos novos interesses dos grupos emergentes, esse discurso se revela indizível nos falares locais moldados por usos ligados aos interesses específicos dos grupos camponeses.

Apenas, portanto, quando surgem usos e funções inéditos motivados pela constituição da nação, entidade inteiramente abstrata e fundada no direito, tornam-se indispensáveis a língua-*padrão*, tão impessoal e anônima como os usos oficiais a que ela se presta e, ao mesmo tempo, o trabalho de normalização dos produtos dos *habitus* lingüísticos. Resultado exemplar desse trabalho de codificação e normatização, o dicionário reúne pelo registro erudito a totalidade dos *recursos*

lingüísticos acumulados ao longo do tempo e, em particular, todas as utilizações possíveis da mesma palavra (ou todas as expressões possíveis do mesmo sentido), justapondo usos socialmente estranhos e até mesmo exclusivos (com o risco de marcar com um sinal de exclusão, como, por exemplo, *Vx./Arcaico*, *Pop./Popular* ou *Gír./Gíria*, os que ultrapassam os limites do aceitável). Desse modo, o dicionário oferece uma imagem bastante justa da língua no sentido que lhe confere Saussure, “soma dos tesouros de língua individuais”, tendente a preencher as funções de código “universal”: a língua *normatizada* é capaz de funcionar, a despeito do constrangimento e do auxílio exercidos pelo contexto, passível de ser emitida e decifrada por qualquer emissor ou receptor, que ignoram quase tudo um do outro, tal como impõem as exigências da previsibilidade e do cálculo burocráticos, implicando a existência de funcionários e clientes universais, sem outras qualidades a não ser aquelas que lhes são atribuídas pela definição administrativa de sua condição.

No processo que conduz à elaboração, legitimação e imposição de uma língua oficial, o sistema escolar cumpre a função determinante de “fabricar as semelhanças das quais resulta a comunidade de consciência que é o cimento da nação”. E Georges Davy prossegue com uma evocação da função do mestre-escola, mestre do falar que é por isso mesmo um mestre do pensar: “Ele (o professor primário) age cotidianamente por força de sua função sobre a faculdade de expressão de qualquer idéia e emoção: sobre a linguagem. Ensinando a mesma língua (una, clara e fixa) a crianças que só a conhecem de modo confuso ou que falam diversos dialetos e idiomas, ele faz com que se inclinem naturalmente a ver e a sentir as coisas da mesma maneira e assim trabalha para edificar a consciência comum da nação”¹⁰. A teoria da linguagem de Whorf (a rigor, uma teoria inspirada em Humboldt)¹¹, que está na raiz desta visão da ação escolar como instrumento de “integração intelectual e moral” no sentido de Durkheim, apresenta certa afinidade com a filosofia durkheimiana do consenso, podendo-se comprovar tal proximidade pelo deslizamento que levou a palavra “*código*” do direito para a lingüística. O código (na acepção de cifra) que rege a língua escrita, identificada à língua correta, por oposição à língua falada (*conversational language*), implicitamente tida como inferior, adquire força de lei no e pelo sistema de ensino¹².

10. G. Davy, *Éléments de Sociologie*, Paris, Vrin, 1950, p. 233.

11. A teoria lingüística de Humboldt, engendrada em meio à celebração da “autenticidade” lingüística do povo basco e à exaltação do par língua-nação, mantém uma relação inteligível com a concepção da missão unificadora da Universidade investida por Humboldt na fundação da Universidade de Berlim.

12. Por intermédio do sistema escolar e de seu poder de atestação, a gramática recebe uma verdadeira eficácia jurídica: quando a gramática e a ortografia (por exemplo, em 1900, a concordância do particípio

O sistema de ensino, cuja ação se amplia e se intensifica no decorrer do século XIX¹³, sem dúvida contribui diretamente quer para a desvalorização dos modos de expressão populares, relegados ao estado de “jargão” e de “algaravia” (como dizem as anotações marginais dos mestres), quer para a imposição do reconhecimento da língua legítima. Contudo, o papel mais determinante na desvalorização dos dialetos e na instauração da nova hierarquia dos usos lingüísticos¹⁴ é exercido pela relação dialética entre a escola e o mercado de trabalho, ou melhor, entre a unificação do mercado escolar (e lingüístico), vinculada à instituição de diplomas escolares dotados de um valor nacional e independente (ao menos oficialmente) das propriedades sociais ou regionais de seus portadores, e a unificação do mercado de trabalho (entre outras razões, com o desenvolvimento da administração e do corpo de funcionários). Para fazer com que os detentores de competências lingüísticas dominadas colaborem com a destruição de seus instrumentos de expressão, esforçando-se, por exemplo, por falar “francês” diante dos filhos ou exigindo que eles falem “francês” em casa, no intuito mais ou menos explícito de ampliar seu valor no âmbito do mercado escolar, era preciso que a escola fosse percebida como o principal ou mesmo o único meio de acesso a postos administrativos tanto mais cobiçados quanto mais fraca fosse a industrialização. Conjunção que se materializava nas regiões com “dialeto” e com “idioma” (exceto as regiões do Leste) mais do que nas regiões com “dialeto” da parte norte da França.

A Unificação do Mercado e a Dominação Simbólica

Na verdade, assim como convém não esquecer a contribuição que a intenção política de unificação (também visível em outros domínios, como o do direito) traz

passado sempre que conjugado com o verbo auxiliar *ter* no caso do francês) constituem objeto de *decretos*, tal ocorre pelo fato de darem acesso a postos e posições sociais através dos exames e títulos a que se referem.

13. Assim, na França, o número das escolas, das crianças escolarizadas e, correlatamente, do volume e da dispersão espacial do pessoal docente, crescem de maneira contínua, a partir de 1816, ou seja, bem antes da oficialização da escolaridade obrigatória.
14. É sem dúvida por conta dessa lógica que se compreende a relação paradoxal observada entre o distanciamento lingüístico das diferentes regiões no século XIX e a contribuição que fazem à função pública no século XX: segundo a pesquisa realizada por Victor Duruy em 1864, os departamentos que registram, durante o Segundo Império, as taxas mais elevadas de adultos que não falam francês e de crianças que não falam nem lêem francês são os mesmos que fornecem, desde a primeira metade do século XX, um número particularmente elevado de funcionários, fenômeno ligado, como se sabe, a uma taxa elevada de escolarização no ensino secundário.

à fabricação da língua que os lingüistas aceitam como um dado natural, também é preciso evitar imputar-lhe toda a responsabilidade pela generalização do uso da língua dominante, dimensão da unificação do mercado de bens simbólicos que acompanha a unificação da economia, bem como da produção e da circulação culturais. Tal fato é perceptível no mercado de trocas matrimoniais onde os produtos até então fadados a circular no protegido recesso dos mercados locais, obedecendo às suas próprias leis de formação de preços, viram-se repentinamente desvalorizados pela generalização dos critérios de avaliação dominantes e pelo descrédito dos “valores camponeses” que acarretam, por sua vez, a derrocada do valor dos *camponeses*, freqüentemente condenados ao celibato. Sendo visível em todos os domínios da prática (esportes, canto, vestuário, *habitat* etc.), o processo de unificação tanto da produção como da circulação de bens econômicos e culturais acarreta a obsolescência progressiva do antigo modo de produção dos *habitus* e de seus produtos. Compreende-se então por que as mulheres, como os sociolingüistas muitas vezes observaram, se mostrem mais prontas a adotar a língua legítima (ou a pronúncia legítima). As mulheres parecem mais predispostas a aceitar desde a escola as novas exigências do mercado de bens simbólicos. Tal atitude ocorre, de um lado, porque elas são condenadas a uma postura de docilidade em relação aos usos dominantes e, por outro, por conta dos efeitos derivados da divisão do trabalho entre os sexos, tendente a especializá-las no domínio do consumo. Enfim, são também movidas pela lógica do casamento que constitui para elas a via principal, e talvez a única, de ascensão social, permitindo-lhes circular de baixo para cima.

Assim, os efeitos de dominação correlatos à unificação do mercado só se exercem por intermédio de todo um conjunto de instituições e de mecanismos específicos cujo aspecto mais superficial se manifesta justamente através de uma política propriamente lingüística e mesmo das intervenções expressas dos grupos de pressão. E o fato de que tais efeitos pressuponham a unificação política ou econômica que eles contribuem por sua vez para reforçar não significa de modo algum que se devam imputar os avanços da língua oficial à eficácia direta de coerções jurídicas ou quase jurídicas. Tais coerções podem, no máximo, impor a aquisição, mas não a utilização generalizada e a reprodução autônoma da língua legítima. Toda dominação simbólica supõe, por parte daqueles que sofrem seu impacto, uma forma de cumplicidade que não é submissão passiva a uma coerção externa nem livre adesão a valores. O reconhecimento da legitimidade da língua oficial não tem nada a ver com uma crença expressamente professada, deliberada e revogável, nem com um ato intencional de aceitação de uma “norma”. Através de um lento e prolongado processo de aquisição, tal reconhecimento se inscreve em estado prático nas disposições insensivelmente inculcadas pelas sanções do

mercado lingüístico e que se encontram, portanto, ajustadas, fora de qualquer cálculo cínico ou de qualquer coerção conscientemente sentida, às possibilidades de lucro material e simbólico que as leis de formação dos preços característicos de um determinado mercado garantem objetivamente aos detentores de um certo capital lingüístico¹⁵.

O traço próprio da dominação simbólica reside precisamente no fato de que ela supõe, da parte de quem a sofre, uma atitude que desafia a alternativa ordinária entre a liberdade e a coerção: as “escolhas” do *habitus* (aquela, por exemplo, que consiste em corrigir o *r* em presença de locutores legítimos) são realizadas, sem consciência nem coerção, por força de disposições constituídas igualmente fora da consciência e da coerção, apesar de serem indiscutivelmente o produto de determinismos sociais. A propensão a reduzir a pesquisa das causas a uma pesquisa das responsabilidades não permite perceber que a *intimidação* (violência simbólica que não se mostra enquanto tal por não implicar eventualmente qualquer *ato de intimidação*) só tem condições de se exercer sobre uma pessoa predisposta (em seu *habitus*) a senti-la enquanto outros a ignoram. Pode-se dizer no entanto que a causa da timidez reside na relação entre a situação ou a pessoa intimidante (que pode negar a injunção que ela provoca) e a pessoa intimidada, ou melhor, entre as condições sociais de produção de uma e de outra – o que remete, por aproximações sucessivas, a toda a estrutura social.

Tudo leva a crer que as instruções mais determinantes para a construção do *habitus* se transmitem sem passar pela linguagem e pela consciência, através de sugestões inscritas nos aspectos aparentemente mais *insignificantes* das coisas, situações ou práticas da existência comum. Logo, a modalidade das práticas, as maneiras de olhar, de se apumar, de ficar em silêncio, ou mesmo de falar (“olhares desaprovadores”, “tons” ou “ares de censura” etc.), são *carregadas* de injunções tão poderosas e tão difíceis de revogar por serem silenciosas e insidiosas, insistentes e insinuantes. (Eis o *código secreto* explicitamente denunciado por ocasião das crises típicas da unidade doméstica, crises da adolescência ou crises conjugais: a desproporção aparente entre a violência da revolta e as causas que a suscitam deve-se ao fato de que as ações ou as palavras mais anódinas passam a ser percebidas em sua verdade de injunções, intimidações, intimações, advertências, ameaças, e denunciadas enquanto tais com violência tanto maior quando continuam agindo aquém da consciência e da própria revolta que suscitam). O poder de sugestão exercido através das coisas e das pessoas é a condição de eficácia de todas

15. Isto significa que os “costumes lingüísticos” não são passíveis de modificação por decretos como por vezes acreditam os partidários de uma política voluntarista de “defesa da língua”.

as espécies de poder simbólico capazes de se exercerem em seguida sobre um *habitus* predisposto a senti-las. Por exemplo, ao anunciar à criança não o que ela deve fazer, por meio de ordens, mas o que ela deve ser, tal poder sugestionante faz com que ela se transforme duradouramente naquilo que deve ser. A relação entre duas pessoas pode ser tal que basta que uma delas diga que está frio para que a outra feche a janela. E, o que é ainda mais espantoso, basta a presença de uma delas para impor à outra (sem haver sequer necessidade de assim o desejar, e muito menos de ordenar) uma definição da situação e de si mesma (como se estivesse intimidada, por exemplo) tanto mais absoluta e indiscutível por não ter nem mesmo que se afirmar.

O reconhecimento extorquido por esta violência tão invisível quanto silenciosa se exprime através das declarações expressas a exemplo daquelas que permitem a Labov encontrar a mesma *avaliação* do *r* por parte de locutores de classes diferentes e, portanto, distintos em sua *efetivação* do *r*. Mas tal reconhecimento se evidencia com particular força através de todas as coerções, pontuais ou duradouras, a que os dominados submetem, num esforço desesperado para alcançar a correção, consciente ou inconscientemente, os aspectos estigmatizados de sua pronúncia, de seu léxico (com todas as formas de eufemismo) e de sua sintaxe, ou então, na confusão que os faz “ficarem sem ação”, tornando-os incapazes de “encontrar suas palavras”, como se ficassem de repente expropriados de sua própria língua¹⁶.

Desvios Distintivos e Valor Social

Quando não nos damos conta do valor especial objetivamente concedido ao uso legítimo da língua e dos fundamentos sociais deste privilégio, estamos condenados a cometer um ou outro de dois erros opostos. O primeiro deles consiste em absolutizar inconscientemente o que é objetivamente relativo e, portanto, arbitrário (ou seja, o uso dominante), esquivando-se de buscar fora de propriedades da própria língua, tais como a complexidade de sua estrutura sintática, o fundamento do valor que lhe é concedido, particularmente no mercado escolar. O segundo erro consiste em livrar-se dessa forma de *fetichismo* para incidir na ingenuidade por excelência que vem a ser o *relativismo erudito*, incapaz de perceber que o olhar ingênuo não é relativista, recusando o fato bruto de sua legitimidade através de

16. A linguagem “desintegrada” registrada pela pesquisa junto aos locutores das classes dominadas constitui assim o produto da própria relação de pesquisa.

uma relativização arbitrária do uso dominante, socialmente reconhecido como legítimo e não apenas pelos dominantes.

A fim de reproduzir no discurso erudito a fetichização da língua legítima que se opera na realidade, basta descrever, à maneira de Bernstein, as propriedades do “código elaborado” sem referir tal produto social às condições sociais de sua produção e de sua reprodução, quer dizer, como no caso da sociologia da educação, sem sequer referi-lo às condições *escolares*. O “código elaborado” se encontra, portanto, constituído como norma absoluta de todas as práticas lingüísticas que, aliás, só podem ser pensadas na lógica da *privação*. Ao contrário, a ignorância do que os usos populares e eruditos devem às suas relações objetivas e à estrutura da relação de dominação entre as classes que reproduzem em sua lógica própria acaba *canonizando* enquanto tal a “língua” das classes dominadas. Labov caminha nessa direção quando a sua preocupação de reabilitar a “língua popular” contra os teóricos da *privação* faz com que acabe opondo a verbosidade e a verbalização pomposas dos adolescentes burgueses à precisão e à concisão das crianças dos guetos negros. Como ele mesmo demonstrou (com o exemplo dos emigrantes recém-chegados que julgam de maneira particularmente severa as pronúncias desviantes, a começar pela sua própria), isso equivale a esquecer que a “norma” lingüística se impõe a todos os membros de uma mesma “comunidade lingüística”, e de maneira bastante particular no âmbito do mercado escolar, bem como em quaisquer situações oficiais em que o verbalismo e a verbosidade são com frequência obrigatórios.

A unificação política e a imposição correlata de uma língua oficial instauram entre *os diferentes usos desta língua* relações que diferem completamente das relações teóricas (como a relação entre *mouton* e *sheep* evocada por Saussure para fundamentar a arbitrariedade do signo) entre línguas diferentes, faladas por grupos política e economicamente independentes. Todas as práticas lingüísticas encontram sua medida em relação às práticas legítimas, quais sejam as práticas dos dominantes, sendo no interior do sistema de variantes praticamente concorrentes (instituído realmente todas as vezes em que se acham reunidas as condições extralingüísticas para a constituição de um mercado lingüístico) que se define o valor provável objetivamente conferido às produções lingüísticas dos diferentes locutores e, por conseguinte, a relação que cada um deles pode manter com a língua e, pela mesma razão, com a sua própria produção.

Assim, por exemplo, as diferenças lingüísticas que separavam pessoas provenientes de diferentes regiões deixam de ser *particularismos* incomensuráveis: referidas *de facto* ao estalão único da língua “comum”, tais diferenças se encontram relegadas ao inferno dos *regionalismos*, das “expressões viciosas e dos erros de pronúncia” que os professores corrigem¹⁷. Reduzidos ao estatuto de jargões idio-

17. Ao contrário, quando uma língua até então dominada alcança o estatuto de língua oficial, sofre uma

máticos ou vulgares, igualmente impróprios em ocasiões oficiais, os usos populares da língua oficial sofrem uma sistemática desvalorização. Um sistema de oposições lingüísticas, *sociologicamente pertinentes*, tende a se constituir e ele nada tem em comum com o sistema das oposições lingüísticas, pertinentes lingüisticamente. Em outros termos, as diferenças surgidas por conta do confronto entre falares não se reduzem às construídas pelo lingüista em função de seu próprio critério de pertinência. Por maior que seja a parcela de funcionamento da língua infensa à variação, existe, tanto no plano da pronúncia, como no do léxico e mesmo da gramática, todo um conjunto de diferenças significativamente associadas a diferenças sociais. Embora negligenciáveis aos olhos do lingüista, tais diferenças se revelam pertinentes do ponto de vista do sociólogo porque fazem parte de um sistema de oposições lingüísticas que é a *retradução* de um sistema de diferenças sociais. Uma sociologia estrutural da língua, inspirada em Saussure mas construída contra a abstração que ele opera, deve tomar como objeto a *relação capaz de unir sistemas estruturados de diferenças lingüísticas sociologicamente pertinentes e sistemas igualmente estruturados de diferenças sociais*.

Os usos sociais da língua devem *seu valor propriamente social* ao fato de se mostrarem propensos a se organizar em sistemas de diferenças (entre as variantes prosódicas e de articulação ou lexicológicas e sintáticas), reproduzindo o sistema das diferenças sociais na ordem simbólica dos *desvios diferenciais*. Falar é apropriar-se de um ou outro dentre os *estilos expressivos* já constituídos no e pelo uso, objetivamente marcados por sua posição numa hierarquia de estilos que exprime através de sua ordem a hierarquia dos grupos correspondentes. Estes estilos, sistemas de diferenças classificadas e classificantes, hierarquizadas e hierarquizantes, marcam aqueles que deles se apropriam, assim como a estilística espontânea, armada de um senso prático das equivalências entre as duas ordens de diferenças, envolve classes sociais através das classes de indícios estilísticos.

Ao privilegiar as constantes lingüisticamente pertinentes em detrimento das variações sociologicamente significativas para construir este artefato que é a língua “comum”, tudo se passa como se a *capacidade de falar*, mais ou menos universal-

reavaliação cujo efeito consiste em modificar profundamente a relação que seus usuários mantêm com ela. Sendo assim, os chamados conflitos lingüísticos são bem menos irrealistas e irracionais (o que não significa que sejam diretamente marcados por interesses) do que pensam aqueles que só conseguem enxergar os móveis econômicos (em sentido restrito): a inversão das relações de força simbólicas e da hierarquia dos valores concedidos às línguas concorrentes apresenta efeitos econômicos e políticos bastante reais, quer no caso da apropriação de postos e vantagens econômicos reservados aos detentores da competência legítima, quer quando se trata dos lucros simbólicos associados à posse de uma identidade social prestigiosa ou, pelo menos, não-estigmatizada.

mente difundida, fosse identificável à *maneira socialmente condicionada de realizar esta capacidade natural*, cujas variedades são tantas quantas sejam as condições sociais de aquisição. A competência suficiente para produzir frases suscetíveis de serem compreendidas pode ser inteiramente insuficiente para produzir frases suscetíveis de serem *escutadas*, frases aptas a serem reconhecidas como *admissíveis em quaisquer* situações nas quais se pode falar. Também neste caso, a aceitabilidade social não se reduz apenas à gramaticalidade. Os locutores desprovidos de competência legítima se encontram de fato excluídos dos universos sociais onde ela é exigida, ou então, se vêem condenados ao silêncio. Por conseguinte, o que é raro não é a capacidade de falar, inscrita no patrimônio biológico, *universal e, portanto, essencialmente não distintiva*¹⁸, mas sim a competência necessária para falar a língua legítima que, por depender do patrimônio social, retraduz distinções sociais na lógica propriamente simbólica dos desvios diferenciais ou, numa palavra, da distinção¹⁹.

A constituição de um mercado lingüístico cria as condições de uma concorrência objetiva na qual e pela qual a competência legítima pode funcionar como capital lingüístico produzindo um *lucro de distinção* por ocasião de cada troca social. Tal lucro não corresponde exclusivamente ao custo de formação pelo fato de estar ligado em parte à *raridade* dos produtos (e das competências correspondentes).

O custo de formação não é uma noção simples e socialmente neutra. Em graus variáveis, segundo as tradições escolares, as épocas e as disciplinas, esse custo engloba despesas que podem ultrapassar amplamente o mínimo “tecnicamente” exigível para garantir a transmissão da competência propriamente dita (ainda que fosse possível dar uma definição estritamente técnica de uma função e da formação necessária e suficiente para cumpri-la, sobretudo quando se sabe que aquilo que chamamos “distância em relação ao papel” – quer dizer, em relação à função – entra cada vez mais na definição da função à medida que se eleva na hierarquia das funções). Tal ocorre quando, por exemplo, a duração dos estudos (aliás, uma boa medida do custo econômico da formação) tende a ser valorizada em si mesma e independentemente do resultado que produz (determinando por vezes, entre as “escolas de elite”, uma espécie de aposta

18. Somente o *facultativo* pode dar lugar a efeitos de distinção. Como mostra Pierre Encrevé, no caso das ligações categóricas, sempre respeitadas por todos, inclusive nas classes populares, não há lugar para o jogo. Quando os constrangimentos estruturais da língua se encontram suspensos, com ligações facultativas, o jogo reaparece, com os efeitos correlatos de distinção.
19. Constata-se assim não haver espaço para tomar posição no debate entre os nativistas (declarados ou não), que fazem da existência de uma disposição inata a condição de aquisição da capacidade de falar, e os geneticistas que preferem enfatizar o processo de aprendizagem. Logo, basta que nem tudo esteja inscrito na natureza e que o processo de aquisição não fique reduzido a uma simples maturação para que surjam diferenças lingüísticas capazes de funcionar como signos de distinção social.

em favor do prolongamento dos ciclos de estudos); ou então, embora essas duas opções não sejam excludentes, isso faz com que a qualidade social da competência adquirida, marcada pela modalidade simbólica das práticas, ou melhor, pela *maneira* de realizar os atos técnicos e de colocar em prática a competência, apareça como indissociável da *lentidão* da aquisição, tornando os estudos curtos ou intensivos suspeitos de impregnar seus produtos com as marcas da prematuridade ou com os estigmas associados à recuperação do atraso. Este consumo ostentador de aprendizagem (quer dizer, de tempo), aparente desperdício técnico que cumpre funções sociais de legitimação, entra no valor socialmente atribuído a uma competência socialmente garantida (hoje “certificada” pelo sistema escolar).

Como o lucro de distinção resulta do fato de que a oferta de produtos (ou de locutores) correspondente a um nível determinado de qualificação lingüística (ou de modo mais geral, de qualificação cultural) é inferior ao que se verificaria se todos os locutores tivessem se beneficiado das condições de aquisição da competência legítima em grau idêntico àquele de que se beneficiaram os detentores da competência mais rara²⁰, esse mesmo lucro acha-se logicamente distribuído em função das oportunidades de acesso a essas condições, quer dizer, em função da posição ocupada na estrutura social.

A despeito de certas aparências, essas proposições têm muito pouco a ver com o modelo de Saussure do *Homo linguisticus* que, a exemplo do sujeito econômico na tradição de Walras, está formalmente livre de suas produções verbais (livre, por exemplo, para dizer *pepéu* em lugar de *chapéu*, como as crianças), mas não pode ser compreendido, nem trocar ou comunicar, a menos que se conforme às regras do código comum. Operando em meio à concorrência pura e perfeita entre agentes tão intercambiáveis quanto os produtos trocados, mas também tanto quanto as “situações” em que sucedem essas trocas, todos esses agentes estando identicamente submetidos ao princípio de maximização do rendimento informativo (bem como ao princípio de maximização das utilidades), este mercado, como veremos a seguir, está tão distanciado do mercado lingüístico real quanto o mercado “puro” em relação ao mercado econômico real, com seus monopólios e oligopólios.

Por força da relação entre o sistema das diferenças lingüísticas e o sistema das diferenças econômicas e sociais, ao efeito próprio da raridade distintiva acrescenta-se o fato de se lidar com um universo hierarquizado de desvios perante uma forma de discurso (quase) universalmente reconhecida como legítima (enquanto estão do valor dos produtos lingüísticos) e não com um universo relativista de diferenças capazes de se relativizarem mutuamente. A competência

20. A hipótese da igualdade de oportunidades de acesso às condições de aquisição da competência lingüística legítima constitui uma simples *experimentação mental* cuja função consiste em trazer à luz do dia um dos *efeitos estruturais* da desigualdade.

dominante opera como um capital lingüístico capaz de assegurar um lucro de distinção em sua relação com as demais competências, contanto que sejam continuamente preenchidas as condições necessárias (entre as quais, a unificação do mercado e a distribuição desigual das oportunidades de acesso aos instrumentos de produção da competência legítima e aos lugares de expressão legítimos) para que os grupos detentores dessa competência sejam capazes de impô-la como a única legítima nos mercados oficiais (mercados mundano, escolar, político, administrativo) e na maioria das interações lingüísticas em que se encontram envolvidos²¹.

Tal situação faz com que os desejosos de defender um capital lingüístico ameaçado se vejam condenados a uma luta total, como hoje ocorre na França com o conhecimento das línguas antigas: somente se consegue salvar o *valor* da competência sob a condição de salvar o mercado, ou seja, o conjunto das condições políticas e sociais de produção dos produtores-consumidores. Embora sustentem o mercado na prática, os defensores do latim ou, em outros contextos, do francês ou do árabe, atuam freqüentemente como se a língua de sua preferência pudesse valer alguma coisa fora do mercado, por suas virtudes intrínsecas (como as qualidades "lógicas"). O lugar conferido pelo sistema de ensino às diferentes línguas (ou aos diferentes conteúdos culturais) tende a se converter num móvel tão importante porque essa instituição possui o monopólio da produção maciça de produtores-consumidores e, por extensão, da reprodução do mercado de que depende o valor social da competência lingüística, sua capacidade de funcionar como capital lingüístico.

O Campo Literário e a Luta pela Autoridade Lingüística

Por intermédio da estrutura do campo lingüístico enquanto sistema de relações de força propriamente lingüísticas fundadas na distribuição desigual do capital lingüístico (ou melhor, das oportunidades de incorporar os recursos lingüísticos objetivados), a estrutura do espaço dos estilos expressivos reproduz em sua ordem

21. As situações nas quais as produções lingüísticas estão expressamente sujeitas à avaliação, a exemplo dos exames escolares ou das entrevistas de seleção de pessoal, lembram a avaliação inerente a qualquer troca lingüística. Inúmeras pesquisas revelaram que as características lingüísticas influenciam fortemente o êxito escolar, as possibilidades de obtenção de emprego, o sucesso profissional, a atitude dos médicos (que dão mais atenção aos pacientes do meio burguês e às suas manifestações, tendendo inclusive a formular a seu respeito diagnósticos menos pessimistas) e, de modo mais geral, a inclinação dos receptores a cooperar com o emissor, a ajudá-lo ou a dar crédito às informações por ele fornecidas.

a estrutura dos desvios que separam objetivamente as condições de existência. Para compreender completamente a estrutura desse campo, e em particular a existência, no seio do campo de produção lingüística, de um subcampo de produção restrita, cujas propriedades fundamentais estão ligadas ao fato de que os produtores produzem aí prioritariamente para outros produtores, cumpre distinguir entre o capital necessário à simples produção de um *falar comum* mais ou menos legítimo e o capital de instrumentos de expressão (supondo-se a apropriação dos recursos depositados em estado objetivado nas bibliotecas, livros, em particular nos “clássicos”, gramáticas, dicionários) necessário à produção de um discurso escrito digno de ser *publicado* (quer dizer, oficializado). Esta produção de instrumentos de produção tais como as figuras de linguagem e de pensamento, os gêneros, as maneiras ou os estilos legítimos e, de modo geral, todos os discursos destinados a se tornarem “autoridade”, fontes de “referência obrigatória”, e a serem citados como exemplos de “uso correto”, confere àquele que a exerce um poder sobre a língua e, por essa via, sobre os simples usuários da língua bem como sobre seu capital.

A língua legítima não tem o poder de garantir sua própria perpetuação no tempo nem o de definir sua extensão no espaço. Somente esta espécie de *criação continuada* que se opera em meio às lutas incessantes entre as diferentes autoridades envolvidas, no seio do campo de produção especializado, na concorrência pelo monopólio da imposição do modo de expressão legítima, pode assegurar a permanência da língua legítima e de seu valor (ou seja, do reconhecimento que lhe é conferido). Uma das propriedades genéricas dos campos é o fato de que a luta em torno do que está exatamente em jogo costuma dissimular ao mesmo tempo o conluio objetivo a respeito dos princípios do jogo. Ou melhor, essa luta tende continuamente a produzir e a reproduzir o jogo e tudo o mais que está em jogo, reproduzindo naqueles que se encontram diretamente envolvidos nele (mas não apenas entre eles) a adesão prática ao valor do jogo e do que está em jogo (móveis de concorrência), que define o reconhecimento da legitimidade. O que aconteceria com a vida literária se toda a disputa passasse a girar em torno do que valem as disputas sobre o estilo e não mais sobre o que vale o estilo deste ou daquele autor? Qualquer jogo termina quando se começa a perguntar se ele vale a pena. As lutas entre os escritores em torno da arte de escrever legítima contribuem, por sua própria existência, para produzir quer a língua legítima, definida pela distância que a separa da língua “comum”, quer a crença em sua legitimidade.

Trata-se, pois, de salientar aqui o poder simbólico que escritores, gramáticos e pedagogos podem exercer sobre a cultura (por exemplo, impondo uma nova definição da literatura legítima,

capaz de transformar a “situação de mercado”) e não apenas daquele poder simbólico, sem dúvida muito mais restrito, que eles estão em condições de exercer sobre a língua a título individual. A despeito de qualquer busca intencional de distinção, trata-se da contribuição que eles fazem à produção, à consagração e à imposição de uma língua distinta e distintiva. No trabalho coletivo que se realiza através das lutas pelo *arbitrium et jus et norma loquendi* de que falava Horácio, os escritores, autores mais ou menos autorizados, devem contar com os gramáticos, detentores do monopólio de consagração e canonização dos escritores e das escritas legítimas, contribuindo por sua vez para a construção da língua legítima ao selecionarem, dentre os produtos oferecidos, aqueles que lhes parecem dignos de serem consagrados e incorporados à competência legítima por meio da inculcação escolar, sujeitando-os para tanto a um trabalho de normatização e codificação em condições de torná-los conscientemente manejáveis e assim mais facilmente reproduzíveis. Contando entre seus aliados com os escritores oficiais e as academias e atribuindo a si mesmos o poder de erigir normas e impô-las, os gramáticos tendem a consagrar e a codificar um uso particular da língua através do arrazoado e da racionalização. Eles contribuem então para determinar o valor que os produtos lingüísticos dos diferentes usuários da língua podem receber nos diferentes mercados (mormente naqueles mais diretamente sujeitos a seu controle direto ou indireto, como no caso do mercado escolar), ao *delimitarem* o universo das pronúncias, das palavras ou dos torneios de estilos aceitáveis, e ao *fixarem* uma língua *censurada e depurada* de quaisquer usos populares, em especial dos mais recentes.

As variações correlatas das diferentes configurações da relação de força entre as autoridades, em constante confronto no campo da produção literária (invocando princípios de legitimação muito diferentes), não conseguem dissimular os *invariantes* estruturais que, nas situações históricas mais diversas, impõem aos protagonistas o recurso às mesmas estratégias e aos mesmos argumentos no intuito de afirmar e legitimar sua pretensão de legislar sobre a língua e de condenar postura idêntica em seus concorrentes. Assim, contra o “uso elegante” dos mundanos e contra a pretensão dos escritores em deter a ciência infusa do uso correto, os gramáticos invocam sempre o *uso raciocinado*, isto é, o “sentido da língua” conferido pelo conhecimento dos princípios de “razão” e de “gosto” constitutivos da gramática. Os escritores (cujas pretensões se afirmam sobretudo com o romantismo) preferem invocar o gênio contra a regra, fazendo questão de ignorar as chamadas à ordem daqueles que Victor Hugo designa com altivez como “gramatistas”²².

Embora não tenha jamais se constituído em alvo para qualquer dos atores envolvidos nas lutas literárias (e sabe-se que sempre houve escritores prontos a

22. Ao invés de multiplicar ao infinito as citações de escritores ou de gramáticos cujo sentido pleno somente se manifestaria através de uma verdadeira análise histórica do estado do campo em meio ao qual tais citações são produzidas, basta remeter os leitores interessados em ter uma idéia concreta desta luta permanente às obras de B. Quemada, *Les Dictionnaires du Français Moderne, 1539-1863*, Paris, Didier, 1968, pp. 193, 204, 207, 210, 216, 226, 228, 229, 230 n. 1, 231, 233, 237, 239, 241, 242, e de F. Brunot, *op. cit.*, especialmente tomos 11-13. A luta pelo controle da planificação lingüística do norueguês tal como é descrita por Haugen permite observar uma divisão semelhante dos papéis e das estratégias entre os escritores e os gramáticos (ver E. Haugen, *Language Conflict and Language Planning, The Case of Norwegian*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, especialmente pp. 296 e ss.

enaltecer a língua dos “estivadores”, a “enquadrar o dicionário na linha política ‘justa’ ” ou a imitar os dialetos populares), a expropriação objetiva das classes dominadas guarda uma relação com a existência de um corpo de profissionais objetivamente investidos do monopólio do uso legítimo da língua legítima. Tais profissionais produzem para uso próprio uma língua especial, propensa a cumprir *ademais* uma função social de distinção nas relações entre as classes e nas lutas com que essas mesmas classes se opõem no terreno da língua. Essa expropriação está igualmente referida à existência de uma instituição como o sistema de ensino, o qual (com mandato para condenar, em nome da gramática, os produtos heréticos, bem como para inculcar a norma explícita que resiste aos efeitos das leis de evolução) acaba contribuindo fortemente para constituir enquanto tais os usos dominados da língua ao consagrar o uso dominante como o único legítimo, apenas pelo fato de inculcá-lo. Mas seria falhar no essencial, é claro, referir diretamente a atividade dos escritores ou dos professores ao efeito para o qual ela contribui objetivamente, qual seja a desvalorização da língua comum que resulta da própria existência da língua literária: os que se encontram engajados no campo literário somente contribuem para a dominação simbólica porque os efeitos que sua posição no campo e os interesses aí associados os conduzem a buscar dissimulam sempre, para eles mesmos e para os demais, os efeitos externos surgidos por força inclusive deste próprio desconhecimento.

As propriedades que caracterizam a excelência lingüística cabem em duas palavras: distinção e correção. O trabalho realizado no campo literário produz as aparências de uma língua original procedendo a um conjunto de derivações que têm como princípio um *desvio* em relação aos usos mais freqüentes, quer dizer, “comuns”, “ordinários”, “vulgares”. O valor nasce sempre do desvio, *eletivo ou não*, em relação ao uso mais difundido, “lugares-comuns”, sentimentos “ordinários”, maneirismos “triviais”, expressões “vulgares”, estilo “fácil”²³. Tanto no caso dos usos da língua como no dos estilos de vida, a definição é sempre dada numa relação: a linguagem “rebuscada”, “seleta”, “nobre”, “requintada”, “polida”, “elevada”, “distinta” encerra uma referência negativa (como bem o demonstram as palavras que a designam) à linguagem “comum”, “corrente”, “falada”, “familiar”, ou até mais, “popular”, “crua”, “grosseira”, “relaxada”, “livre”, “trivial”, “vulgar”

23. Pode-se opor um *estilo em si*, produto objetivo de uma “escolha” inconsciente ou mesmo forçada (como, por exemplo, a “escolha” objetivamente estética de um móvel ou de uma roupa, imposta pela necessidade econômica) e um *estilo para si*, produto de uma escolha também determinada (mesmo que se veja a si própria como livre e “pura”) pelos condicionantes específicos da economia dos bens simbólicos, como, por exemplo, a referência explícita ou implícita à escolha forçada daqueles que não têm como escolher, sendo que o próprio luxo só tem sentido em relação à necessidade.

(sem falar do inominável, “algaravia” ou “jargão”, “estropiada” ou “híbrida”). As oposições segundo as quais se engendra esta série e que, tendo sido tomadas de empréstimo à língua legítima, se organizam do ponto de vista dos dominantes, são redutíveis a duas apenas: a oposição entre “distinto” e “vulgar” (ou “raro” e “comum”) e a oposição entre “vigoroso” (ou “nobre”) e “relaxado” (ou “livre”) que representa sem dúvida a especificação na ordem da língua da oposição precedente, de aplicação mais geral. Tudo se passa como se o princípio de hierarquização dos falares de classe fosse apenas o grau de *controle* que eles manifestam e a intensidade da *correção* que lhes é inerente.

Por essa razão, a língua legítima é uma língua semi-artificial cuja manutenção envolve um trabalho permanente de correção de que se incumbem tanto os locutores singulares como as instituições especialmente organizadas com esta finalidade. Por intermédio de seus gramáticos, responsáveis pela fixação e codificação do uso legítimo, e de seus mestres que impõem e inculcam tal uso através de inúmeras ações corretivas, o sistema escolar tende (nesta e em outras matérias) a produzir a necessidade de seus próprios serviços, produtos, trabalhos e instrumentos de correção²⁴. A língua legítima deve sua *constância (relativa) no tempo* (e no espaço) ao fato de estar continuamente protegida por um trabalho prolongado de inculcação contra a tendência à *economia* de esforço e de tensão que leva, por exemplo, à simplificação analógica (*nós vai* em lugar de *nós vamos*). Ademais, a expressão correta, ou melhor, corrigida, deve o essencial de suas propriedades sociais ao fato de que só pode ser produzida por locutores que detêm o domínio prático das *regras* eruditas, explicitamente constituídas por um trabalho de codificação e expressamente inculcadas por um trabalho pedagógico. Na verdade, o paradoxo de toda pedagogia institucionalizada reside no fato de que ela pretende instituir enquanto esquemas funcionando em estado prático regras extraídas pelo trabalho dos gramáticos da prática dos profissionais da expressão escrita (do passado) por um trabalho de explicitação e de codificação retrospectivas. O “uso correto” é o produto de uma competência que constitui uma *gramática incorpora-*

24. Entre os erros provocados pelo uso de conceitos como os de “aparelho” ou de “ideologia”, cujo finalismo ingênuo se encontra ainda mais reforçado com a noção de “aparelhos ideológicos de Estado”, pode-se apontar a ignorância da *economia* das instituições de produção de bens culturais. Nessa direção, basta mencionar, por exemplo, a *indústria cultural* orientada para a produção de bens, serviços e de instrumentos de correção lingüística (entre outros, a edição de manuais, gramáticas, dicionários, “guias de correspondência”, “seletas de textos modelares”, livros infantis etc.) e os milhares de agentes dos setores público ou privado cujos interesses materiais e simbólicos mais vitais são investidos nos jogos de concorrência que os levam a contribuir, de quebra, e freqüentemente a despeito de sua vontade, para a defesa e a ilustração da língua legítima.

da: a palavra gramática devendo ser tomada ciosamente (e não tacitamente, como fazem os lingüistas) em seu verdadeiro sentido de sistema de regras eruditas, extraídas *ex post* do discurso efetuado e instituídas como normas imperativas do discurso a ser efetuado. Em conseqüência, não se pode dar conta inteiramente das propriedades e dos efeitos sociais da língua legítima, a menos que se levem em consideração tanto as condições sociais de produção da língua literária e de sua gramática como também as condições sociais de imposição e de inculcação deste código erudito enquanto princípio de produção e de avaliação da fala²⁵.

A Dinâmica do Campo Lingüístico

Sabendo-se que as leis de transmissão do capital lingüístico constituem um caso particular das leis de transmissão legítima do capital cultural entre as gerações, pode-se afirmar que a competência lingüística medida segundo critérios escolares depende, a exemplo de outras dimensões do capital cultural, do nível de instrução medido pelos títulos escolares e pela trajetória social. Pelo fato de que o domínio da língua legítima pode ser adquirido pela familiarização, ou seja, por uma exposição mais ou menos prolongada à língua legítima ou pela inculcação expressa de regras explícitas, as grandes classes de modos de expressão correspondem a classes de modos de aquisição, isto é, a formas diferentes da combinação entre os dois principais fatores de produção da competência legítima, a família e o sistema escolar.

Neste sentido, a exemplo da sociologia da cultura, a sociologia da linguagem é logicamente indissociável de uma sociologia da educação. Enquanto mercado lingüístico estritamente sujeito aos veredictos dos guardiães da cultura legítima, o mercado escolar encontra-se estritamente dominado pelos produtos lingüísticos da classe dominante e tende a sancionar as diferenças de capital preexistentes. O efeito acumulado de um fraco capital escolar e de uma fraca propensão a aumentá-lo através do investimento escolar que lhe é inerente condena as classes mais destituídas às sanções negativas do mercado escolar, ou seja, à eliminação ou à auto-eliminação precoce acarretada por um êxito apagado. Os desvios iniciais tendem, portanto,

25. A língua legítima deve às suas condições sociais de produção e de reprodução uma outra de suas propriedades: a autonomia em relação às funções práticas, ou mais precisamente, a relação neutralizada e neutralizante com a "situação", com o objeto do discurso ou com o interlocutor, implicitamente exigida em todas as ocasiões solenes nas quais se requer um uso controlado e aplicado da língua. O uso falado da "língua escrita" somente se adquire em condições em que ele se encontra objetivamente inscrito na situação, sob a forma de liberdades, facilidades, e sobretudo de *tempo livre*, enquanto neutralização das urgências práticas, supondo ademais a disposição passível de ser adquirida nos e pelos exercícios de manipulação da língua sem outra necessidade que não seja aquela criada por inteiro pelo jogo escolar.

a se reproduzir, pelo fato de que a duração da inculcação tende a variar tanto quanto seu rendimento, fazendo com que os menos inclinados e os menos aptos a aceitar e a adotar a linguagem escolar sejam também os que se expõem menos tempo a essa linguagem, bem como aos controles, correções e sanções escolares.

O sistema escolar dispõe da autoridade delegada necessária para exercer universalmente uma ação de inculcação duradoura em matéria de linguagem, tendendo assim a proporcionar a duração e a intensidade desta ação ao capital cultural herdado. Por isso mesmo, os mecanismos sociais da transmissão cultural tendem a garantir a reprodução da defasagem estrutural entre a distribuição (aliás bastante desigual) do *conhecimento* da língua legítima e a distribuição (muito mais uniforme) do *reconhecimento* desta língua, constituindo-se num dos fatores determinantes da dinâmica do campo lingüístico e, por essa via, das próprias mudanças da língua. Na verdade, as lutas lingüísticas que estão na raiz destas mudanças supõem locutores que possuam (quase) o mesmo reconhecimento do uso autorizado e dos conhecimentos desiguais deste uso. Assim, as estratégias lingüísticas da pequena burguesia (em particular, sua tendência à hipercorreção, expressão particularmente típica de uma boa vontade cultural manifesta em todas as dimensões da prática) constituíram o fator principal da mudança lingüística, porque a defasagem (geradora de tensão e de pretensão) entre o conhecimento e o reconhecimento, entre as aspirações e os meios de satisfazê-las, atinge seu ponto máximo nas regiões intermediárias do espaço social. Sendo reconhecimento da distinção que se revela através do próprio esforço para negá-la quando dela procura se apropriar, tal pretensão introduz no campo de concorrência uma pressão permanente que, por sua vez, suscita novas estratégias de distinção entre os detentores das marcas distintivas socialmente reconhecidas como refinadas. A hipercorreção pequeno-burguesa, cujos modelos e instrumentos de correção se inspiram nos árbitros mais consagrados do uso legítimo (acadêmicos, gramáticos, professores), define-se através da relação subjetiva e objetiva com a “vulgaridade” popular e com a “distinção” burguesa. Isso ocorre de tal maneira que a contribuição deste esforço de assimilação (às classes burguesas) e de dissimilação (em relação às classes populares) para a mudança lingüística só é mais visível do que as estratégias de dissimilação por ela suscitadas junto aos detentores de uma competência mais rara. O ato de evitar consciente ou inconscientemente as marcas mais visíveis da tensão e da contenção lingüísticas dos pequeno-burgueses (por exemplo, em francês, o uso do passado perfeito que “soa um tanto mestre-escola”) pode levar os burgueses ou os intelectuais à hipercorreção controlada, buscando associar um manejo desenvolvido e a ignorância soberana das regras minuciosas à exibição de segurança

nos terrenos mais perigosos²⁶. Introduzir a tensão onde o mais comum é ceder à despreocupação, a facilidade quando em geral se costuma exhibir empenho, ou então, injetar a desenvoltura na tensão que marca toda a diferença em relação às formas pequeno-burguesas ou populares da tensão e da desenvoltura, são algumas das estratégias (no mais das vezes inconscientes) de distinção que dão lugar a lances infinitos, em meio a reviravoltas incessantes do pró e do contra, feitas exatamente para desencorajar a busca de propriedades não relacionais dos estilos lingüísticos.

Assim, para dar conta do novo idioma dos intelectuais, um pouco hesitante, e até capenga, interrogativo (“não ?”) e escandido, em voga tanto nos Estados Unidos como na França, seria preciso levar em consideração toda a *estrutura dos usos* em relação aos quais tal idioma se define diferencialmente: de um lado, o antigo uso professoral (com seus períodos trabalhados, seus imperfeitos do subjuntivo etc.), associado a uma imagem desvalorizada do papel docente, e de outro lado, os novos usos pequeno-burgueses que são o produto de uma difusão ampliada do uso escolar, podendo incluir desde o uso liberado, misto de tensão e informalidade que caracteriza sobretudo as novas camadas da pequena burguesia, até a hipercorreção de um falar demasiado rebuscado, de pronto desvalorizado pelo fato de exhibir uma ambição muito evidente, marca por excelência da pequena burguesia envolvida com encargos de promoção.

O fato de que tais práticas distintivas somente se tornem inteligíveis quando referidas ao universo das práticas compatíveis não significa que se deva buscar o princípio de tudo isso num empenho consciente de distinção. Tudo leva a crer que essas práticas estejam permeadas por um sentido prático da raridade das marcas distintivas (lingüísticas ou outras) e de sua evolução no tempo: as palavras que acabam se divulgando perdem seu *poder discriminante* e tendem por isso mesmo a ser percebidas como intrinsecamente banais, comuns, e portanto *fáceis*, ou então, quando a divulgação se liga ao tempo, aparecem como *gastas*. Sem dúvida, é a exaustão correlata à exposição reiterada que, associada ao sentido da raridade, constitui o princípio dos deslizamentos inconscientes para traços estilísticos mais “classificantes” ou para usos mais raros dos traços divulgados.

Destarte, os desvios distintivos estão na raiz do movimento incessante que, embora destinado a anulá-los, tende efetivamente a reproduzi-los (por um paradoxo

26. Conforme observa Troubetzkoy, não é por acaso que “uma articulação displicente” constitui uma das maneiras mais universalmente reconhecidas de pontuar a distinção (N. S. Trubetzkoy, *Principes de Phonologie*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 22). De fato, é o que me sugere Pierre Encrevé, o afrouxamento estratégico da tensão atinge apenas excepcionalmente o nível fonético, fazendo com que a distância falsamente negada continue a ser pontuada através da pronúncia. Conhecem-se ainda todos os efeitos logrados pelos escritores – por exemplo, Raymond Queneau – com base numa utilização sistemática de desnivelamentos semelhantes entre os diferentes aspectos do discurso.

que somente causa surpresa quando se ignora que a constância pode supor a mudança). As estratégias de assimilação e de dissimilação que estão na raiz das mudanças dos diferentes usos da língua tendem a reproduzi-la (sob uma forma fenomenalmente diferente) sem afetar a estrutura de distribuição dos diferentes usos da língua nem o sistema dos sistemas de desvios distintivos (os chamados estilos expressivos) através dos quais os primeiros se manifestam. Pelo fato de que o próprio motor da mudança é apenas o conjunto do campo lingüístico, ou mais precisamente, o conjunto das ações e reações que se engendram continuamente no universo das relações de concorrência constitutivas do campo, o centro deste movimento perpétuo está em todo lugar e em lugar nenhum, para grande desespero daqueles que, siderados por uma filosofia da difusão fundada na imagem da “mancha de óleo” (conforme o famoso modelo do *two-step flow*) ou do “cascateamento” (*trickle-down*), obstinam-se em situar o princípio da mudança em um lugar determinado do campo lingüístico. O que aparece descrito como um fenômeno de difusão é apenas o processo resultante da *luta de concorrência* que conduz cada agente, através de inúmeras estratégias de assimilação e dissimilação (em relação aos que estão situados à frente e atrás dele no espaço social e no tempo), a mudar incessantemente de propriedades substanciais (no caso, sotaques, léxicos, maneirismos sintáticos etc.), mantendo, não obstante, em meio à própria corrida, o desvio que está na base da corrida. Esta constância estrutural dos valores sociais dos usos da língua legítima torna-se compreensível quando se sabe que as estratégias destinadas a modificá-la são comandadas em sua lógica e em seus fins pela própria estrutura, através da posição nessa estrutura daquele que delas se vale. Por não ultrapassar as ações e as interações tomadas em sua imediaticidade diretamente visível, a visão “interacionista” está condenada a descobrir que as estratégias lingüísticas dos diferentes agentes dependem estreitamente de sua posição na estrutura de distribuição do capital lingüístico que, como se sabe, por intermédio da estrutura das oportunidades de acesso ao sistema escolar, depende, por sua vez, da estrutura das relações de classe. E ao mesmo tempo, essa visão “interacionista” acaba ignorando os mecanismos profundos que, em meio às mudanças de superfície, tendem a assegurar a reprodução da estrutura dos desvios distintivos e a conservação da renda de situação associada à posse de uma competência rara e, portanto, distintiva.

A FORMAÇÃO DOS PREÇOS E A ANTECIPAÇÃO DOS LUCROS*

Talvez por hábito profissional, talvez em virtude da calma que adquire todo homem importante cujo conselho é solicitado e que, sabendo que conservará o domínio da conversação, deixa o interlocutor agitar-se, esforçar-se, penar à vontade, talvez também para realçar as características de sua cabeça (grega, segundo ele, apesar das grandes suíças), M. de Norpois, enquanto lhe expunham alguma coisa, mantinha uma imobilidade fisionômica tão absoluta como se estivessem falando diante de algum busto antigo — e surdo — numa gliptoteca.

MARCEL PROUST, *Em Busca do Tempo Perdido*.

Sendo uma relação de comunicação entre um emissor e um receptor, fundada no ciframento e no deciframento, e portanto na operação de um código ou de uma competência geradora, a troca lingüística é também uma troca econômica que se estabelece em meio a uma determinada relação de força simbólica entre um produtor, provido de um dado capital lingüístico, e um consumidor (ou um mercado), capaz de propiciar um certo lucro material ou simbólico. Em outros termos, os discursos não são apenas (a não ser excepcionalmente) signos destinados a serem compreendidos, decifrados; são também *signos de riqueza* a serem avaliados, apreciados, e *signos de autoridade* a serem acreditados e obedecidos. A língua raramente funciona, na existência ordinária, como puro instrumento de comunica-

* Tradução de Sergio Miceli.

ção, a não ser em casos de usos literários (sobretudo, os poéticos) da linguagem. Só em casos limites a busca da maximização do rendimento informativo constitui o fim exclusivo da produção lingüística, pois o uso puramente instrumental da linguagem aí implicado se choca freqüentemente com a busca (muitas vezes inconsciente) do lucro simbólico. Sendo assim, a prática lingüística comunica inevitavelmente, além da informação declarada, uma informação sobre a maneira (diferencial) de comunicar, isto é, sobre o *estilo expressivo* (percebido e apreciado por referência ao universo dos estilos teórica ou praticamente concorrentes) a que se concede um valor social e uma eficácia simbólica.

Capital, Mercado e Preços

Os discursos alcançam seu valor (e seu sentido) apenas através da relação com um *mercado*, caracterizado por uma lei especial de formação particular dos preços: o valor do discurso depende da relação de forças que se estabelece concretamente entre as competências lingüísticas dos locutores, entendidas ao mesmo tempo como capacidade de produção, de apropriação e apreciação ou, em outros termos, como capacidade de que dispõem os diferentes agentes envolvidos na troca para impor os critérios de apreciação mais favoráveis a seus produtos. Tal capacidade não é determinada apenas do ponto de vista lingüístico. As competências lingüísticas constituem capacidades de produção socialmente classificadas que caracterizam unidades lingüísticas de produção socialmente classificadas e, ao mesmo tempo, configuram capacidades de apropriação e de apreciação que, por sua vez, definem mercados eles mesmos socialmente classificados. Não há dúvida de que a relação entre tais competências lingüísticas contribui para determinar a lei de formação de preços que acaba prevalecendo numa troca particular. Não obstante, a relação de força lingüística não é completamente determinada apenas pelas forças lingüísticas em confronto. Por outro lado, é toda a estrutura social que se faz presente em cada interação (e por esta via, também presente no discurso), através das línguas faladas, dos locutores que as falam, ou melhor, dos grupos definidos pela posse da competência correspondente. É isso justamente que a descrição interacionista ignora ao tratar a interação como um império no interior de um império, esquecendo que o que se passa entre duas pessoas, entre uma patroa e sua empregada, ou então, numa situação colonial, entre um falante de francês e um outro de árabe, ou ainda, numa situação pós-colonial, entre dois membros da antiga nação colonizada, um falando francês e o outro, árabe, deve sua forma particular à relação objetiva entre as línguas ou entre os usos correspondentes, ou

seja, entre os grupos que falam essas línguas. As *estratégias de condescendência* constituem o melhor exemplo para mostrar que a preocupação de voltar “às coisas tais como elas são” e de chegar mais perto da “realidade”, inspiração freqüentemente característica da intenção “microsociológica”, pode levar a que se deixe escapar pura e simplesmente um “real” que não se oferece à intuição imediata pelo fato de residir em estruturas transcendentais à interação que elas alicerçam. Assim, um jornal de língua francesa publicado na região do Béarn (província do sul da França) escreve o seguinte comentário a respeito do prefeito de Pau, que se dirige ao público em dialeto regional por ocasião de uma cerimônia em honra a um poeta da região: “Tal deferência tocou profundamente o público presente”¹. Para que esse público composto de pessoas cuja língua materna é o dialeto local do Béarn possa sentir como uma “deferência tocante” o fato de um prefeito da região lhe dirigir a palavra nesse dialeto, é preciso que esse mesmo público reconheça tacitamente a lei não escrita segundo a qual a língua francesa se impõe como a única aceitável nos discursos oficiais das situações oficiais. A estratégia de condescendência consiste em tirar *proveito* da relação de forças objetiva entre línguas que se encontram praticamente confrontadas (mesmo ou sobretudo se o francês estiver ausente) no próprio ato de negar simbolicamente tal relação, isto é, a hierarquia entre estas línguas e seus respectivos falantes. Estratégia semelhante acaba sendo possível em todos os casos em que o desvio objetivo entre as pessoas presentes (ou seja, entre suas propriedades sociais) é suficientemente conhecido e reconhecido por todos (e, em particular, por aqueles que estão envolvidos na interação, quer como agentes, quer como espectadores) para que a negação simbólica da hierarquia (aquela que consiste em se mostrar “simples”, por exemplo) permita acumular os lucros ligados à hierarquia imaculável aos propiciados pela negação inteiramente simbólica dessa hierarquia, a começar pelo reforço dessa mesma hierarquia provocado pelo reconhecimento concedido à maneira de lançar mão da relação hierárquica. Com efeito, o prefeito do Béarn logra produzir este efeito de condes-

1. A celebração *oficial* do centenário de nascimento de um poeta de língua bearnesa, Simin Palay (cuja obra inteira, tirante a língua, é dominada, tanto na forma como nos temas, pela literatura francesa), cria uma situação lingüística bastante insólita: tanto os guardiães titulados do bearnês como as próprias autoridades administrativas transgridem a regra não escrita segundo a qual o francês se impõe *rigorosamente* em quaisquer ocasiões oficiais, mormente na boca dos *funcionários*. Donde se explica a observação do jornalista (exprimindo com fidelidade uma impressão sem dúvida amplamente partilhada): “A intervenção mais momentosa coube assim ao prefeito dos Pireneus-Atlânticos, o Senhor Monfraix, que se dirigia ao público num excelente dialeto bearnês [...] O Senhor Labarrère (prefeito de Pau) respondia à Senhorita Lamazou-Betbeder, diretora da escola, num bearnês de classe. Esta gentileza calou fundo no público que aplaudiu longamente” (jornal *La République des Pyrénées*, 9 set. 1974).

condência porque, na qualidade de prefeito de uma grande cidade, garantia de cidadania, ele possui todos os títulos (professor titular) capazes de garantir sua participação de pleno direito na “superioridade” da língua “superior” (ninguém e muito menos um jornalista de província teria a idéia de elogiar a qualidade de seu francês, como ele faz em relação ao uso do dialeto local, e ele o faz por se tratar de um locutor titular, patenteado, que fala, por definição, *ex officio*, um francês “de qualidade”). O que é um “bearnês de qualidade”, elogiado enquanto tal, na boca de um locutor legítimo da língua legítima seria totalmente destituído de valor, e aliás sociologicamente impossível numa situação oficial, na boca de um camponês tal como aquele que, para explicar que não tinha imaginado ser prefeito de sua cidade apesar de ter obtido o maior número de votos, dizia (em francês) que não “sabia falar” (em francês, evidentemente), em nome de uma definição inteiramente sociológica da competência lingüística. Por conseguinte, as estratégias de subversão das hierarquias objetivas tanto em matéria de língua como de cultura têm boas probabilidades de serem *também* estratégias de condescendência reservadas àqueles que se sentem suficientemente seguros de sua posição nas hierarquias objetivas para negá-las, sem com isso parecerem ignorá-las ou serem incapazes de satisfazer suas exigências. A língua falada na região do Béarn (ou então, a língua crioula) poderá eventualmente vir a ser falada em ocasiões oficiais, devido a algum lance de força por parte de locutores da língua dominante, providos de todos os títulos associados à legitimidade lingüística (ao menos, aos olhos de seus interlocutores), o suficiente para que não se possa lançar sobre eles a suspeita de estarem recorrendo à língua estigmatizada “na falta de coisa melhor”.

As relações de forças cujo lugar de ocorrência é o mercado lingüístico (e cujas variações determinam as variações de preço que o mesmo discurso pode receber em diferentes mercados) se manifestam e se realizam no fato de que certos agentes não estão em condições de aplicar aos produtos lingüísticos oferecidos, por eles mesmos ou pelos outros, os critérios de apreciação mais favoráveis a seus próprios produtos. Este efeito de imposição de legitimidade é tanto maior – e as leis do mercado tanto mais favoráveis aos produtos propostos pelos detentores da maior competência lingüística – quanto maior é o peso do uso da língua legítima, ou seja, quanto mais oficial é a situação e, portanto, mais favorável àqueles que detêm mais ou menos oficialmente o mandato para falar, ou então, quanto mais amplo é o reconhecimento que os consumidores concedem à língua legítima e à competência legítima (relativamente independente de seu conhecimento desta língua).

Em outros termos, quanto mais oficial o mercado, isto é, praticamente ajustado às normas da língua legítima, tanto mais dominado pelos dominantes, quer dizer, pelos detentores da competência legítima, autorizados a falar com autorida-

de. A competência lingüística constitui não tanto uma simples capacidade técnica, mas uma capacidade estatutária que se faz acompanhar freqüentemente pela capacidade técnica, simplesmente porque sua aquisição é comandada pelo efeito de atribuição estatutária (“*noblesse oblige*”), ao contrário do que acredita a consciência comum, que vê na capacidade técnica o fundamento da capacidade estatutária. A competência legítima é a capacidade estatutariamente reconhecida a uma pessoa autorizada, uma “autoridade”, de empregar, em ocasiões oficiais (*formal*), a língua legítima, quer dizer, oficial (*formal*), língua autorizada que tem autoridade, fala autorizada e digna de crédito, ou numa palavra, *performativa*, que tem a pretensão (com as maiores probabilidades de sucesso) de ser de fato imitada. Sendo a competência legítima assim definida e tendo como lastro a eficiência conferida ao performativo, compreende-se por que certas experiências de psicologia social tenham podido estabelecer que a eficácia de um discurso, o poder de convencimento que lhe é reconhecido, depende da *pronúncia* (e secundariamente do vocabulário) daquele que o pronuncia, ou seja, através deste índice particularmente seguro da competência estatutária, da autoridade do locutor. A avaliação prática da relação de forças simbólica determinante dos critérios de avaliação vigentes no mercado em questão somente leva em conta as propriedades propriamente lingüísticas do discurso na medida em que elas anunciam a autoridade e a competência sociais daqueles que as pronunciam. Processo semelhante envolve outras propriedades não lingüísticas como, por exemplo, a empostação da voz (a nasalização ou a emissão pela faringe), disposição duradoura do aparelho vocal que constitui um dos marcadores sociais mais poderosos, bem como todas as qualidades abertamente sociais, tais como os títulos nobiliárquicos ou escolares, o vestuário, em especial os uniformes e as vestimentas oficiais, os atributos institucionais, o púlpito do padre, o estrado do professor, a tribuna e o microfone do orador, que colocam o locutor legítimo em posição eminente e estruturam a interação através da estrutura do espaço que tais propriedades lhe impõem, até chegar à própria composição do grupo no interior do qual se realiza a troca.

Destarte, a competência lingüística dominante tem tanto maiores chances de funcionar num mercado particular enquanto capital lingüístico, capaz de impor a lei de formação de preços mais favorável aos seus produtos e de propiciar o lucro simbólico correspondente, quanto mais oficial é a situação, portanto, mais capaz de impor por si mesma o reconhecimento da legitimidade do modo de expressão dominante, convertendo as variantes facultativas (ao menos ao nível da pronúncia) que o caracterizam em regras imperativas, “rigorosas” (como na expressão “a rigor” a propósito dos trajes exigidos em jantares oficiais), e quando os destinatários de suas produções lingüísticas estão mais dispostos a conhecer e a reconhecer,

independentemente do constrangimento da situação oficial, a legitimidade deste modo de expressão. Em outras palavras, quanto mais essas diferentes condições se encontram reunidas e num grau mais elevado num mercado, tanto mais os valores praticamente conferidos aos produtos lingüísticos que aí se encontram realmente confrontados estão próximos do valor teórico que lhes seria atribuído, na hipótese de um mercado unificado, em função de sua posição no sistema completo dos estilos lingüísticos. Inversamente, à medida que decrescem o grau de oficialidade da situação de troca e o grau em que a troca é dominada por locutores repletos de autoridade, a lei de formação dos preços tende a se tornar menos desfavorável aos produtos dos *habitus* lingüísticos dominados. Também é verdade que a definição da relação de forças simbólica constitutiva do mercado pode tornar-se objeto de uma *negociação* dando margem a que o mercado possa ser manipulado, em certos limites, por um metadiscurso girando em torno das condições de utilização do discurso: por exemplo, as expressões que servem para introduzir ou para desculpar uma fala demasiado livre ou chocante (“se me permitem”, “se me concedem a palavra”, “com sua licença”, “com o devido respeito” etc.) ou aquelas que reforçam, enunciando-a explicitamente, a franqueza que caracteriza um mercado particular (“aqui entre nós”, “estamos em família” etc.). Não obstante, a capacidade de manipulação é tanto maior, como revelam as estratégias de condescendência, quanto mais importante for o capital possuído. É verdade ainda que a unificação do mercado nunca chega a ser tão total que os dominados não possam encontrar no espaço da vida privada, entre familiares, mercados no interior dos quais fiquem suspensas as leis de formação de preços aplicáveis aos mercados mais oficiais²: nestas trocas privadas entre parceiros homogêneos, os produtos lingüísticos “ilegítimos” são medidos por critérios que, estando ajustados a seus princípios de produção, os libertam da lógica (necessariamente comparativa) da distinção e do valor. A lei oficial, provisoriamente suspensa e não de fato transgredida³, continua válida e logo volta a se impor aos dominados tão logo eles se afastam das regiões francas (podendo-se, aliás, aí passar toda a vida) onde ocorre a liberdade de expressão, como bem o demonstra o fato de que ela rege a produção de seus porta-vozes assim que se encontram em situação oficial. Nada, portanto, autoriza a enxergar a “verdadeira” língua popular no uso da língua veiculada nesta ilhota

2. Pode-se ver isso no caso das línguas regionais cuja utilização está reservada às ocasiões privadas – ou seja, principalmente à vida familiar – e de qualquer modo, às trocas entre locutores socialmente homogêneos (entre camponeses, por exemplo).
3. A única afirmação de uma verdadeira contralegitimidade em matéria de língua é a gíria, embora se trate de uma língua de “chefes”.

de liberdade onde cada um se permite um pouco de licença (palavra típica dos dicionários) porque se está à vontade e não há por que “se vigiar”. A verdade da competência popular também se manifesta quando, confrontada com um mercado oficial, como, por exemplo, o representado pela situação de pesquisa (a menos que haja controle expresso), ela aparece como que aniquilada. A legitimidade lingüística reside precisamente no fato de que os dominados são sempre *virtualmente* subordinados à lei oficial, mesmo se passarem toda a sua vida, à maneira do ladrão de que fala Weber, fora de seu meio; colocados em situação oficial, os dominados estão fadados ao silêncio ou ao discurso arrevesado, também freqüentemente registrado pela pesquisa lingüística.

As produções do mesmo *habitus* lingüístico variam conforme o mercado, e toda observação lingüística registra um discurso como produto da relação entre uma competência lingüística e esse mercado particular que vem a ser a situação de pesquisa, mercado dotado de um elevado grau de tensão, uma vez que as leis de formação dos seus preços são aparentadas às do mercado escolar. Qualquer pesquisa das variáveis capazes de explicar as variações assim registradas corre o risco de cancelar o efeito característico da situação de pesquisa, *variável oculta que constitui sem dúvida o princípio do peso diferencial das diferentes variáveis*. Todos aqueles que (desejosos de romper com as abstrações da lingüística) se esforçam por estabelecer estatisticamente os fatores sociais da competência lingüística (medida por algum índice fonológico, lexicológico ou sintático) ficam no meio do caminho: na verdade, eles esquecem que os diferentes fatores medidos numa situação particular de mercado, justamente a criada pela pesquisa, poderiam, numa situação diferente, receber pesos relativos muito diferentes. Cumpre, pois, determinar de que maneira variam os pesos explicativos dos diferentes fatores determinantes da competência quando se faz variar sistematicamente as situações de mercado (o que suporia decerto a utilização de um verdadeiro plano de experimentação).

O Capital Simbólico: Um Poder Reconhecido

A questão dos enunciados performativos acaba se esclarecendo quando se enxerga aí um caso particular dos efeitos de dominação simbólica que ocorrem em qualquer troca lingüística. A relação de forças lingüística nunca é definida apenas pela relação exclusiva entre as competências lingüísticas oponentes. E o peso dos diferentes agentes depende de seu capital simbólico, isto é, do *reconhecimento*, institucionalizado ou não, que recebem de um grupo: a imposição simbólica, esta

espécie de eficácia mágica que a ordem ou a palavra de ordem, mas também o discurso ritual ou a simples injunção, até mesmo a ameaça ou o insulto, pretendem exercer, só pode funcionar enquanto tal quando estiverem reunidas condições sociais inteiramente externas à lógica propriamente lingüística do discurso. Para que a linguagem de importância do filósofo seja recebida tal como ele reivindica que o seja, é preciso que sejam dadas as condições sociais que fazem com que ele possa obter que se lhe conceda a importância que ele atribui a si mesmo. Da mesma maneira, a instauração de uma troca ritual tal como a missa supõe, entre outras coisas, todas aquelas condições sociais necessárias para assegurar a produção dos emissores e dos receptores adequados, e portanto ajustados uns aos outros. De fato, a eficácia simbólica da linguagem religiosa fica ameaçada quando deixa de funcionar o conjunto dos mecanismos capazes de assegurar a reprodução da relação de reconhecimento que funda sua autoridade. Isto também vale para qualquer relação de imposição simbólica, a começar pela suscitada pelo uso da língua legítima que, enquanto tal, comporta a pretensão de ser ouvida, até mesmo acreditada e obedecida, e que somente consegue exercer sua eficácia específica na medida em que pode contar com a eficácia de todos os mecanismos (analisados acima) capazes de assegurar a reprodução da língua dominante e do reconhecimento de sua legitimidade. É, portanto, no conjunto do universo social e das relações de dominação que lhe conferem sua estrutura, que reside o princípio do lucro de distinção propiciado por todo e qualquer uso da língua legítima, tal ocorrendo mesmo quando um dos componentes (e dos mais relevantes) desse lucro parece como que fundado apenas nas qualidades da pessoa.

A pesquisa de Austin a respeito dos enunciados performativos não pode se completar nos limites da lingüística. A eficácia mágica destes *atos de instituição* é inseparável da existência de uma instituição capaz de definir as condições (em matéria de agente, de lugar ou de momento etc.) a serem cumpridas para que a magia das palavras possa operar. Tal como sugerem os exemplos analisados por Austin, estas “condições de felicidade” constituem condições sociais, e aquele que pretende se sair *bem* no batismo de um navio ou de uma pessoa deve estar *habilitado* a fazê-lo, da mesma maneira que, para dar ordens, é preciso ter uma autoridade reconhecida sobre o destinatário da ordem. Não resta dúvida de que os lingüistas se apressaram a encontrar nas flutuações da definição austiniana do performativo um pretexto para fazer desaparecer o problema suscitado por Austin e poder assim retomar uma definição estritamente lingüística ignorando o efeito de mercado. Ao distinguirem entre os performativos explícitos, necessariamente autoverificantes, representando neles mesmos a realização do ato, e os performativos no sentido mais lato de enunciados que servem para realizar um ato distinto

do mero fato de dizer alguma coisa, ou mais simplesmente, entre o ato propriamente lingüístico, como, por exemplo, declarar aberta a sessão, e o ato extralingüístico que consiste em abrir a sessão pelo fato de declará-la aberta, os lingüistas se permitem recusar a análise das condições sociais de funcionamento dos enunciados performativos. As condições de felicidade referidas por Austin dizem respeito exclusivamente ao ato extralingüístico; é apenas para abrir efetivamente a sessão que é preciso estar habilitado, e qualquer pessoa pode declará-la aberta, ainda que correndo o risco de ver sua declaração ficar sem efeito⁴. Seria mesmo preciso empregar tanta engenhosidade para descobrir que quando o meu fazer consiste em dizer, eu faço necessariamente o que digo? Todavia, ao levar às suas últimas conseqüências a distinção entre o lingüístico e o extralingüístico sobre a qual pretende fundar sua autonomia (notadamente em relação à sociologia), a pragmática demonstra pelo absurdo que os atos ilocucionários tal como Austin os descreve são atos de instituição que só podem ser sancionados socialmente quando têm, por assim dizer, a seu favor, toda a ordem social. “Se é preciso de fato estar habilitado para abrir a sessão, não é necessário estar em posição de superioridade para dar ordens: o soldado pode dar uma ordem a seu capitão – esta ordem simplesmente não terá efeito algum”⁵. Ou então: “Para pretender legitimamente abrir a sessão, é preciso ser autorizado pela instituição, o que não está ao alcance de qualquer um; mas qualquer um tem autoridade para realizar um ato de fala como a ordem, de modo que qualquer um pode pretender realizar tal ato”⁶. A construção destes enunciados performativos “puros” que são os performativos explícitos tem a virtude de fazer aparecer *a contrario* os pressupostos dos enunciados performativos comuns, que implicam a referência às suas condições sociais de êxito: de um ponto de vista estritamente lingüístico, qualquer um pode dizer qualquer coisa, e um simples soldado pode ordenar a seu capitão “limpar as latrinas”; mas de um ponto de vista sociológico, exatamente aquele que foi adotado por Austin ao se interrogar sobre as condições de felicidade, é claro que nem todo mundo pode afirmar qualquer coisa, a não ser em caso de insulto, com todos os riscos e perigos envolvidos. “Qualquer um pode berrar em praça pública: ‘Eu decreto a mobilização geral’. Não podendo ser *ato*, na falta da autoridade requerida, um tal propósito é tão-somente *fala*; ele se reduz a um clamor inane, brincadeira ou demência”⁷. O

4. Consultar B. de Cornulier, “La Notion d’Auto-interprétation”, em *Études de Linguistique Appliquée*, 19, 1975, pp. 52-82.

5. F. Recanati, *Les Énoncés Performatifs*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 192.

6. *Idem* p. 195.

7. E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 273.

exercício lógico que consiste em dissociar o ato de fala de suas condições de efetuação consegue mostrar, através dos absurdos concebidos por tal abstração, que o enunciado performativo enquanto ato de instituição não pode existir sociologicamente, independente da instituição que lhe confere sua razão de ser; e mesmo no caso de que pudesse vir a ser produzido apesar de tudo, ele seria socialmente destituído de sentido⁸. Uma ordem ou mesmo uma palavra só pode operar quando tem a seu favor a ordem das coisas, pois sua realização depende de todas as relações de ordem que definem a ordem social. Sendo assim, seria preciso, por assim dizer, ser louco para conceber e proferir uma ordem cujas condições de felicidade não estão preenchidas. As condições de felicidade antecipadas contribuem para determinar o enunciado ao permitir pensá-lo e vivê-lo como razoável ou realista. Somente um soldado impossível (ou um lingüista “puro”) pode conceber como possível dar uma ordem a seu capitão. O enunciado performativo comporta “uma pretensão manifesta de possuir este ou aquele poder”⁹, pretensão mais ou menos reconhecida e, portanto, mais ou menos sancionada socialmente. Esta pretensão para agir sobre o mundo social através de palavras, isto é, *magicamente*, é mais ou menos insana ou razoável dependendo do grau em que está fundada na objetividade do mundo social¹⁰: pode-se assim opor como dois atos de nomeação mágica muito desigualmente garantidos socialmente, o insulto (“você não passa de um professor”) que, não tendo sido autorizado, corre o risco de se voltar contra seu autor, e a nomeação oficial (“eu o nomeio professor”), apoiada em toda a autoridade do grupo e capaz de instituir uma identidade legítima, quer dizer, universalmente reconhecida. O limite para o qual tende o enunciado performativo é o ato jurídico que, quando pronunciado por quem de direito, como convém¹¹, ou seja, por um agente que atua em nome de todo um grupo, pode substituir o fazer por um dizer que será, como se diz, conseqüente: o juiz pode-se contentar em dizer “eu o

8. Dentre todos os lingüistas, Alain Berrendonner é, sem dúvida, aquele que melhor reconhece o vínculo entre o performativo e o social, ou o que ele designa “a instituição”, quer dizer, “a existência de um poder normativo que sujeita mutuamente os indivíduos a certas práticas, sob pena de incorrerem em sanções”: “A substituição de um dizer pelo fazer somente se tornará praticável quando existir alguma garantia de que a enunciação-Ersatz terá efeito de algum modo” (A. Berrendonner, *Éléments de Pragmatique Linguistique*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, p. 95).

9. O. Ducrot, “Illocutoire et Performatif”, em *Linguistique et Sémiologie*, 4, 1977, pp. 17-54.

10. Insulto, bênção, maldição, todos os atos de nomeação mágica constituem, na verdade, profecias que pretendem produzir sua própria verificação. Na medida em que encerra sempre uma pretensão mais ou menos fundada socialmente com vistas a exercer um ato mágico de instituição, capaz de fazer advir uma nova realidade, o enunciado performativo realiza no presente das palavras um efeito futuro.

11. “Os atos de autoridade são primeiro e sempre enunciações proferidas por aqueles a quem cabe o direito de enunciá-las” (E. Benveniste, *ibid.*).

condeno” pelo fato de existir um conjunto de agentes e instituições garantindo a execução de sua sentença. A busca do princípio propriamente lingüístico da “força ilocucionária” do discurso dá então lugar à busca propriamente sociológica das condições em meio às quais um agente singular (e com ele sua fala) pode-se achar investido de uma tal força. O verdadeiro princípio da magia dos enunciados performativos reside no mistério do ministério, isto é, na delegação ao cabo da qual um agente singular (rei, sacerdote, porta-voz) recebe o mandato para falar e agir em nome do grupo, assim constituído nele e por ele¹²; tal princípio encontra-se, mais precisamente, nas condições sociais da *instituição* do ministério que constitui o mandatário legítimo como sendo capaz de agir através das palavras sobre o mundo social pelo fato de instituí-lo enquanto *médium* entre o grupo e ele mesmo; isso ocorre, entre outras coisas, ao municiá-lo com signos e insígnias destinados a lembrar o fato de que ele não age em seu nome pessoal e de sua própria autoridade.

Não há poder simbólico sem uma simbologia do poder. Os atributos simbólicos – como bem o demonstram o caso paradigmático do *skeptron* (cetro) e as sanções contra o porte ilegal de uniforme – constituem uma manifestação pública e, portanto, uma oficialização do contrato de delegação: o arminho e a toga expressam que o juiz ou o médico são reconhecidos como autorizados (no reconhecimento coletivo) a se declararem juiz ou médico; que a sua impostura – no sentido de pretensão afirmada nas aparências – é legítima. A competência propriamente lingüística – o latim dos médicos de outrora ou a eloquência dos porta-vozes – é também uma das manifestações da competência no sentido de direito à palavra e ao poder pela palavra. Todo um aspecto da linguagem autorizada, de sua retórica, de sua sintaxe, de seu léxico, até mesmo de sua pronúncia, tem como única razão de ser relembrar a autoridade de seu autor e a confiança que ele exige: neste caso, o estilo é um elemento do *aparelho*, no sentido de Pascal, através do qual a linguagem visa produzir e impor a representação de sua própria importância, contribuindo assim para assegurar sua própria credibilidade¹³. A eficácia simbólica do discurso de autoridade depende sempre em certa medida da competência lingüística daquele que o emprega, e tanto mais, é claro, quando a autoridade do locutor encontra-se menos claramente institucionalizada. Em conseqüência, o exercício de um poder simbólico se faz acompanhar por um trabalho sobre *a forma* (conforme se verifica no caso dos poetas em sociedades arcaicas), destinado a atestar

12. “As duas palavras – *ministerium* e *mysterium* – eram quase que intercambiáveis desde o cristianismo primitivo, sendo objetos de perpétua confusão durante a Idade Média” (ver, a respeito, E. H. Kantorowicz, “Mysteries of State, An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins”, *The Harvard Theological Review*, XLVIII, n. 1, 1955, pp. 65-91).
13. A exemplo do que aponta Percy Ernst Schramm em relação à coroa do rei medieval, designando ao mesmo tempo o próprio objeto e o conjunto dos direitos constitutivos da dignidade real (como na expressão “os bens da coroa”), os dois sentidos da competência acabam se fundindo quando se percebe que a competência lingüística constitui um atributo simbólico da autoridade que *designa* um estatuto socialmente reconhecido enquanto conjunto de direitos, a começar pelo direito à palavra, e a correspondente capacidade técnica.

o domínio do orador e a conquistar para ele o reconhecimento do grupo (tal lógica também se faz presente na retórica popular do insulto, o qual procura através do exagero expressionista e da deformação regrada das fórmulas rituais a realização expressiva em condições de permitir “ganhar a simpatia dos que riem”).

Assim como as condições de aceitabilidade e, portanto, a própria forma do discurso se definem através da relação com o mercado, mormente no caso dos enunciados constataivos, é também através da relação com as possibilidades oferecidas por um certo mercado que acabam sendo determinadas as condições de felicidade no caso dos enunciados performativos. E, portanto, deve-se afirmar, contra quaisquer formas de autonomização de uma ordem propriamente lingüística, que toda fala é produzida para e pelo mercado ao qual ela deve sua existência e suas propriedades mais específicas.

A Antecipação dos Lucros

A ciência de um discurso em sua forma atual só pode existir na medida em que seja não apenas gramaticalmente correta mas sobretudo socialmente aceitável, quer dizer, ouvida, acreditada e, por conseguinte, eficiente num determinado estado das relações de produção e de circulação. Tal ciência deve levar em conta as leis de formação de preços características do mercado em questão, ou em outros termos, as leis capazes de definir as condições sociais da aceitabilidade (englobando as leis propriamente lingüísticas da gramaticalidade): de fato, as condições de recepção antecipadas fazem parte das condições de produção, e a antecipação das sanções do mercado contribui para determinar a produção do discurso. Esta antecipação, que não tem nada a ver com um cálculo consciente, é o resultado do *habitus* lingüístico que, sendo o produto de uma relação primordial e prolongada com as leis de um certo mercado, tende a funcionar como um sentido da aceitabilidade e do valor prováveis de suas próprias produções lingüísticas e das dos outros em seus diferentes mercados¹⁴. Tal sentido da aceitabilidade (e não uma forma qualquer de cálculo racional orientado para a maximização dos lucros simbólicos), ao incitar a que se leve em conta na produção o valor provável do discurso, acaba determinando as correções e todas as formas de autocensura, concessões que se outorgam a um universo social pelo fato de aceitar tornar-se aí aceitável.

14. Isto é o mesmo que dar um sentido verdadeiro à noção de “aceitabilidade” que os lingüistas introduzem por vezes para escapar à abstração da noção de “gramaticalidade” sem tirar daí *nenhuma consequência*.

Pelo fato de que os signos lingüísticos são igualmente bens fadados a receber um preço, poderes próprios para garantir um crédito (variável segundo as leis do mercado onde estão situados), a produção lingüística é inevitavelmente afetada pela antecipação das sanções do mercado: quaisquer expressões verbais, desde as frases trocadas entre dois amigos, do discurso solene de um porta-voz autorizado, até um relatório científico, ostentam a marca de suas condições de recepção. Tais expressões devem, portanto, uma parte de suas propriedades (mesmo ao nível da gramática) ao fato de que, na base de uma antecipação prática das leis do mercado em questão, seus autores, muitas vezes sem o saber e também sem o querer expressamente, se esforçam em maximizar o lucro simbólico que podem obter de práticas destinadas à comunicação e, ao mesmo tempo, expostas à avaliação¹⁵. Isto significa que o mercado fixa o preço de um produto lingüístico que a antecipação prática deste preço contribuiu para determinar em sua natureza e, portanto, em seu valor objetivo; e por outro lado, a relação prática com o mercado (traquejo, timidez, tensão, embaraço, silêncio etc.), ao contribuir para fundar a sanção do mercado, oferece uma justificação aparente para esta sanção da qual ela é em parte o produto.

Em matéria de produção simbólica, o condicionamento exercido pelo mercado por intermédio da antecipação das possibilidades de lucro assume naturalmente a forma de uma *censura* antecipada, de uma autocensura, determinando não apenas a maneira de dizer, isto é, as escolhas de linguagem – a mudança de código (*code switching*) das situações de bilingüismo – ou do “nível” de linguagem, mas também daquilo que poderá e que não poderá ser dito¹⁶.

Tudo se passa como se, em cada situação particular, a norma lingüística (a lei de formação dos preços) fosse imposta pelo detentor da competência mais próxima da competência legítima, isto é, pelo locutor dominante na interação, tal ocorrendo de maneira tanto mais rigorosa quanto maior o grau de oficialidade da troca (em público, num lugar oficial etc.); como se o efeito de censura exercido sobre o locutor dominado e a sua necessidade de adotar o modo legítimo de

15. Isto significa que a compreensão completa de um discurso erudito (por exemplo, um texto literário) supõe primeiramente o conhecimento das condições sociais de produção da competência social (e não apenas lingüística) dos produtores que mobilizam, em cada uma de suas produções, a totalidade de suas propriedades (aquelas que definem sua posição na estrutura social e também na estrutura do campo especializado de produção) e, em segundo lugar, o conhecimento das condições da *colocação em prática* desta competência, ou melhor, das leis específicas do mercado em questão. Neste caso particular, o mercado coincide com o próprio campo de produção (a característica fundamental da produção erudita reside no fato de possuir como clientela o conjunto dos outros produtores, isto é, dos concorrentes).
16. Pelo fato de que o trabalho de representação e de formulação constitui a condição *sine qua non* do acesso à existência da intenção expressiva, a própria intenção de captar um conteúdo em estado bruto (o qual subsistiria invariante através de diferentes formulações) parece destituída de sentido.

expressão (o francês no caso de um falante de dialeto), ou de se esforçar em adotá-lo, fossem ainda mais fortemente sentidos, mantendo-se iguais as demais condições, quanto maior a *defasagem* entre os capitais – desaparecendo tal condicionamento entre os detentores de um capital simbólico e lingüístico equivalente, como, por exemplo, entre camponeses. As situações de bilingüismo permitem observar de maneira quase experimental as variações da língua empregada em função da relação entre os interlocutores (e de seus instrumentos de expressão) na estrutura da distribuição do capital propriamente lingüístico e das outras espécies de capital. Assim, numa série de interações observadas em 1963 numa cidadezinha do Béarn, a mesma pessoa (uma mulher idosa residente num lugarejo) que se dirige em “francês dialetizado” a uma jovem comerciante do burgo, originária de um outro grande burgo do Béarn (e portanto mais “urbanizada”, podendo assim ignorar ou fingir ignorar o bearnês), fala, um instante depois, em bearnês a uma mulher do burgo originária de um outro lugarejo e tendo mais ou menos a sua idade, falando em seguida num francês bastante “correto” a um pequeno funcionário do burgo, e finalmente em bearnês a um cantoneiro dali, procedente de uma outra vila e tendo mais ou menos a sua idade. Em tais circunstâncias, o pesquisador, em sua qualidade de cidadão “instruído”, só consegue registrar o francês hipercorreto ou o silêncio, sendo que sua utilização do bearnês poderá sem dúvida relaxar a tensão do mercado, permanecendo entretanto, quer ele queira ou não, como uma estratégia de condescendência tendente a criar uma situação tão artificial como a relação inicial.

O conhecimento e o reconhecimento práticos das leis imanentes de um mercado, e das sanções através das quais elas se manifestam, determinam as modificações estratégicas do discurso, quer se trate do esforço para “corrigir” uma pronúncia desvalorizada em presença de representantes da pronúncia legítima e, por extensão, de quaisquer correções tendentes a valorizar o produto lingüístico mediante uma mobilização mais intensa dos recursos disponíveis, ou então, ao contrário, pela tendência a recorrer a uma sintaxe menos complexa, a frases mais curtas, conforme as observações de psicossociólogos em relação aos adultos quando se dirigem a crianças. Os discursos constituem sempre *eufemismos* inspirados pela preocupação de “dizer bem”, de “falar direito”, de produzir produtos ajustados às exigências de um determinado mercado, *formações de compromisso* resultantes de uma transação entre o interesse expressivo (o que deve ser dito) e a *censura* inerente a relações particulares de produção lingüística – tanto no caso da estrutura de interação lingüística como no da estrutura de um campo especializado – que acaba se impondo a um locutor dotado de uma certa competência social, ou melhor, de um poder simbólico mais ou menos importante sobre estas relações de força simbólicas¹⁷.

17. Pode-se assim classificar entre os eufemismos todas as espécies de *duplo sentido*, particularmente freqüentes no discurso religioso, que permitem driblar a censura ao nomear o inominável de tal maneira que nem mesmo se chega a nomeá-lo (*ver*, adiante, a terceira parte, capítulo 1, “Censura e Formula-

As variações da *forma* do discurso e, mais precisamente, o grau em que ela é controlada, vigiada, depurada, *em forma (formal)*, dependem dos seguintes fatores: da *tensão objetiva* do mercado, isto é, do grau de oficialismo da situação e, no caso de uma interação, da amplitude da distância social (na estrutura da distribuição do capital lingüístico e das demais espécies de capital) entre o emissor e o receptor, ou seus grupos de pertinência; da “sensibilidade” do locutor em relação a esta tensão, em relação à censura por ela acarretada; e da aptidão, estreitamente ligada a tal censura, para responder a um grau elevado de tensão por uma expressão altamente controlada e, portanto, fortemente eufemizada. Em outras palavras, a forma e o conteúdo do discurso dependem da relação entre um *habitus* (ele mesmo produto das sanções de um mercado dotado de um nível de tensão determinado) e um mercado definido por um nível de tensão mais ou menos elevado e, portanto, pelo grau de rigor das sanções que ele inflige àqueles que não cumprem a “correção” e o “enquadramento” requeridos pelo uso oficial (*formal*). Assim, por exemplo, a única maneira de compreender consiste em referir a variações da tensão do mercado as *variações estilísticas* das quais Bally¹⁸ oferece um bom exemplo, com esta série de expressões aparentemente substituíveis pelo fato de se orientarem para o mesmo resultado prático: “Venham!”, “Queiram vir!”, “Vocês não querem vir?”, “Vocês virão, não é?”, “Digam que virão!”, “E se vocês viessem?”, “Vocês deveriam vir!”, “Venham aqui!”, “Aqui”, às quais se poderia juntar “Vocês virão?”, “Vocês virão...”, “Dêem-me o prazer de vir...”, “Dêem-me a honra de vir...”, “Sejam gentis, venham...”, “Por favor, venham!”, “Venham, por favor”, “Eu espero que vocês venham...”, “Conto com vocês...”, e assim ao infinito. Teoricamente equivalentes, estas expressões não o são praticamente: cada uma delas, quando utilizada no momento adequado, realiza a forma ótima do compromisso entre a intenção expressiva – neste caso, a insistência, correndo o risco de parecer uma intrusão abusiva ou uma pressão inadmissível – e a censura inerente a uma relação social mais ou menos assimétrica, tirando partido máximo dos recursos disponíveis, quer os já objetivados e codificados como as fórmulas de cortesia, quer os que se encontram em estado virtual. Eis toda a insistência que “podemos nos permitir”, contanto que aí “coloquemos as formas”. Numa situação em que “Dêem-me a honra de vir” cai bem, “Vocês deveriam vir!” soaria um tanto

ção”), bem como todas as formas da *ironia* que, ao negar o enunciado pelo modo da enunciação, produz também um efeito de duplo sentido – e de jogo duplo –, permitindo por essa via escapar às sanções de um campo (a respeito da intenção defensiva da ironia, poder-se-á consultar A. Berrendonner, *Éléments de Pragmatique Linguistique*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, pp. 238-239).

18. Ch. Bally, *Le Langage et la vie*, Genebra, Droz, 1965, p. 21.

deslocado por excesso de desenvoltura, enquanto “Vocês querem vir?” seria propriamente “grosseiro”. Tanto no formalismo social como no formalismo mágico, só existe uma fórmula que “funciona” em cada caso. E todo o trabalho da cortesia visa se aproximar o máximo possível da fórmula perfeita que se imporá imediatamente caso se dispusesse de um domínio perfeito da situação de mercado. A forma, e a informação que ela informa, ambas condensam e simbolizam toda a estrutura da relação social da qual derivam sua existência e sua eficiência (a famosa *illocutionary force*/força ilocucionária): o que se chama tato ou habilidade é a arte de levar em conta a posição relativa do emissor e do receptor na hierarquia das diferentes espécies de capital, mas também do sexo e da idade, bem como dos limites inscritos nessa relação, chegando até a transgredi-los ritualmente se necessário graças ao trabalho de eufemização. Ausente em “Aqui”, “Venham” ou “Venham aqui”, a atenuação da injunção parece mais presente na frase “Dêem-me o prazer de vir”. A forma empregada para neutralizar a “incorreção” pode ser a interrogação simples (“Querem vir?”) ou redobrada pela negação (“Vocês não querem vir?”), facultando ao interlocutor a possibilidade da recusa, ou então, uma fórmula de insistência que acaba se denegando ao declarar a possibilidade da recusa e o valor conferido à aceitação, podendo assumir uma forma familiar, conveniente entre pares (“Sejam gentis, venham”) ou “posuda” (“Dêem-me o prazer de vir”), e até obsequiosa (“Dêem-me a honra de vir”), ou ainda uma interrogação metalinguística sobre a própria legitimidade da postura (“Posso lhes pedir que venham?”, “Posso tomar a liberdade de pedir-lhes que venham?”).

O que o sentido social capta numa forma que constitui uma espécie de expressão simbólica de todos os traços sociologicamente pertinentes da situação de mercado é exatamente aquilo que orientou a produção do discurso, ou seja, o conjunto das características da relação social entre os interlocutores e as capacidades expressivas investidas pelo locutor no trabalho de eufemização. A interdependência entre a forma linguística e a estrutura da relação social na qual e para a qual ela foi produzida pode ser observada nas oscilações entre senhor, senhora e *você*, que ocorrem algumas vezes quando a estrutura objetiva da relação entre os locutores (por exemplo, a desigualdade das idades e dos *status* sociais) entra em conflito com a antigüidade, e a continuidade, portanto, a intimidade e a familiaridade da interação. Tudo se passa então como se o novo ajustamento do modo de expressão e da relação social fosse buscado através dos lapsos espontâneos ou calculados e dos deslizamentos progressivos que se completam frequentemente por uma espécie de contrato linguístico destinado a instaurar oficialmente a nova ordem expressiva: “E se a gente se tratasse por você?”. Mas a subordinação da forma do discurso à forma da relação social na qual ele é empregado se rompe nas

situações de *colisão estilística*: quando o locutor se defronta com um auditório socialmente muito heterogêneo, ou simplesmente, quando dois interlocutores são tão distanciados social e culturalmente que os modos de expressão sociologicamente exclusivos de que eles mesmos se valem (normalmente realizados, por um ajustamento mais ou menos consciente, em espaços sociais separados) não podem ser produzidos simultaneamente.

O que orienta a produção lingüística não é o grau de tensão do mercado, ou melhor, o grau de oficialismo que o caracteriza, definido *in abstracto*, para qualquer locutor, mas sim a relação entre um grau de tensão objetiva “média” e um *habitus* lingüístico ele próprio caracterizado por um grau particular de “sensibilidade” à tensão do mercado. Ou então, o que dá no mesmo, é a antecipação dos lucros, que com dificuldade se pode chamar de subjetiva, por ser o produto da confluência entre uma objetividade, as probabilidades médias e uma objetividade incorporada, a disposição para apreciar em bases mais ou menos estritas tais probabilidades¹⁹. A antecipação prática das sanções prometidas constitui um sentido prático, quase corporal, da verdade da relação objetiva entre uma certa competência lingüística e social e um dado mercado através do qual se realiza esta relação e que pode ir da certeza da sanção positiva, em que se funda a *certitudo sui*, a *segurança*, até a certeza da sanção negativa, que condena à demissão e ao silêncio, passando por todas as formas da *insegurança* e da *timidez*.

O Habitus Lingüístico e a Hexis Corporal

A definição da aceitabilidade não se encontra na situação, mas na relação entre um mercado e um *habitus* que constitui ele próprio o produto de toda a história da relação com mercados. De fato, o *habitus* encontra-se ligado ao mercado tanto por suas condições de aquisição como por suas condições de utilização. Nós aprendemos a falar não apenas ouvindo uma certa maneira de falar, mas também falando e, portanto, oferecendo um falar determinado num mercado determinado, isto é, através de trocas no interior de uma família que ocupa uma posição particular no espaço social e que por isso propõe à *mimesis* prática do novo ingressante

19. Esta antecipação se orienta por manifestações visíveis como a atitude do interlocutor, sua mímica, atenta ou indiferente, ativa ou desconfiada, os encorajamentos da voz e do gesto ou os sinais de desaprovação. Diferentes experiências de psicologia social mostraram que a velocidade da fala, a sua quantidade, o vocabulário, a complexidade da sintaxe etc. variam conforme a atitude do experimentador, ou seja, segundo as estratégias de reforço seletivo por ele mobilizadas.

modelos e sanções mais ou menos distanciados do uso legítimo²⁰. Aprendemos também no interior do mercado originário o valor conferido (com sua respectiva autoridade) aos produtos oferecidos em outros mercados (como o mercado escolar). O sistema dos sucessivos reforços ou desmentidos constitui assim em cada um de nós uma espécie de sentido do valor social dos usos lingüísticos e da relação entre os diferentes usos e os diferentes mercados que organiza por sua vez todas as percepções ulteriores dos produtos lingüísticos, tendendo pois a assegurar a esse valor uma imensa estabilidade. (Como se sabe, de maneira geral, os efeitos exercidos por uma nova experiência sobre o *habitus* dependem da relação de “compatibilidade” prática entre essa experiência e as demais já integradas ao *habitus* sob a forma de esquemas de produção e de apreciação; por outro lado, no processo de reinterpretação seletiva resultante desta dialética, a eficácia informadora de toda experiência nova tende a diminuir continuamente.) Este “sentido do posicionamento” lingüístico comanda o grau de coerção que um determinado campo fará pesar sobre a produção de discursos, impondo a alguns o silêncio ou uma linguagem hipercontrolada, enquanto faculta a outros as liberdades de uma linguagem desvoluta. Vale dizer, a competência, adquirida no contexto pela prática, comporta, de modo inarredável, o domínio prático de um uso da língua e o domínio prático das situações nas quais esse uso da língua é *socialmente aceitável*. O sentido do valor de seus próprios produtos lingüísticos constitui uma dimensão fundamental do sentido do lugar ocupado no espaço social: a relação originária com os diferentes mercados e a experiência das sanções atribuídas às suas próprias produções constituem, sem dúvida, junto com a experiência do preço conferido ao próprio corpo, uma das mediações através das quais se constitui esta espécie de *sentido de seu próprio valor social* que comanda a relação prática com os diferentes mercados (timidez, desvolutura etc.) e, mais geralmente, toda a maneira de se situar no mundo social.

Se todo locutor é concomitantemente produtor e consumidor de suas próprias produções lingüísticas, nem todos os locutores estão em condições de aplicar aos seus próprios produtos os esquemas através dos quais eles os produziram. A relação infeliz que os pequeno-burgueses mantêm com suas próprias produções (em particular, com sua pronúncia, que eles julgam, como mostra Labov, com uma

20. A aprendizagem da língua se realiza pela familiarização com pessoas que desempenham papéis totais cuja dimensão lingüística constitui apenas um aspecto, jamais isolado enquanto tal. É exatamente isso que está na raiz do poder de evocação prática de certas palavras, as quais, estando ligadas a toda uma postura corporal, a uma atmosfera afetiva, ressuscitam toda uma visão do mundo, em suma todo um mundo, bem como a ligação afetiva com a “língua materna” cujas palavras, floreios e expressões parecem encerrar um “excedente de sentido”.

severidade particular), sua sensibilidade especialmente atenta à tensão do mercado e à correção lingüística, em si mesmos e nos outros²¹, que os impele à hipercorreção, sua insegurança cujo paroxismo se manifesta em ocasiões oficiais, engendrando as “incorreções” por hipercorreção ou as audácias angustiadas da desenvoltura forçada, todas essas características constituem, em suma, o efeito de um divórcio entre os esquemas de produção e os de apreciação. Divididos de alguma maneira contra eles próprios, os pequeno-burgueses são bastante “conscientes” da verdade objetiva de seus produtos (aquela que toma corpo na hipótese erudita do mercado perfeitamente unificado) e, ao mesmo tempo, os mais obstinados em refutá-la, negá-la e desmenti-la por conta de seus esforços. Como se pode observar perfeitamente neste caso, o que se exprime através do *habitus* lingüístico é todo o *habitus* de classe do qual ele constitui uma dimensão, ou seja, de fato, a posição ocupada, sincrônica e diacronicamente, na estrutura social. A hipercorreção se inscreve na lógica da pretensão, fazendo com que os pequeno-burgueses tentem se apropriar precipitadamente, ao preço de uma tensão constante, das propriedades dos dominantes. E a intensidade particular da insegurança e da ansiedade em matéria de língua (como também em matéria de cosmética ou de estética) entre as mulheres da pequena burguesia também se enquadra na mesma lógica: fadadas pela divisão do trabalho entre os sexos a esperar a ascensão social de suas capacidades simbólicas de produção e consumo, elas se sentem ainda mais propensas a investir na aquisição das competências legítimas.

As práticas lingüísticas da pequena burguesia não podiam deixar de impressionar quem (a exemplo de Labov) as observava em mercados particularmente tensos como os criados pela situação de entrevista: situados no ponto máximo da tensão subjetiva, por conta de sua sensibilidade particular à tensão objetiva (efeito de uma defasagem particularmente marcada entre o reconhecimento e o conhecimento), os pequeno-burgueses se distinguem dos membros das classes populares cujo único recurso são as formas defeituosas de uma linguagem *emprestada*, a fuga pela abstenção e pelo silêncio, não dispondo das condições para impor as liberdades do falar desenvolto, estritamente reservadas ao uso interno ou doméstico; mas eles também se distinguem dos membros da classe dominante cujo *habitus* lingüístico (sobretudo quando são originários dessa classe) é a *norma realizada*, podendo assim manifestar toda a segurança associada à coincidência perfeita entre os princípios de apreciação e os princípios de produção²².

21. Diferentes experiências de psicologia social mostraram que os pequeno-burgueses são mais hábeis do que os integrantes das classes populares para mapear a classe social a partir da pronúncia.

22. Seria preciso levar mais longe estas análises, de um lado examinando-se mais completamente aquelas

Tanto neste como no outro caso extremo do linguajar desabrido das classes populares no mercado popular, é total a concordância entre a necessidade do mercado e as disposições do *habitus*: a lei do mercado não precisa se impor através de um constrangimento ou de uma censura externa porque acaba se realizando por intermédio de uma relação com o mercado que constitui a forma incorporada de tal censura. Quando as estruturas objetivas com as quais se defronta coincidem com aquelas das quais ele é o produto, o *habitus* se adianta às exigências objetivas do campo. Eis o fundamento da forma mais freqüente e mais oculta de censura, qual seja a de colocar em posições com direito à palavra agentes dotados de disposições expressivas de antemão “censuradas” por coincidirem com as exigências inscritas na posição. Sendo o princípio de todos os traços distintivos do modo de expressão dominante, o *repouso na tensão* constitui a expressão de uma relação com o mercado que somente se adquire através da freqüência precoce e duradoura a mercados caracterizados (inclusive em ocasiões ordinárias) por um elevado nível de tensão e por esta atenção permanentemente conectada à forma e às formas que define a “estilização da vida”. À medida que se chega às posições mais elevadas na hierarquia social, também tende a se ampliar o grau de censura (e correlativamente, de formulação e de eufemização), tanto em ocasiões públicas ou oficiais, nos casos das classes populares e sobretudo da pequena burguesia que estabelecem uma oposição marcada entre o cotidiano e o extracotidiano, como nas rotinas da existência cotidiana. Pode-se observar isso na maneira de vestir ou de comer, mas também na maneira de falar, excluindo a prosa descompromissada, o relaxamento ou a liberdade que costumam ocorrer quando se está “em família”, “em casa”. É o que salienta indiretamente Lakoff quando observa que a conduta de perguntar abertamente, em casa de amigos, o preço de um objeto (“Bonito, este tapete. Quanto custou?”), perfeitamente aceitável em ambientes populares (onde poderia inclusive parecer um elogio), estaria “deslocada” na burguesia, devendo aí assumir uma forma atenuada (“Posso perguntar quanto custou este tapete?”)²³. Quanto mais se

propriedades dos pequeno-burgueses pertinentes para se compreender disposições lingüísticas, como, por exemplo, sua trajetória (ascendente ou descendente) a qual, dando-lhes a experiência de contato com ambientes e círculos sociais diferentes, tende a orientá-los, mormente quando se vêem conduzidos a preencher uma função de intermediários entre as classes, para uma forma de consciência quase sociológica, e de outro lado, examinando-se as variações destas propriedades conforme variáveis secundárias, como, por exemplo, a posição no espaço das classes médias e a trajetória anterior (*ver*, de minha autoria, *La Distinction*, terceira parte, cap. 6). Da mesma maneira, seria preciso distinguir diferentes relações com a linguagem no interior da classe dominante.

23. Ao contrário do que afirma Lakoff, a forma puramente gramatical da atenuação pode receber todo um conjunto de substitutos, enquanto elemento de um ritual simbólico. Todo aquele que tenha realizado uma entrevista sabe que uma questão “difícil” começa a ser preparada muito antes e que o meio mais

eleva o grau de censura, tanto maior e mais permanente a exigência de um grau mais elevado de eufemização, um esforço mais constante para *formular (ou colocar formas)*. Associa-se a isso o fato de que o domínio prático dos instrumentos de eufemização objetivamente exigidos nos mercados mais tensos, como os mercados escolar ou mundano, tende a se ampliar à medida que se alcançam as posições mais elevadas na estrutura social, ou seja, à medida que se amplia a frequência das ocasiões sociais em que se é submetido (desde a infância) a tais exigências e, portanto, quando se está em condições de adquirir praticamente os meios de satisfazê-las. Assim, o uso burguês se caracteriza, segundo Lakoff, pela utilização do que ele designa como *hedges* (garantias ou proteções seriam equivalentes aproximados em português) tais como *sort of, pretty much, rather, strictly speaking, loosely speaking, technically, regular, par excellence* etc., bem como, segundo Labov, pelo recurso intensivo a *filler phrases*, locuções de preenchimento como, por exemplo, *such a thing as, some things like that, particularly*²⁴. Não basta dizer, como faz Labov, numa preocupação de reabilitar a linguagem popular a ponto de simplesmente inverter a tábua de valores, que estas locuções são responsáveis pela verbosidade (*verbosity*) e pela inflação verbal do discurso burguês. Embora supérfluas e ociosas do ponto de vista de uma estrita economia da comunicação, tais locuções cumprem uma função importante na determinação do valor de uma maneira de comunicar: afora o fato de que sua superabundância e sua inutilidade como que atestam a amplidão dos recursos disponíveis e a relação desinteressada com eles autorizada por tal linguagem, essas locuções funcionam, na qualidade de elementos de uma *metalinguagem prática*, enquanto marcas da *distância neutralizante* que constitui uma das características da relação burguesa com a língua e com o mundo social. Tendo por efeito, segundo Lakoff, “elevar os valores intermediários e rebaixar os valores extremos” e, segundo Labov, “evitar qualquer erro ou exagero”, tais locuções constituem uma afirmação da capacidade de manter distância em relação a seus próprios propósitos, portanto, de seus próprios interesses, e ao mesmo tempo fazem isso também em relação àqueles que, por não saberem manter essa distância, se deixam levar por seus propósitos e se entregam sem comedimento nem censura à pulsão expressiva. Produzido por e para mercados que

seguro de “fazê-la funcionar” (ao invés de cercá-la de circunlóquios e atenuações verbais, procedimentos cujo efeito seria justamente o de chamar a atenção para a questão em pauta) seria criar um clima de cumplicidade, dando-se à entrevista, por meio de brincadeiras, sorrisos, gestos, em suma, de toda uma simbologia cuja forma puramente lingüística constitui apenas um elemento, uma tonalidade global capaz de exercer um efeito euforizante e eufemizante.

24. G. Lakoff, *Interview with Herman Parrett*, University of California, out. 1973, p. 38, mineo.; W. Labov, *Language in the Inner City*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, p. 219.

requerem a “neutralidade axiológica”, e não apenas no uso da linguagem, tal modo de expressão acha-se também ajustado de antemão a mercados capazes de exigir esta outra forma de neutralização e de distanciamento da realidade (e das demais classes, que também se encontram aí imersas) que vem a ser a estilização da vida, esta formulação das práticas que privilegia a maneira acima de todas as coisas, o estilo, a forma em detrimento da função. Esse mesmo modo de expressão convém igualmente a todos os mercados oficiais bem como aos rituais sociais onde a necessidade de formular (e de colocar formas) que define a linguagem em forma, oficial (*formal*), se impõe com um rigor absoluto, em detrimento da função comunicacional passível inclusive de ser anulada, contanto que funcione a lógica performativa da dominação simbólica.

Não é por acaso que a distinção burguesa acaba investindo em sua relação com a linguagem a mesma intenção que ela mobiliza em sua relação com o corpo. O sentido da aceitabilidade que orienta as práticas lingüísticas está inscrito no registro mais profundo das disposições corporais: é o corpo inteiro que responde à tensão do mercado por sua postura, mas também por suas reações internas (ou mais especificamente, articulatórias). A linguagem é uma técnica do corpo, e a competência propriamente lingüística, especialmente a fonológica, constitui uma dimensão da *hexis* corporal onde se exprimem toda a relação do mundo social e toda a relação socialmente instruída com o mundo. Tudo leva a crer que, através do que Pierre Guiraud designa como o “estilo articulatório”, o esquema corporal característico de uma classe determina o sistema dos traços fonológicos que caracterizam uma pronúncia de classe: a posição articulatória mais freqüente é um elemento de um *estilo global dos usos da boca* (no falar, mas também nas práticas de comer, beber, rir etc.), portanto, de toda a *hexis* corporal, implicando uma *informação sistemática* de todo o aspecto fonológico do discurso. Este “estilo articulatório”, estilo de vida que se fez corpo, a exemplo do que sucede com a *hexis* corporal, constitui os traços fonológicos (muitas vezes estudados em estado isolado, cada um deles, o *r* por exemplo, se relacionando com seu equivalente em outras pronúncias de classe) numa totalidade indivisível que deve ser apreendida enquanto tal.

Assim, no caso das classes populares, este estilo participa de maneira evidente de uma relação com o corpo dominada pela recusa das “maneiras” ou das “frescuras” (ou seja, da estilização e da formalização) e pela valorização da virilidade, dimensão de uma disposição mais geral para apreciar o que é “natureza”. E Labov tem certamente razão ao explicar a resistência dos locutores masculinos de Nova York à imposição da língua legítima pelo fato de associarem a idéia de virilidade à sua maneira de falar, ou melhor, de utilizar a boca e a garganta ao

falarem. Não é por acaso que o uso popular condensa a oposição entre a relação burguesa e a relação popular com a língua na oposição, sexualmente sobredeterminada, entre a *boca* quase fechada, em posição de pinça, quer dizer, tensa e censurada, e portanto feminina, e a *goela*, ampla e francamente aberta, “partida” (“partir a cara”, do francês “*se fendre la gueule*”), ou seja, afrouxada e livre, e, por conseguinte, masculina²⁵. A visão quase sempre popular das disposições burguesas, ou então, em sua forma caricatural, pequeno-burguesas, capta nas posturas físicas de tensão e de contenção – “boca fina” (desdenhosa), “pinçada” (afetada), “lábios pinçados” (arrogantes), “apertados” (pudicos), “da boca para fora” (sem convicção), “boca de beicinho” (enjoada, luxenta) – os indícios corporais de disposições bastante gerais em relação a outrem e ao mundo (em particular, tratando-se da boca, em relação aos alimentos), como, por exemplo, a altivez e o desdém (“*faire la fine bouche*” ou “*faire la petite bouche*”/“fazer-se de rogado”, “fazer pouco-caso ou fazer cu doce”), bem como a distância alardeada em relação às coisas corporais e àqueles que se mostram incapazes de marcar tal distância. Por sua vez, a “goela”, ao contrário, está associada às disposições viris que, conforme o ideal popular, encontram seu princípio na certeza tranqüila da força que exclui as censuras, ou seja, tanto as prudências e as manhas como as “maneiras”, permitindo ainda mostrar-se como “natureza” (a goela está do lado da natureza), de “fazer jogo limpo”, “não ter papas na língua”, ou simplesmente, de “ficar de tromba” ou “fechar a cara”; ela designa a aptidão para a violência verbal identificada com a força puramente sonora do discurso, portanto, da voz (“desbocado/*fort en gueule*”, “berro/*coup de gueule*”, “cara simpático/*grande gueule*”, “bronquear ou xingar/*engueuler*”, “bater boca ou brigar/*s’engueuler*”, “falar alto ou berrar/*gueuler*”, “despirocar/*aller gueuler*”) e para a violência física que ela anuncia, sobretudo na injúria (“partir a cara/*casser la gueule*”, “um soco na cara/*mon poing sur la gueule*”, “cala essa boca/*ferme ta gueule*”) a qual, através da “cara/*gueule*”, concebida ao mesmo tempo como “sede” da pessoa (“simpático/*bonne gueule*”, “cara feia, bofe/*sale gueule*”) e lugar privilegiado de sua afirmação (basta pensar no sentido de “abrir a boca” ou “abri-la” em oposição a “fechá-la”, “calar-se”, “ficar de bico calado/*taire sa gueule*”, “entregar os pontos ou quebrar a cara/*s’écraser*” etc.), visando atingir o interlocutor no próprio princípio de sua identidade social e de sua auto-imagem. Aplicando a mesma “intenção” ao lugar da ingestão alimentar e ao lugar da emissão do discurso, a visão popular, capaz de apreender num relance a

25. Talvez nem fosse preciso lembrar que a censura primordial, relativa às coisas sexuais – e de modo mais geral, corporais –, se impõe com um rigor especial às mulheres (ou então, num belo exemplo de efeito de mercado, em presença das mulheres).

unidade do *habitus* e da *hexis* corporal, associa também à cara a aceitação franca (“quebrar a cara/*s'en foutre plein la gueule*”, “lavar a cara/*se rincer la gueule*”) e a franca manifestação (“cair de boca ou rachar o bico/*se fendre la gueule*”) dos prazeres elementares²⁶.

De um lado, a linguagem domesticada, censura tornada natureza, ao proscriver as palavras “grosseiras”, as gozações “pesadas” e os sotaques “guturais”, se faz acompanhar pela domesticação do corpo, excluindo qualquer manifestação excessiva dos apetites ou dos sentimentos (tanto os gritos como as lágrimas ou os grandes gestos) e submetendo o corpo a todas as espécies de disciplinas e censuras visando desnaturalizá-lo; de outro lado, o “relaxamento da tensão articulatória”, que leva, por exemplo, segundo uma observação de Bernard Laks, à queda do *r* e do *l* no final (e que é, sem dúvida, não tanto um efeito do “deixar rolar/*laisser-aller*”²⁷, mas sobretudo a expressão de uma recusa de “fazer demais”, de se conformar além da conta aos pontos mais estritamente exigidos pelo código dominante, pronto inclusive para esticar ainda mais o esforço), se associa à recusa das censuras suscitadas pelo decoro, particularmente sobre o corpo investido de tabus, bem como ao linguajar corrente cujas audácias são bem menos inocentes do que aparentam à primeira vista, uma vez que, ao rebaixar a humanidade à natureza comum, estômago, cu e genitália, tripas, comida e merda, tende a virar o mundo social de ponta-cabeça. A festa popular descrita por Bakhtin e sobretudo a festa revolucionária lembram de fato, por conta da explosão verbal que desencadeiam, a pressão e a repressão suscitadas pela ordem comum, em particular sobre os dominados, através dos constrangimentos e dos controles (aparentemente insignificantes) da polidez. Esta última, por sua vez, através das variações estilísticas das maneiras de falar (as fórmulas de polidez) ou de lidar com o corpo em função do

26. Do ponto de vista dos dominantes, a mesma oposição seria percebida, por uma simples inversão de signo, na lógica da dificuldade e da “facilidade”, da “correção” e da desenvoltura, da cultura e da natureza.

27. A relação intuitivamente percebida entre o “estilo articulatório” e o estilo de vida, tornando a “pronúncia” um indexador tão poderoso da posição social, acaba impondo àqueles raros analistas que lhe concedem um lugar, como, por exemplo, Pierre Guiraud, juízos de valor inequívocos: “Este sotaque de pantufas, molenga e avacalhado”; “o sotaque malandro é aquele do sujeito que cospe as palavras pelos cantos da boca, entre a guimba do cigarro e a comissura dos lábios”; “esta consistência mole, frouxa e, em suas formas mais vulgares, avacalhada e ignóbil” (ver P. Guiraud, *Le Français Populaire*, Paris, PUF, 1965, pp. 111-116). A exemplo das demais manifestações do *habitus*, história feita natureza, o sotaque e, em geral, a relação com a linguagem, constituem, perante a percepção ordinária, revelações da pessoa em sua verdade natural: o preconceito de classe encontra nas propriedades incorporadas a justificação por excelência da propensão para naturalizar as diferenças sociais.

grau de tensão objetiva do mercado, acaba impondo o reconhecimento das hierarquias entre as classes, os sexos e as idades.

Compreende-se então as razões pelas quais, da perspectiva das classes dominadas, a adoção do estilo dominante aparece como uma *renegação* da identidade social e da identidade sexual, ou melhor ainda, um repúdio dos valores viris constitutivos da pertinência de classe. É isso que faz com que as mulheres possam se identificar com a cultura dominante sem romperem com sua classe de maneira tão radical como os homens. “Abrir sua (enorme) boca” é o mesmo que recusar a se submeter (ou seja, a “fechá-la”), a manifestar os signos da docilidade que constituem a condição da mobilidade. Adotar o estilo dominante, e em particular um traço tão marcado quanto a pronúncia legítima, significa de alguma maneira renegar duplamente sua virilidade, porque o fato mesmo da aquisição requer a docilidade, disposição imposta à mulher pela divisão sexual do trabalho (e pela divisão do trabalho sexual), tendente a orientar no sentido de disposições elas próprias percebidas como afeminadas.

Chamando atenção para os traços articulatórios (como, por exemplo, a abertura, a sonoridade, o ritmo) capazes de exprimir melhor em sua lógica as disposições profundas do *habitus* e, mais precisamente, da *hexis* corporal, a sociolinguística espontânea mostra o quanto uma fonologia diferencial não deveria jamais omitir a reflexão a respeito dos traços articulatórios característicos de uma classe ou de um setor de uma classe, quer em sua seleção como em sua interpretação, tanto em relação com os outros sistemas com base nos quais eles assumem seu valor distintivo, e portanto seu valor social, como em relação com a unidade originariamente sintética da *hexis* corporal que constitui seu princípio e que faz com que eles representem a expressão ética ou estética da necessidade inscrita numa condição social.

O lingüista, acostumado a uma percepção excepcionalmente aguda – em particular, no nível fonológico –, pode perceber diferenças onde os agentes comuns não vêem nada. Ademais, sendo obrigado a se prender, por conta das necessidades da medida estatística, a critérios discretos (como a queda do *r* ou do *l* na sílaba final), o lingüista é levado a uma percepção analítica, muito diferente em sua lógica daquela que, na vida comum, funda os juízos classificatórios e a delimitação de grupos homogêneos. Afora o fato de que os traços lingüísticos nunca conseguem se autonomizar claramente em relação ao conjunto das propriedades sociais do locutor (*hexis* corporal, fisionomia, maquiagem, vestuário etc.), os traços fonológicos (léxicos ou outros) nunca conseguem se autonomizar em relação aos demais níveis da linguagem. Por isso mesmo, o juízo que classifica uma linguagem como “popular” ou uma pessoa como “vulgar” se fundamenta, a exemplo de toda prédica prática, em conjuntos de índices que nunca afloram

à consciência enquanto tais, mesmo se aqueles designados pelo estereótipo (como o r “campônês” ou o ciciar meridional) têm um peso importante.

A correspondência estreita entre os usos do corpo, da língua e, sem dúvida, também do tempo, deriva do fato de que é essencialmente através das disciplinas e das censuras corporais e lingüísticas, que implicam freqüentemente uma regra temporal, que os grupos inculcam as virtudes enquanto forma transfigurada de sua necessidade e que as “escolhas” constitutivas de uma relação com o mundo econômico e social são incorporadas sob a forma de montagens duradouras e subtraídas pelo menos em parte às amarras da consciência e da vontade²⁸.

Verão de 1980.

28. Portanto, não é por acaso que um sistema escolar (por exemplo, a escola republicana, concebida durante a Revolução e implementada na Terceira República), cuja pretensão é moldar completamente os *habitus* das classes populares, acabe se organizando em torno da inculcação de uma relação com a linguagem (com a abolição das línguas regionais etc.), com o corpo (disciplinas de higiene, de consumo – sobriedade – etc.) e com o tempo (cálculo – econômico –, poupança etc.).

Parte II

LINGUAGEM E PODER SIMBÓLICO*

A cultura é o conjunto de valores, normas, crenças, hábitos, costumes, modos de vida, que se transmitem de geração em geração. Ela é o conjunto de elementos que compõem a identidade de um povo, de uma comunidade, de uma nação. A cultura é o resultado da interação entre o indivíduo e o meio social. Ela é dinâmica e está em constante transformação. A cultura é o que nos diferencia dos outros seres vivos. Ela é o que nos torna seres humanos. A cultura é o que nos dá sentido à vida. Ela é o que nos dá orgulho e honra. Ela é o que nos dá identidade e pertencimento. A cultura é o que nos dá força e coragem. Ela é o que nos dá esperança e fé. A cultura é o que nos dá amor e compaixão. Ela é o que nos dá sabedoria e conhecimento. A cultura é o que nos dá paz e harmonia. Ela é o que nos dá felicidade e bem-estar. A cultura é o que nos dá vida e significado. Ela é o que nos dá tudo.

Cada cultura é única e diferente. Ela reflete a história e o contexto social de um povo. Ela é o resultado da interação entre o indivíduo e o meio social. Ela é dinâmica e está em constante transformação. A cultura é o que nos diferencia dos outros seres vivos. Ela é o que nos torna seres humanos. A cultura é o que nos dá sentido à vida. Ela é o que nos dá orgulho e honra. Ela é o que nos dá identidade e pertencimento. A cultura é o que nos dá força e coragem. Ela é o que nos dá esperança e fé. A cultura é o que nos dá amor e compaixão. Ela é o que nos dá sabedoria e conhecimento. A cultura é o que nos dá paz e harmonia. Ela é o que nos dá felicidade e bem-estar. A cultura é o que nos dá vida e significado. Ela é o que nos dá tudo.

A ciência social lida com realidades já nomeadas e classificadas, portadoras de nomes próprios e de nomes comuns, de títulos, signos, siglas. Sob o risco de retomar por sua conta, sem o saber, atos de constituição cuja lógica e cuja necessidade ela ignora, a ciência social deve tomar como objeto as operações sociais de *nomeação* e os ritos de instituição através dos quais elas se realizam. Contudo, num nível ainda mais profundo, a ciência social precisa examinar a parte que cabe às palavras na construção das coisas sociais, bem como a contribuição que a luta entre classificações, dimensão de toda luta de classes, traz à constituição das classes, classes de idade, classes sexuais ou classes sociais, clãs, tribos, etnias ou nações.

Conferindo à linguagem e, de modo mais geral, às representações, uma eficácia propriamente simbólica de construção da realidade, a teoria neokantiana é perfeitamente procedente quando se aplica ao mundo social: ao estruturar a percepção que os agentes sociais têm do mundo social, a nomeação contribui para constituir a estrutura desse mundo, de uma maneira tanto mais profunda quanto mais amplamente reconhecida (isto é, autorizada). Todo agente social aspira, na medida de seus meios, a este poder de nomear e de constituir o mundo nomeando-o: mexericos, calúnias, maledicências, insultos, elogios, acusações, críticas, polêmicas, louvações, são apenas a moeda cotidiana dos atos solenes e coletivos de

* Tradução de Sergio Miceli.

nomeação, celebrações ou condenações de que se incumbem as autoridades universalmente reconhecidas. Ao contrário dos nomes comuns, que contam em seu favor com o sentido comum, o *consenso*, a *homologein* de todo um grupo, de tudo que envolve o ato oficial de nomeação pelo qual um mandatário reconhecido concede um título oficial (como o diploma escolar), os “nomes qualificativos” (“idiota”, “safado”) de que se vale o insulto têm uma eficácia simbólica muito reduzida, em sua qualidade de *idios logos*, envolvendo a rigor apenas seu autor¹. Mas eles partilham com os demais uma intenção que se pode designar como performativa ou, mais simplesmente, mágica: o insulto, assim como a nomeação, pertence à classe dos atos de instituição e de destituição mais ou menos fundados socialmente, através dos quais um indivíduo, agindo em seu próprio nome ou em nome de um grupo mais ou menos importante numérica e socialmente, quer transmitir a alguém o significado de que ele possui uma dada qualidade, querendo ao mesmo tempo cobrar de seu interlocutor que se comporte em conformidade com a essência social que lhe é assim atribuída.

Em resumo, a ciência social deve englobar na teoria do mundo social uma teoria do efeito de teoria que, ao contribuir para impor uma maneira mais ou menos autorizada de ver o mundo social, contribui para fazer a realidade desse mundo: a palavra, ou *a fortiori*, o ditado, o provérbio e todas as formas estereotipadas ou rituais de expressão, são programas de percepção. As diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, da luta simbólica de todos os dias, assim como os grandes rituais coletivos de nomeação ou, melhor ainda, os enfrentamentos de visões e de previsões da luta propriamente política, encerram uma certa pretensão à autoridade simbólica enquanto poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social, ou seja, das divisões do mundo social. Em meio à luta para a imposição da visão legítima, na qual a própria ciência se encontra inevitavelmente engajada, os agentes detêm um poder proporcional a seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo: a autoridade que funda a eficácia performativa do discurso é um *percipi*, um ser conhecido e reconhecido, que permite impor um *percipere*, ou melhor, de se impor como se estivesse impondo oficialmente, perante todos e em nome de todos, o consenso sobre o sentido do mundo social que funda o senso comum.

O mistério da magia performativa resolve-se assim no mistério do ministério (conforme o jogo de palavras tão ao gosto dos canonistas), isto é, na alquimia da *representação* (nos diferentes sentidos do termo) através da qual o representante

1. Sobre a discussão lingüística a respeito do insulto, poder-se-á ler N. Ruwet, *Grammaire des insultes et autres études*, Paris, Le Seuil, 1982; J.-C. Milner, *Arguments Linguistiques*, Paris, Mame, 1973.

constitui o grupo que o constitui: o porta-voz dotado do poder pleno de falar e de agir em nome do grupo, falando sobre o grupo pela magia da palavra de ordem, é o substituto do grupo que existe somente por esta *procuração*. Grupo feito homem, ele personifica uma pessoa fictícia, que ele arranca do estado de mero agregado de indivíduos separados, permitindo-lhe agir e falar, através dele, “como um único homem”. Em contrapartida, ele recebe o direito de falar e de agir em nome do grupo, de “se tomar pelo” grupo que ele encarna, de se identificar com a função-à qual ele “se entrega de corpo e alma”, dando assim um corpo biológico a um corpo constituído. *Status est magistratus*, “o Estado sou eu”.

Ou então, o que dá no mesmo, o mundo é minha representação.

A LINGUAGEM AUTORIZADA
AS CONDIÇÕES SOCIAIS DA EFICÁCIA DO DISCURSO RITUAL*

Suponhamos, por exemplo, que eu perceba um navio num estaleiro, que eu me aproxime e quebre a garrafa suspensa sobre o casco, que enfim eu proclame 'eu batizo este navio José Stalin' e que, para ficar bem seguro de minha iniciativa, acabe liberando-o do estaleiro com um pontapé. O único problema é que eu não era a pessoa apropriada para realizar o batismo.

J.-L. AUSTIN, *How to do Things with Words*.

A questão ingênua do poder das palavras está logicamente implicada na supressão inicial da questão acerca dos usos da linguagem e, por conseguinte, das condições sociais de utilização das palavras. Desde o momento em que se passa a tratar a linguagem como um objeto autônomo, aceitando a separação radical feita por Saussure entre a lingüística interna e a lingüística externa, entre a ciência da língua e a ciência dos usos sociais da língua, fica-se condenado a buscar o poder das palavras nas palavras, ou seja, a buscá-lo onde ele não se encontra. Na verdade, a força ilocucionária das expressões (*illocutionary force*) não poderia estar localizada nas próprias palavras, como, por exemplo, os vocábulos "performativos", nas quais tal força estaria *indicada*, ou melhor, *representada*, no duplo sentido. Apenas excepcionalmente em situações abstratas e artificiais de experimentação, as trocas simbólicas se reduzem a relações de pura comunicação e o conteúdo informativo

* Tradução de Sergio Miceli.

PIERRE BOURDIEU

A NOVA LITURGIA OU OS INFORTÚNIOS
DA VIRTUDE PERFORMATIVA*

Confesso que estamos absolutamente desconcertados com esse incentivo para desertar as igrejas e passar a celebrar a Eucaristia em pequenas comunidades [1], em casa [2], ou, então, em capelas [2] onde cada um se serve [1] de uma hóstia, trazida em bandejas por leigos [1] para comungar no próprio lugar onde a gente se encontra [2] etc. (p. 47).

Você sempre poderá fazer uma oração em favor de sua igreja. Mas que sentido tem essa oração numa igreja de onde o santo sacramento está ausente [2]. É melhor fazê-la em casa (p. 48).

Em nossa pequena igreja, não se costuma mais celebrar a missa, prefere-se dizê-la numa casa particular [2] (p. 59).

Não somos muito bem tratados na diocese de B., onde estamos submetidos às extravagâncias do 'grupelho dos jovens abades'. No ano passado, eles tiveram a idéia de fazer a primeira comunhão solene no Estádio de Futebol [2]. Esperam, assim, acabar com ela, pois existem aqui duas grandes e lindas igrejas onde caberia perfeitamente todo mundo (p. 66).

Minha mãe ficou horrorizada com o vigário... que queria celebrar a missa sobre sua mesa de refeições [2] (p. 90).

* Todas as citações transcritas a seguir (a indicação da página está entre parênteses) foram extraídas da obra de R. P. Lelong, *Le Dossier Noir de la Communion Solennelle*, Paris, Mame, 1972. Os números entre colchetes exprimem algum dos erros identificados na liturgia pelos fiéis: [1] erros de agente; [2] erro de lugar; [3] erro de momento; [4] erro de tempo; [5] erro de comportamento; [6] erro de linguagem; [7] erro de indumentária, e [8] erro de instrumento.

da mensagem esgota o conteúdo da comunicação. O poder das palavras é apenas o *poder delegado* do porta-voz cujas palavras (quer dizer, de maneira indissociável, a matéria de seu discurso e sua maneira de falar) constituem no máximo um testemunho, um testemunho entre outros da *garantia de delegação* de que ele está investido.

Eis o princípio do erro cuja expressão mais acabada é dada por Austin (em seguida, por Habermas) quando acredita descobrir no próprio discurso, isto é, na substância propriamente lingüística (se é que se pode utilizar tal expressão) da palavra, o princípio da eficácia da palavra. Tentar compreender lingüisticamente o poder das manifestações lingüísticas ou, então, buscar na linguagem o princípio da lógica e da eficácia da *linguagem institucional*, é esquecer que a autoridade de que se reveste a linguagem vem de fora, como bem o demonstra concretamente o cetro (*skeptron*) que se oferece ao orador que vai tomar a palavra na obra de Homero¹. Pode-se dizer que a linguagem, na melhor das hipóteses, *representa* tal autoridade, manifestando-a e simbolizando-a. Há uma retórica característica de todos os discursos institucionais, quer dizer, da fala oficial do porta-voz autorizado que se exprime em situação solene, e que dispõe de uma autoridade cujos limites coincidem com a delegação da instituição. As características estilísticas da linguagem dos sacerdotes e professores e, de modo mais geral, dos quadros de quaisquer instituições, tais como a rotinização, a estereotipagem e a neutralização, derivam da posição ocupada num campo de concorrência por esses depositários de uma autoridade delegada. Ao contrário do que sucede freqüentemente quando se pretende driblar as dificuldades inerentes a um tratamento puramente interno da linguagem, não basta dizer que o uso da linguagem por parte de um locutor determinado, numa dada situação, com seu estilo, sua retórica e sua pessoa toda socialmente marcada, agrega às palavras “conotações” associadas a um contexto particular, introduzindo assim no discurso o excedente de significado que lhe confere sua “força ilocucionária”. O uso da linguagem, ou melhor, tanto a maneira como a matéria do discurso, depende da posição social do locutor que, por sua vez, comanda o acesso que se lhe abre à língua da instituição, à palavra oficial, ortodoxa, legítima. O acesso aos instrumentos legítimos de expressão e, portanto, a participação no quinhão de autoridade institucional, está na raiz de *toda* a diferença – irreduzível ao próprio discurso – entre a mera impostura dos “mascaradores” (*masqueraders*) que disfarçam a afirmação performativa em afirmação descritiva ou constativa² e a impos-

1. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 30-37.
2. J.-L. Austin, *op. cit.*, p. 40.

Qual a sua opinião, senhor padre, a respeito da comunhão durante a manhã [3] e sem o acompanhamento de qualquer outra cerimônia [5], como se faz na paróquia? “O dia inteiro será consumido com todos à mesa, bebendo e comendo”, disse-me uma das mães, bastante abatida (p. 72).

Em algumas paróquias perto daqui, não se faz mais nada. Quanto à nossa, tem profissão de fé durante a tarde [3], com a duração aproximada de uma hora [4], sem missa nem comunhão [5], e as crianças vão à missa no dia seguinte [3] (p. 87).

O que se pode pensar da atitude de certos padres (aliás, todos os padres em algumas paróquias, isso deve ser contagioso) que não manifestam por qualquer gesto [5], genuflexão ou sequer uma ligeira reverência, seu respeito pelas Santas Espécies quando as tomam em suas mãos ou as acomodam no tabernáculo? (p. 82).

Antigamente, costumava-se dizer: “Não nos deixeis cair em tentação”, agora se diz [6]: “Não nos submetas” ou “Não nos induzas à tentação”. É monstruoso, eu nunca consegui dizê-lo (p. 50).

Tive de escutar: “Eu vos saúdo, Maria”, traduzido por “Eu te saúdo, Maria”, um dia desses, numa antiga igreja gótica. Esse tratamento íntimo [6] não corresponde ao espírito da nossa língua francesa” (p. 86).

tura autorizada daqueles que fazem a mesma coisa com a autorização e a autoridade de uma instituição. O porta-voz é um impostor provido do cetro (*skeptron*).

Austin tem razão ao afirmar que as enunciações servem tanto para “descrever um estado de coisas ou afirmar um fato qualquer” como também para “executar uma ação” porque o poder das palavras reside no fato de não serem pronunciadas a título pessoal por alguém que é tão-somente “portador” delas. O porta-voz autorizado consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador. As leis da física social escapam apenas aparentemente às leis da física, e o poder logrado por certas *palavras de ordem* em obter trabalho sem dispêndio de trabalho – e nisso consiste a ambição da ação mágica³ – encontra seu fundamento no capital acumulado pelo grupo mediante seu trabalho, e cuja mobilização eficaz está subordinada a todo um conjunto de condições, justamente aquelas que definem os *rituais da magia social*. As condições a serem preenchidas para que um enunciado performativo tenha êxito se reduzem à adequação do locutor (ou melhor, de sua função social) e do discurso que ele pronuncia. Um enunciado performativo está condenado ao fracasso quando pronunciado por alguém que não disponha do “poder” de pronunciá-lo ou, de maneira mais geral, todas as vezes que “pessoas ou circunstâncias particulares” não sejam “as mais indicadas para que se possa invocar o procedimento em questão”⁴, em suma, sempre que o locutor não tem autoridade para emitir as palavras que enuncia. Contudo, cumpre ressaltar que o êxito destas operações de magia social que são os *atos de autoridade* (ou então, o que dá no mesmo, os *atos autorizados*) está subordinado à confluência de um conjunto sistemático de condições interdependentes que compõem os rituais sociais.

Conforme se pode constatar, todos os esforços para encontrar na lógica propriamente lingüística das diferentes formas de argumentação, de retórica e de estilística, o princípio de sua eficácia simbólica, estão condenados ao fracasso quando não logram estabelecer a relação entre as propriedades do discurso, as propriedades daquele que o pronuncia e as propriedades da instituição que o autoriza a pronunciá-lo. Tanto os limites como o interesse da tentativa de Austin com vistas a caracterizar os enunciados performativos se prendem ao fato de que

3. A ação mágica estende à *natureza* a ação pelas palavras que opera, sob certas condições, sobre os homens. O equivalente, na ordem da ação social, é a iniciativa que consiste em tentar agir através das palavras fora dos limites da delegação (falar no deserto, fora de sua paróquia).
4. J.-L. Austin, *op. cit.*, p. 64.

Comunhão solene: isso acabou se resumindo, depois de dois dias de “retiro” [6] no dia da volta, a uma profissão de fé às cinco horas da tarde [3] no sábado [3], com roupas de uso diário [7] (sem missa [5], nem comunhão). Já no caso da comunhão “privada”, é um pedaço de pão [8] e... “sem confissão” [5]! (p. 87).

Mas eu sugiro desde logo que “de pé” [5] vocês façam uma menção particular a esta atitude de homem apressado [4] em receber a Eucaristia, é chocante (p. 49).

Ninguém avisa nada, o vigário aparece a qualquer momento [3], a gente faz tudo de enfiada, tira-se a hóstia do bolso [5] e manda ver! Tudo ainda vai bem quando não surge um leigo qualquer [1] com o santo sacramento num estojo de pó-de-arroz [8] ou numa caixinha de pílulas meio dourada (p. 120).

Para a comunhão, ele adotou deliberadamente o seguinte procedimento: os fiéis se colocam em semicírculo atrás do altar, e a bandeja de hóstias santas circula de mão em mão. Depois, o próprio padre apresenta o cálice (todos os domingos – eu pensava que o Papa havia feito uma exceção). Vendo-me incapaz de comungar na mão [5] (“Sede santos, vós que tocais os vasos do Senhor”... E no caso do próprio Senhor?...), eu tive de parlamentar e discutir com raiva para conseguir comungar pela boca [5] (pp. 62-63).

ele não chega a fazer exatamente o que acredita estar fazendo, vendo-se assim impedido de fazê-lo completamente. Ao acreditar estar contribuindo para a filosofia da linguagem, Austin trabalha na teoria de uma classe particular de manifestações simbólicas cuja forma paradigmática é o discurso de autoridade. Essas manifestações derivam sua eficácia específica do fato de que parecem encerrar *em si mesmas* o princípio de um poder que reside efetivamente nas condições institucionais de sua produção e de sua recepção. A especificidade do discurso de autoridade (curso, sermão etc.) reside no fato de que não basta que ele seja *compreendido* (em alguns casos, ele pode inclusive não ser compreendido sem perder seu poder), é preciso que ele seja *reconhecido* enquanto tal para que possa exercer seu efeito próprio. Tal *reconhecimento* (fazendo-se ou não acompanhar pela compreensão) somente tem lugar como se fora algo evidente sob determinadas condições, as mesmas que definem o uso legítimo: tal uso deve ser pronunciado pela pessoa autorizada a fazê-lo, o detentor do cetro (*skeptron*), conhecido e reconhecido por sua habilidade e também apto a produzir esta classe particular de discursos, seja sacerdote, professor, poeta etc.; deve ser pronunciado numa situação legítima, ou seja, perante receptores legítimos (não se pode ler um poema dadaísta numa reunião do conselho de ministros), devendo enfim ser enunciado nas formas (sintáticas, fonéticas etc.) legítimas. As chamadas condições *litúrgicas*, ou seja, o conjunto das prescrições que regem a *forma* da manifestação pública de autoridade, a etiqueta das cerimônias, o código dos gestos e o ordenamento oficial dos ritos, constituem apenas o *elemento* mais visível de um sistema de condições, as mais importantes e insubstituíveis das quais são as que produzem a disposição ao reconhecimento como crença e desconhecimento, vale dizer, a delegação de autoridade que confere sua autoridade ao discurso autorizado. A atenção exclusiva às condições formais da eficácia do ritual pode fazer esquecer que as condições rituais a serem preenchidas para o funcionamento do ritual e para que o sacramento seja ao mesmo tempo *válido e eficaz* somente serão suficientes se também incluírem as condições que produzem o reconhecimento deste ritual. A linguagem de autoridade governa sob a condição de contar com a colaboração daqueles a quem governa, ou seja, graças à assistência dos mecanismos sociais capazes de produzir tal cumplicidade, fundada por sua vez no desconhecimento, que constitui o princípio de toda e qualquer autoridade. Para dar uma idéia da amplitude do erro de Austin e de qualquer análise estritamente formalista dos sistemas simbólicos, basta indicar o fato de que a linguagem de autoridade constitui, a rigor, o limite da língua legítima. A autoridade da língua legítima reside nas condições sociais de produção e de reprodução da distribuição entre as classes do conhecimento e do reconhecimento da língua legítima e não no conjunto das variações prosódicas e articulatórias

Este inverno, ainda meio adoentada, privada da Santa Comunhão durante diversas semanas, eu me desloquei até uma capela para aí participar da missa. Foi-me recusada [5] a Santa Comunhão porque eu não aceitava pegá-la com a mão [5] e comungar com o cálice [5] (p. 91).

O avô da comungante, este, estava surpreso com o tamanho das hóstias [8]; cada uma delas “parecia um lanche” (p. 82).

Ali estava eu numa igreja onde o padre que celebrava a missa chamara músicos modernos [1]. Não conheço essa música, imagino que tocavam bem, mas, na minha modesta opinião, essa música não convidava à oração (pp. 58-59).

Este ano nossos comungantes não tinham missal nem rosário [8], apenas uma folha onde estavam assinalados alguns cânticos que eles nem conheciam, cantados por um grupo de amadores [1] (p. 79).

Acrescento então uma súplica em favor daquilo que se deixou meio de lado, os sacramentais [8] (água benta na entrada da igreja, palmas bentas no dia de Ramos, começa-se inclusive a escamotear a bênção...), devoção ao Sagrado Coração (quase extinta), à Virgem Maria, os “passos” da Paixão na Quinta-Feira Santa, meio difíceis – talvez impossíveis – de conciliar com o ofício noturno; sem falar, é claro, no canto gregoriano com tantos textos admiráveis de que somos privados; até as Rogações de antigamente etc. (p. 60).

definidoras da pronúncia refinada como sugere o racismo classista, e muito menos na complexidade da sintaxe ou na riqueza do vocabulário, quer'dizer, nas propriedades intrínsecas do próprio discurso.

Estas análises encontram uma verificação quase experimental no paralelismo entre a crise da instituição religiosa e a crise do discurso ritual que ela sustentava e que lhe servia de sustentação. A despeito de sua engenhosidade puramente formal, a análise de Austin acerca das condições de validade e de eficácia dos enunciados performativos parece bem pobre e insossa quando comparada à análise e à crítica reais desencadeadas pela crise da Igreja ao dissociar os componentes do ritual religioso (agentes, instrumentos, momentos, lugares etc.), até então indissoluvelmente unidos num sistema tão coerente e uniforme quanto a instituição incumbida de sua produção e de sua reprodução. Da enumeração indignada de todas essas quebras da liturgia tradicional se depreende, em negativo, o conjunto das condições institucionais a serem preenchidas para que o discurso ritual seja *reconhecido*, isto é, recebido e aceito enquanto tal. Para que o ritual funcione e opere, primeiro é preciso que ele se apresente e seja percebido como legítimo, pois o simbolismo estereotipado contribui exatamente para evidenciar que o agente age na qualidade de depositário provido de um mandato e não em seu próprio nome ou de sua própria autoridade. “Há dois anos uma velha vizinha moribunda me pediu para ir buscar o padre. Ele chegou, sem a comunhão e, após a extrema-unção, lhe deu um beijo. Se eu peço um padre nos meus últimos momentos, não é para que ele me beije, mas para que me traga a provisão de viagem para a eternidade. Esse beijo é puro paternalismo e não o Ministério sagrado”. O simbolismo ritual não age por si só, mas apenas na medida em que *representa* – no sentido teatral do termo – a delegação: o cumprimento rigoroso do código da liturgia uniforme que rege os gestos e as palavras sacramentais constitui ao mesmo tempo a manifestação e a contrapartida do contrato de delegação que torna o padre detentor do “monopólio da manipulação dos bens de salvação”; ao contrário, a abdicação de quaisquer *atributos simbólicos* do magistério, a batina, o latim, os lugares e os objetos consagrados, manifesta a quebra do antigo contrato de delegação que unia o padre aos fiéis por intermédio da Igreja. A indignação dos fiéis serve para lembrar que as condições capazes de conferir ao ritual sua eficácia somente podem ser logradas por uma instituição investida do poder de controlar a manipulação dessas mesmas condições. O que está em jogo na crise da liturgia é todo o sistema das condições a serem preenchidas para que funcione a instituição, que autoriza e controla a utilização dessas condições e que também assegura a uniformidade da liturgia através do tempo e do espaço, garantindo a conformidade daqueles cujo mandato consiste em lograr tal conformidade. Assim, a crise da linguagem remete à crise

Ainda bem recentemente, numa casa religiosa onde estavam reunidos, procedentes da França inteira, jovens que têm “um projeto sacerdotal”, o padre, para celebrar a missa, não se paramentou nem se muniu dos objetos do culto [8]. Em roupa civil [7], numa mesa comum [2], pão e vinho comuns [8], utensílios comuns [8] (p. 183).

Já vimos pela televisão missas tão desconcertantes... próximas do sacrilégio (com mesinhas em Lille, com a Santa Comunhão (?) sendo distribuída por mulheres [1] em cestos [8], jazz [5] etc.) que eu me recuso doravante a acompanhar essas cerimônias inverossímeis! (p. 158).

Mulheres [1] lêem publicamente as epístolas do púlpito, alguns poucos ou nenhum menino de coro [1] e até mesmo, como em Alençon, mulheres dando a comunhão [1] (p. 44).

... pior ainda é quando este sacramento é distribuído como uma chupeta-reclame por leigos [1], em paróquias onde deve haver abundância, e não penúria, de vigários (p. 49).

No momento da comunhão, uma mulher [1] sai dos bancos, pega o cálice e faz os assistentes comungarem sob a espécie do vinho [8] (p. 182).

dos mecanismos que garantiam a produção dos emissores e receptores legítimos. Os fiéis escandalizados não se deixam enganar quando associam a diversificação anárquica do ritual a uma crise da instituição religiosa: “Cada pároco se tornou um pequeno papa ou minibispo e com isso os fiéis se sentem perdidos. Diante de todas essas mudanças, alguns não conseguem mais acreditar que a Igreja seja a pedra e que ela detenha a verdade”⁵. A diversificação da liturgia, manifestação mais evidente da redefinição do contrato de delegação pelo qual o sacerdote se vincula à Igreja e, através dela, aos fiéis, é vivida de maneira tão intensamente dramática por toda uma parcela dos fiéis e do corpo sacerdotal porque revela a transformação das relações de força no interior da Igreja (mormente entre o alto e o baixo clero), correlata a uma transformação das condições sociais de reprodução do corpo sacerdotal (crise de “vocações”) e do público de leigos (“descristianização”).

A crise da liturgia remete à crise do sacerdócio (e de todo o campo dos clérigos), que remete por sua vez a uma crise geral da crença. Ou seja, a crise da liturgia revela, por uma espécie de desmontagem quase experimental, as “condições de felicidade” que permitem ao conjunto dos agentes engajados no rito realizá-lo *com felicidade*. Revela também, retrospectivamente, que esta felicidade objetiva e subjetiva se apóia na ignorância absoluta destas condições a qual, na medida em que define a relação dóxica com os rituais sociais, constitui a condição mais imperativa de sua realização eficaz. A magia performativa do ritual funciona completamente apenas na medida em que o procurador religioso, incumbido de realizá-lo em nome do grupo, age como uma espécie de *medium* entre o grupo e ele próprio. É o grupo que, por seu intermédio, exerce sobre ele mesmo a eficácia mágica contida no enunciado performativo.

A eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito, ou então, o que dá no mesmo, quando se esquece de si mesma ou se ignora, sujeitando-se a tal eficácia, como se estivesse contribuindo para fundá-la por conta do reconhecimento que lhe concede. Tal eficácia repousa completamente na crença que constitui o fundamento do ministério, esta ficção social, e que é muito mais profunda do que as crenças e os mistérios professados e garantidos pelo ministério⁶. Eis a razão pela qual a crise da linguagem religiosa e de sua eficácia performativa não se reduz

5. R. P. Lelong, *op. cit.*, p. 183.

6. O rito propriamente religioso é apenas um caso particular dentre todos os rituais sociais cuja magia reside no sistema das relações sociais constitutivas do próprio ritual, tornando-o possível e socialmente eficiente (entre outras coisas, nas representações e nas crenças por ele suscitadas), e não nos discursos e em seus respectivos conteúdos de consciência (neste caso particular, crenças e representações religiosas).

(como freqüentemente se acredita) ao desmantelamento de um universo de representações; ela acompanha a destruição de todo um mundo de relações sociais do qual era um dos elementos constitutivos.

OS RITOS DE INSTITUIÇÃO*

Valendo-se da noção de rito de passagem, Arnold Van Gennep *nomeou* e até descreveu um fenômeno social de grande importância. Eu não acredito que ele tenha feito muito mais que isso, o mesmo podendo-se dizer daqueles, a exemplo de Victor Turner, que reativaram sua teoria propondo uma descrição mais explícita e sistemática das *fases* do ritual. Para ir mais longe, penso que é preciso endereçar à teoria do rito de passagem certas questões que ela mesma não suscita e, em particular, aquelas atinentes à função *social* do ritual e da significação social da linha, do limite cuja passagem o ritual torna lícito, a transgressão. Na verdade, é o caso de perguntar se, ao enfatizar a passagem temporal (por exemplo, da infância à idade adulta), essa teoria não estaria mascarando um dos efeitos essenciais do rito, qual seja o de *separar* aqueles que já passaram por ele daqueles que ainda não o fizeram e, assim, instituir uma diferença duradoura entre os que foram e os que não foram afetados. Eis por que em lugar da expressão ritos de passagem talvez fosse mais apropriado dizer ritos de consagração, ritos de legitimação, ou simplesmente, *ritos de instituição* (conferindo a esta palavra o sentido ativo que assume, por exemplo, na expressão “instituição de um herdeiro”). Qual a necessidade de substituir uma expressão por outra? Eu citaria Poincaré, que gostava de definir a generalização matemática como “a arte de dar nome idêntico a coisas diferentes”, insistindo na importância decisiva da escolha das palavras. Segundo ele, quando a

* Tradução de Sergio Miceli.

linguagem foi bem escolhida, as demonstrações feitas em relação a um objeto conhecido se aplicam a quaisquer espécies de novos objetos. As análises que farei a seguir são produzidas pela *generalização* do que se depreende da análise do funcionamento das escolas de elite (ver o texto “Épreuve Scolaire et Consécration Sociale”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 39, set. 1981, pp. 3-70). Mediante um exercício um tanto perigoso, gostaria de tentar deslindar as propriedades invariantes dos rituais sociais entendidos como ritos de instituição.

Falar em rito de instituição é indicar que qualquer rito tende a consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural *um limite arbitrário*, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço, como no caso da divisão entre os sexos por ocasião dos rituais de casamento. Ao marcar solenemente a passagem de uma linha que instaura uma divisão fundamental da ordem social, o rito chama a atenção do observador para a passagem (daí a expressão rito de passagem) quando, na verdade, o que importa é a linha. A rigor, o que esta linha separa? Um antes e um depois, é claro: o menino circuncidado e o menino não circuncidado; ou então, o conjunto dos meninos circuncidados do conjunto dos meninos não circuncidados. Na realidade, o mais importante, e que em geral passa despercebido, é a divisão que esta linha opera entre o conjunto daqueles passíveis de serem circuncidados – os meninos, os homens, crianças ou adultos – daqueles que não o são, a saber, as meninas e as mulheres. Existe, portanto, um conjunto oculto em relação ao qual se define o grupo instituído. O principal efeito do rito é o que passa quase sempre completamente despercebido: ao tratar diferentemente os homens e as mulheres, o rito *consagra* a diferença, ele a institui, instituindo ao mesmo tempo o homem enquanto homem, isto é, circuncidado, e a mulher enquanto mulher, isto é, não passível desta operação ritual. E a análise do ritual cabila mostra isso claramente: a circuncisão separa o rapaz das mulheres e do mundo feminino e não tanto de sua infância ou dos meninos, vale dizer, separa-o da mãe e de tudo o que a ela se associa, o úmido, o verde, o cru, a primavera, o leite, o insípido etc. Por conseguinte, assim como a instituição consiste em atribuir propriedades de *natureza social* como se fossem propriedades de natureza natural, o rito de instituição tende logicamente, conforme as observações de Pierre Centlivres e Luc de Heusch, a integrar as oposições propriamente sociais, como, por exemplo, masculino/feminino, nas séries de oposições cosmológicas – estabelecendo relações do tipo “o homem está para a mulher assim como o Sol está para a Lua” –, o que representa uma maneira bastante eficaz de naturalizá-las. Desse modo, ritos diferenciados sexualmente consagram a diferença

entre os sexos, ou melhor, constituem em distinção legítima, em instituição, uma simples diferença de fato. A separação levada a cabo durante o ritual (ele mesmo operando uma separação) exerce um efeito de consagração.

Será que se sabe o que significa consagrar, consagrar uma diferença? Ou então, como se opera a consagração que eu considero quase mágica de uma diferença e quais são seus efeitos técnicos? Será que o fato de instituir socialmente, por um ato de *constituição*, uma diferença preexistente – como aquela que separa os sexos – tem efeitos apenas simbólicos (no sentido conferido a esse termo quando se fala em dom simbólico), ou melhor, efeitos nulos? Os latinos diziam: você ensina o peixe a nadar. É exatamente isso o que faz o ritual de instituição. O ritual declara: este homem é um homem, subentendendo algo que não é assim tão simples, a saber, este homem é um homem verdadeiro. O ritual tende a converter o menor, o mais frágil, em suma o mais efeminado dos homens num homem na plena acepção da condição de homem, separado por uma diferença de natureza, de essência, mesmo da mais masculina, da maior e da mais forte dentre as mulheres. Neste caso, instituir é consagrar, ou seja, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida, a exemplo precisamente do que faz uma *constituição* no sentido jurídico-político do termo. A *investidura* (do cavaleiro, do deputado, do presidente da República etc.) consiste em sancionar e em santificar uma diferença (preexistente ou não), fazendo-a *conhecer e reconhecer*, fazendo-a existir enquanto diferença social, conhecida e reconhecida pelo agente investido e pelos demais. Sob pena de ver-se impedida de compreender os fenômenos sociais mais fundamentais, quer nas sociedades pré-capitalistas, quer em nosso próprio mundo (o diploma tem tanto a ver com a magia como os amuletos), a ciência social deve levar em conta o fato da eficácia simbólica dos ritos de instituição, ou seja, o poder que lhes é próprio de agir sobre o real ao agir sobre a representação do real. Por exemplo, a investidura exerce uma eficácia simbólica inteiramente real pelo fato de transformar efetivamente a pessoa consagrada: de início, logra tal efeito ao transformar a representação que os demais agentes possuem dessa pessoa e ao modificar sobretudo os comportamentos que adotam em relação a ela (a mais visível de todas essas mudanças é o fato de lhe conceder títulos de respeito e o respeito realmente associado a tal enunciação); em seguida, porque a investidura transforma ao mesmo tempo a representação que a pessoa investida faz de si mesma, bem como os comportamentos que ela acredita estar obrigada a adotar para se ajustar a tal representação. Pode-se compreender nesta lógica o efeito de todos os títulos sociais de crédito ou de crença – o que os ingleses denominam *credentials* – os quais, a exemplo do título de nobreza ou do título escolar, multiplicam de maneira dura-

doura o valor de seu portador ao multiplicar a extensão e a intensidade da crença em seu valor.

A instituição é um ato de magia social capaz de criar a diferença *ex nihilo*, ou então, como é o caso mais freqüente, de explorar de alguma maneira as diferenças preexistentes, como as diferenças biológicas entre os sexos, ou então, as diferenças etárias, como no caso da instituição do herdeiro segundo o direito de primogenitura. Neste sentido, como a religião segundo Durkheim, a instituição é “um delírio bem fundado”, um golpe de força simbólica mas *cum fundamento in re*. As distinções socialmente mais eficazes são aquelas que parecem se fundar em diferenças objetivas (penso, por exemplo, na noção de “fronteira natural”). Conforme se pode constatar no caso das classes sociais, estamos sempre lidando com distribuições contínuas (“*continuum*s”) pelo fato de que os diferentes princípios de diferenciação produzem diferentes divisões que raramente se superpõem completamente. Entretanto, a magia social consegue sempre produzir o descontínuo a partir do contínuo. O exemplo por excelência é o do concurso, que serviu de ponto de partida de minha reflexão. Entre o primeiro lugar e o último da lista de aprovados, o concurso cria diferenças que vão do tudo ao nada e que permanecem para toda a vida. Um será engenheiro politécnico, com todas as vantagens a isso inerentes, o outro não será nada. Nenhum dos critérios passíveis de serem levados em conta para justificar tecnicamente a distinção (enquanto diferença legítima) da nobreza se ajusta com perfeição. Assim, por exemplo, o mais bisonho esgrimista nobre continua sendo nobre (ainda que sua imagem fique comprometida, em graus diferentes conforme as épocas e as tradições nacionais); inversamente, o melhor esgrimista plebeu permanece plebeu (ainda que possa extrair uma forma de “nobreza” da excelência de seu desempenho numa prática tipicamente “nobre”). Pode-se afirmar o mesmo a respeito de quaisquer dos critérios que definem a nobreza num determinado momento do tempo, o porte, a elegância, e assim por diante. A instituição de uma identidade, que tanto pode ser um título de nobreza ou um estigma (“você não passa de um...”), é a imposição de um nome, isto é, de uma essência social. Instituir, atribuir uma essência, uma competência, é o mesmo que impor um direito de ser que é também um dever ser (ou um dever de ser). É *fazer ver* a alguém o que ele é e, ao mesmo tempo, *lhe fazer ver* que tem de se comportar em função de tal identidade. Neste caso, o indicativo é um imperativo. A moral da honra constitui uma forma apurada da fórmula que consiste em dizer “é um homem”. Instituir, dar uma definição social, uma identidade, é também impor limites, e a expressão “*noblesse oblige*” poderia traduzir o *ta heautou prattein* de Platão, fazer o que é de sua essência fazer e não qualquer outra coisa – enfim, no caso de um nobre, isto implica não sair da linha, manter sua posição.

Cabe aos nobres agir nobremente, podendo-se tanto observar o princípio da nobreza na ação nobre como, na própria nobreza, o princípio das ações nobres. Estava lendo esta manhã no jornal: “Cabia ao presidente da Confederação, Kurt Furgler, expressar as condolências do Conselho Federal ao povo egípcio após o falecimento do presidente Anuar Sadat”. O porta-voz autorizado é aquele ao qual cumpre, ou cabe, falar em nome da coletividade; é ao mesmo tempo seu privilégio e seu dever, sua função própria, em suma, sua competência (no sentido jurídico do termo). A essência social é o conjunto destes atributos e destas atribuições sociais que o ato de instituição produz como ato solene de categorização que tende a produzir o que ele designa.

Assim, o ato de instituição é um ato de comunicação de uma espécie particular: ele *notifica* a alguém sua identidade, quer no sentido de que ele a exprime e a impõe perante todos (“*kategoresthai*” significa, originariamente, acusar publicamente), quer notificando-lhe assim com autoridade o que esse alguém é e o que deve ser. Pode-se observar isso com a injúria, espécie de maldição (“*sacré*” também significa “maldito”) que tenta enredar sua vítima numa acusação que funciona como um destino. Tal afirmação é ainda mais verdadeira no caso da investidura ou da designação, julgamento de atribuição propriamente social que atribui à pessoa objeto de tal julgamento tudo o que está inscrito numa definição social. É por intermédio do efeito de atribuição estatutária (“*noblesse oblige*”) que o ritual de instituição produz seus efeitos mais “reais”: aquele que é instituído sente-se intimado a ser conforme à sua definição, à altura de sua função. O herdeiro designado – segundo um critério mais ou menos arbitrário – é reconhecido e tratado como tal por todo o grupo, a começar por sua família, e esse tratamento diferente e distintivo tende a encorajá-lo a realizar sua essência, a viver conforme sua natureza social. Os sociólogos da ciência chegaram à conclusão de que as maiores realizações científicas eram de autoria de pesquisadores egressos das instituições escolares de maior prestígio. Tal fato se explica em ampla medida pela elevação do nível de aspirações subjetivas que determinam o reconhecimento coletivo (isto é, objetivo) destas aspirações e a atribuição a uma classe de agentes (os homens, os alunos das grandes escolas, os escritores consagrados etc.) aos quais não apenas tais aspirações são concedidas e reconhecidas como direitos ou privilégios (em oposição às pretensões pretensiosas dos pretendentes), mas também atribuídas, impostas, enquanto deveres, mediante reforços, encorajamentos e incessantes apelos à ordem. Fico pensando no desenho de Schulz no qual se vê Snoopy dizer, encarapitado no teto de sua casinha: “De que maneira ser modesto quando se é o melhor?”. Seria preciso dizer simplesmente: quando é de conhecimento público – eis o efeito de oficialização – que se é o melhor, *aristos*.

“Torne-se o que você é”, eis a fórmula que subentende a magia performativa de todos os atos de instituição. A essência conferida pela nomeação, pela investidura, é, no sentido verdadeiro, um *fatum* (o que também se aplica sobretudo às *injunções*, por vezes tácitas, outras vezes explícitas, que os membros do grupo familiar dirigem continuamente à criança, e que variam sua intenção e intensidade segundo a classe social e, no interior dela, conforme o sexo e a posição na fratria). Todos os destinos sociais, positivos ou negativos, consagração ou estigma, são igualmente *fatais* – quero dizer mortais – porque encerram aqueles assim distinguidos nos limites que lhes são atribuídos, impondo-lhes o reconhecimento de tais limites. O herdeiro que respeita a si próprio tenderá a se comportar como herdeiro e acabará sendo herdado pela herança, conforme a fórmula de Marx, ou seja, investido nas coisas, apropriado pelas coisas das quais se apropriou. É claro, também existem exceções: o herdeiro indigno, o padre que larga a batina, o nobre que se rebaixa ou o burguês que se achincalha. Reencontra-se o limite, a fronteira sagrada. Owen Lattimore dizia que a muralha da China tinha tanto a função de impedir que os estrangeiros entrassem no país como a de impedir que os chineses pudessem sair. A função de todas as fronteiras mágicas – quer daquela entre o masculino e o feminino, quer dessa outra entre os eleitos e os excluídos do sistema escolar – consiste em impedir os que se encontram dentro, do lado bom da linha, de saírem, de saírem da linha, de se desclassificarem. Segundo Pareto, as elites estão fadadas à “extinção” quando deixam de acreditar em si mesmas, quando perdem seu moral e sua moral, dispondo-se a cruzar a linha no mau sentido. Uma das funções do ato de instituição seria desencorajar duradouramente a tentação da passagem, da transgressão, da deserção, da *demissão*.

• Todas as aristocracias se vêem obrigadas a despender uma energia considerável para fazer com que os eleitos aceitem os sacrifícios inerentes ao privilégio ou para que adquiram disposições duradouras, que constituem a condição de conservação do privilégio. Quando os dominantes tomam o partido da cultura como quase sempre acontece, ou seja, o partido da ascese, da tensão, da contenção, o trabalho de instituição deve contar com a tentação da natureza ou da contracultura. (Aliás, gostaria de frisar ter conferido seu pleno sentido à palavra “instituição”, tanto ao falar do trabalho de instituição como ao fazer da inculcação mais ou menos dolorosa de disposições duradoras um componente essencial da operação social de instituição. Tendo ressaltado a importância da escolha das palavras, na linha de Poincaré, conviria ainda indicar que basta juntar os diferentes sentidos de “*instituere*” e de “*institutio*” para obter a idéia de um ato inaugural de constituição, de fundação, e até mesmo de invenção, levando através da educação a disposições duradoras, hábitos e usos.) A estratégia universalmente adotada para eximir-se

duradouramente da tentação de sair da linha consiste em naturalizar a diferença e transformá-la numa segunda natureza através da inculcação e da incorporação sob a forma de *habitus*. Explica-se assim o papel atribuído às práticas ascéticas, e até ao sofrimento corporal em todos os ritos negativos, destinados, segundo Durkheim, a produzir pessoas fora do comum, excepcionais e distintas, bem como em quaisquer aprendizagens impostas universalmente aos futuros membros da “elite” (aprendizagem de línguas mortas, internamento prolongado etc.). Todos os grupos confiam ao corpo, tratado como uma memória, seus depósitos mais preciosos. E a utilização do sofrimento infligido ao corpo de que se valem os ritos de iniciação em qualquer sociedade torna-se compreensível quando se sabe (como bem o demonstram inúmeras experiências psicológicas) que as pessoas aderem de maneira tanto mais decidida a uma instituição quanto mais severos e dolorosos tiverem sido os ritos iniciáticos a que se submeteram. O trabalho de inculcação através do qual se realiza a imposição duradoura do limite arbitrário visa naturalizar as rupturas decisórias constitutivas de um arbitrário cultural – expressas por pares de oposições fundamentais, masculino/feminino etc. –, sob a forma do *sentido dos limites*, fazendo com que alguns mantenham sua posição ou se conservem à distância enquanto outros se mantêm em seu lugar e se contentam com o que são, a serem o que têm de ser, privando-os assim da própria privação. Esse mesmo trabalho também tende a inculcar disposições duradouras como os gostos de classe, os quais, ao determinarem a “escolha” dos signos exteriores com que se exprime a posição social, como as roupas, estendendo-se à *hexis* corporal ou à linguagem, fazem com que todos os agentes sociais sejam portadores de signos distintivos (dentre os quais os signos de distinção constituem apenas uma subclasse) em condições tanto de reunir como de separar inequivocamente através de barreiras e proibições explícitas (refiro-me à homogamia de classe). De maneira muito mais conseqüente do que os signos exteriores ao corpo (medalhas, uniformes, galões, insígnias etc.), os signos incorporados, ou seja, tudo aquilo englobado na rubrica das maneiras (maneiras de falar, os sotaques ou as pronúncias, maneiras de andar ou de se comportar, o andar, a pose, a postura, maneiras de comer etc.), e o gosto enquanto princípio de produção de todas as práticas destinadas, intencionalmente ou não, a significar e também a significar a posição social através do jogo das diferenças distintivas, estão fadados a funcionar como apelos mediante os quais se pode lembrar àqueles que poderiam esquecer (ou que preferissem se esquecer) o lugar que lhes confere a instituição.

A força do juízo categórico de atribuição realizado pela instituição é tão grande que se mostra capaz de resistir a quaisquer desmentidos práticos. Basta mencionar a análise de Kantorowicz a respeito dos “dois corpos do rei”: o rei

investido sobrevive ao rei biológico, mortal, exposto à doença, à imbecilidade ou à morte. Da mesma maneira, se o engenheiro politécnico revela-se uma nulidade em matemática, poder-se-á pensar que ele está fazendo de propósito, ou então, que ele investiu sua inteligência em coisas mais importantes. Mas a melhor ilustração da autonomia da *ascription* em relação ao *achievement* (não custa nada invocar Talcott Parsons uma vez na vida), ou melhor, do ser social em relação ao fazer, nos é dada pela possibilidade de recorrer a estratégias de condescendência que permitem levar muito longe o desmentido da definição social sem deixar entretanto de ser percebido através dela. Estou chamando de estratégias de condescendência essas transgressões simbólicas do limite que permitem ter concomitantemente os lucros da conformidade e os da transgressão em relação à definição: é o caso do aristocrata que bate nas costas do cavaleiro e do qual se dirá “Ele é simples”, querendo-se dizer com isso, tratando-se de um aristocrata, que é um homem superior cuja essência não comportaria em princípio tal conduta. Na verdade, não é assim tão simples, e talvez fosse preciso introduzir uma distinção: num certo trecho de sua obra, Schopenhauer fala do “cômico pedante”, ou seja, do riso provocado por um personagem quando produz uma ação que não está inscrita nos limites de seu conceito, tal como faria, por exemplo, um cavalo de circo que começasse a defecar, e é claro, o filósofo está pensando nos professores, ou melhor, nos professores alemães, no estilo do professor Unrat do *Anjo Azul*, cujo conceito é definido de maneira tão imperiosa e tão estrita que salienta ainda mais a transgressão dos limites. Diversamente do professor Unrat o qual, tomado pela paixão, perde o senso do ridículo, ou o que dá no mesmo, perde a noção da dignidade, o consagrado condescendente escolhe deliberadamente atravessar a linha; ele possui o privilégio dos privilégios, aquele que consiste em tomar liberdades com seu privilégio. É por isso que, em matéria de uso da língua, os burgueses e sobretudo os intelectuais podem se dar o luxo de se valer de formas beirando a incorreção e a displicência, formas absolutamente vedadas aos pequeno-burgueses condenados à hipercorreção. Em suma, ao conferir aos consagrados uma essência indiscutível e indelével, um dos privilégios da consagração reside no fato de autorizar transgressões que estariam proibidas de outro modo. Aquele que se sente seguro quanto a sua identidade cultural pode jogar com a regra do jogo cultural, pode brincar com fogo, dizendo, por exemplo, que gosta de Tchaikovski ou de Gershwin; ou até mesmo ter o “peito” de apreciar Aznavour ou filmes classe B.

Atos de magia social tão diferentes como o casamento ou a circuncisão, a colação de graus ou de títulos, a sagração de um cavaleiro, a nomeação para cargos, missões, a concessão de honrarias, a imposição de uma marca, a aposição de uma assinatura ou de uma rubrica, logram êxito no caso de a instituição (no sentido ativo

de um ato que tende a instituir alguém ou alguma coisa dotados deste ou daquele estatuto, desta ou daquela propriedade) constituir um ato de instituição num outro sentido, qual seja um ato garantido por todo o grupo ou por uma instituição reconhecida. Quando levado a efeito por um agente singular, devidamente autorizado a realizá-lo, e mais, realizá-lo através das formas reconhecidas (ou seja, conforme as convenções consideradas convenientes em matéria de lugar, de momento, de instrumentos etc.), fazendo com que o conjunto constitua o ritual adequado (isto é, socialmente válido e por isso mesmo eficiente), tal ato de instituição encontra seu fundamento na crença de todo um grupo (que pode estar fisicamente presente), ou seja, nas disposições socialmente moldadas para conhecer e reconhecer as condições institucionais de um ritual válido (fazendo com que a eficácia simbólica do ritual varie – simultânea ou sucessivamente – segundo o grau de preparo dos destinatários, mais ou menos dispostos a acolhê-lo). É justamente isso que os lingüistas esquecem quando os seguidores da corrente de Austin buscam nas próprias palavras a “força ilocucionária” que elas por vezes ostentam por serem performativas. Em oposição ao impostor, que não é o que se pensa que ele é, e que, em outras palavras, usurpando o nome, o título, os direitos ou as honras de um outro, e também em oposição ao mero “pau-mandado”, substituto ou auxiliar que desempenha o papel do diretor ou do professor sem possuir os títulos para tanto, o mandatário legítimo, por exemplo, o porta-voz autorizado, é um objeto de crença garantido e certificado; ele tem a realidade de sua aparência, sendo realmente o que cada um acredita que ele é porque sua realidade – enquanto sacerdote, professor ou ministro – está fundada na crença coletiva, garantida pela instituição e materializada pelo título ou pelos símbolos, como galões, uniformes e outros atributos, e não em sua crença ou menos ainda em sua pretensão singular (correndo sempre o risco de ser descomposta ou aviltada: por quem ele se toma? o que ele está pensando? etc.). As provas de respeito, que consistem, por exemplo, em conferir a alguém seus títulos (Senhor presidente, Excelência etc.), são repetições do ato inaugural de instituição levado a cabo por uma outra autoridade universalmente reconhecida, e por conseguinte fundada no *consensus omnium*; têm o valor de um voto de vassalagem, de testemunho de reconhecimento com referência à pessoa particular à qual tais provas se aplicam, mas sobretudo com relação à instituição que a instituiu (eis a razão pela qual é tão profundamente político o respeito das formas e em particular das formas de respeito definidoras da polidez). A crença de todos, preexistente ao ritual, é a condição de eficácia do ritual. Prega-se apenas aos convertidos. E o milagre da eficácia simbólica desaparece quando se percebe que a magia das palavras faz funcionar dispositivos – as disposições – previamente montados.

À guisa de conclusão, eu gostaria de levantar uma última questão que talvez possa parecer um tanto metafísica: Será que os ritos de instituição, quaisquer que sejam, poderiam exercer o poder que lhes cabe (estou pensando no caso mais evidente, o das “chupetas”, como dizia Napoleão, que são as condecorações e outras honrarias) se não fossem capazes de dar ao menos a aparência de um sentido, de uma razão de ser, a esses seres sem razão de ser que são os seres humanos, de lhes dar o sentimento de ter uma função, ou mais simplesmente, uma importância, livrando-os assim da insignificância? O verdadeiro milagre produzido pelos atos de instituição reside sem dúvida no fato de que eles conseguem fazer crer aos indivíduos consagrados que eles possuem uma justificação para existir, ou melhor, que sua existência serve para alguma coisa. Todavia, por uma espécie de maldição, a natureza essencialmente diacrítica, diferencial, distintiva do poder simbólico faz com que o acesso da classe cultivada ao Ser tenha como inevitável contrapartida a queda da classe complementar no Nada ou num Ser Menor.

A FORÇA DA REPRESENTAÇÃO*

A confusão dos debates em torno da noção de região e, mais geralmente, de “etnia” ou de “etnicidade” (eufemismos eruditos que tomaram o lugar da noção de “raça” que, não obstante, continua se fazendo presente na prática) deriva, em parte, da preocupação de submeter à crítica lógica os categoremias do senso comum, emblemas ou estigmas, e substituir os princípios práticos do juízo cotidiano por critérios logicamente controlados e empiricamente fundados da ciência. Isso acaba fazendo esquecer que as classificações práticas estão sempre subordinadas a funções práticas e orientadas para a produção de *efeitos sociais*. Por outro lado, as representações práticas mais expostas à crítica científica (por exemplo, as conversas dos militantes regionalistas em relação à unidade da língua occitana) podem *contribuir para produzir* o que aparentemente elas descrevem ou designam, ou seja, a *realidade objetiva* à qual a crítica objetivista refere tais representações para melhor evidenciar as ilusões ou as incoerências.

Todavia, num registro mais profundo, a busca de critérios “objetivos” da identidade “regional” ou “étnica” não deve fazer esquecer que, na prática social, tais critérios (por exemplo, a língua, o dialeto ou o sotaque) constituem o objeto de *representações mentais* – vale dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento, em que os agentes investem seus interesses e pressupostos – e de *representações objetivas*, coisas (emblemas, bandeiras, insíg-

* Tradução de Afrânio Catani e Denice Barbara Catani.

nias etc.) ou atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica tendentes a determinar a representação (mental) que os outros podem construir a respeito tanto dessas propriedades como de seus portadores. Em outras palavras, os traços e critérios recenseados pelos etnólogos ou sociólogos objetivistas, tão logo sejam percebidos e apreciados como de fato o são na prática, acabam funcionando como signos, emblemas ou estigmas e, também, como poderes. Sendo assim, não havendo nenhum sujeito social capaz de ignorá-lo praticamente, as propriedades (objetivamente) simbólicas, mesmo as mais negativas, podem ser utilizadas estrategicamente em função tanto dos interesses materiais como dos interesses simbólicos de seu portador¹.

Compreende-se esta forma particular de luta entre classificações que vem a ser a luta pela definição da identidade “regional” ou “étnica”, contanto que se supere a oposição – entre a representação e a realidade – com que a ciência deve operar de início para que possa romper com as pré-noções da sociologia espontânea, e sob a condição de incluir no real a representação do real, ou melhor, a luta entre representações, quer no sentido de imagens mentais, quer naquele outro sentido de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais (até mesmo no sentido de delegações incumbidas de organizar as manifestações próprias para modificar as representações mentais).

As lutas em torno da identidade étnica ou regional, quer dizer, em torno de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à *origem* através do *lugar* de origem, bem como das demais marcas que lhes são correlatas, como, por exemplo, o sotaque, constituem um caso particular das lutas entre classificações, lutas pelo monopólio do poder de fazer ver e de fazer crer, de fazer conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por essa via, *de fazer e desfazer os grupos*. O móvel de todas essas lutas é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, tão logo se impõem ao conjunto de um grupo, estabelecem o sentido e o consenso sobre o sentido, em particular sobre a identidade e a unidade do grupo, que está na raiz da realidade da unidade e da identidade do grupo. A etimologia da palavra “região”

1. A dificuldade para se pensar adequadamente a economia do simbólico pode ser observada, por exemplo, no fato de que um dado autor (O. Patterson, “Context and Choice in Ethnic Allegiance: A Theoretical Framework and Caribbean Case Study”, em N. Glazer e D. P. Moynihan (eds.), *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975, pp. 305-349), aliás um caso de exceção ao idealismo culturalista predominante nesse tipo de assunto, mesmo quando concede um lugar à manipulação estratégica dos traços “étnicos”, acaba por reduzir o interesse que estaria na raiz de todas essas estratégias ao interesse estritamente econômico, ignorando assim tudo o que, em meio às lutas entre classificações, obedece à busca da maximização do lucro simbólico.

(*regio*), tal como a descreve Émile Benveniste, encaminha ao princípio da di-visão, ato mágico, ou seja, propriamente social, de *diacrisis* que introduz por *decreto* uma descontinuidade decisória em meio à descontinuidade natural (tanto entre as regiões do espaço como também entre as idades, os sexos etc.). *Regere fines*, o ato que consiste em “traçar as fronteiras em linhas retas”, em separar “o interior e o exterior, o domínio do sagrado e o domínio do profano, o território nacional e o território estrangeiro”, é um ato *religioso* levado a cabo pelo personagem investido da mais alta autoridade, o *rex*, incumbido de *regere sacra*, de fixar as regras que produzem para a existência exatamente aquilo que elas prescrevem, de falar com autoridade, de pré-dizer no sentido de dar existência ao que se diz por meio de um dizer executório, em suma, de fazer acontecer o futuro que se enuncia². A *regio* e suas fronteiras (*fines*) são apenas o vestígio morto do ato de autoridade que consiste em circunscrever o país, o território (que também se chama *fines*), em impor a definição (outro sentido de *finis*) legítima, conhecida e reconhecida, das fronteiras e do território, em suma, o princípio de di-visão legítima do mundo social. Este ato de direito que consiste em afirmar com autoridade uma verdade com força de lei constitui um ato de conhecimento que, por estar fundado, como qualquer poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência do que enuncia (a *auktoritas*, como lembra outra vez Benveniste, é a capacidade de produzir conferida ao *auctor*)³. Mesmo quando se limita a dizer com autoridade aquilo que é, ou então, quando apenas se contenta em enunciar o ser, o *auctor* produz uma mudança no ser: pelo fato de dizer as coisas com autoridade, ou seja, diante de todos e em nome de todos, pública e oficialmente, ele as destaca do arbitrário, sancionando-as, santificando-as e consagrando-as, fazendo-as existir como sendo dignas de existir, ajustadas à natureza das coisas, “naturais”.

Ninguém sustentaria hoje a existência de critérios capazes de fundar classificações “naturais” em regiões “naturais” separadas por fronteiras “naturais”. A fronteira nada mais é que o produto de uma divisão à qual se atribuirá maior ou menor fundamento na “realidade” conforme o grau e a intensidade de semelhanças entre os elementos aí envolvidos (podendo-se sempre discutir os limites das variações entre os elementos não idênticos tratados pela taxinomia como semelhantes). Todo mundo está de acordo quando se trata de observar que as “regiões” recortadas em função de diferentes critérios concebíveis (língua, *habitat*, maneiras culturais etc.) nunca coincidem perfeitamente. Mas isso não é tudo: neste caso, a

2. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, II, “Pouvoir, Droit, Religion”, Paris, Éd. de Minuit, 1969, pp. 14-15 (e também, a propósito de *krainein*, como poder de predizer, p. 41).

3. E. Benveniste, *op. cit.*, pp. 150-151.

“realidade” é social de alto a baixo, e mesmo as classificações mais “naturais” apóiam-se em traços que não têm nada de natural, sendo, em ampla medida, o produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima. A fronteira, este produto de um ato jurídico de delimitação, tanto produz a diferença cultural quanto é por ela produzida: basta pensar na ação do sistema escolar em matéria de língua para ver que a vontade política pode desfazer o que a história tinha feito⁴. Assim, a ciência que pretende propor os critérios mais bem fundados na realidade deve procurar não esquecer que ela apenas registra um *estado* da luta entre classificações, ou seja, um estado da relação das forças materiais ou simbólicas entre aqueles envolvidos com um ou outro modo de classificação, os quais freqüentemente invocam, à maneira do que faz a ciência, a autoridade científica para fundar na realidade e na razão o recorte *arbitrário* que pretendem impor.

O discurso regionalista é um *discurso performativo*, que visa impor como legítima uma nova definição de fronteiras, e fazer conhecer e reconhecer a *região* assim delimitada contra a definição dominante e desconhecida enquanto tal (portanto, reconhecida e legítima) que a ignora. O ato de categorização, quando consegue fazer-se reconhecer ou quando é exercido por uma autoridade reconhecida, exerce por si só um poder: as categorias “étnicas” ou “regionais”, como, por exemplo, as categorias de parentesco, instituem uma realidade valendo-se do poder de *revelação* e de *construção* exercido pela *objetivação no discurso*. Não é uma pura ficção sem efeito o fato de chamar “occitânica”⁵ a língua que falam os “occitânicos” exatamente porque falam essa língua (que a rigor ninguém fala, já

4. A diferença cultural é, sem dúvida, o produto de uma dialética histórica da diferenciação cumulativa. Como mostrou Paul Bois a respeito dos camponeses do Oeste cujas escolhas políticas desafiavam a geografia eleitoral, o que faz a região não é o espaço, mas o tempo, a história (P. Bois, *Paysans de l'Ouest, Des Structures Économiques et Sociales aux Options Politiques depuis l'Époque Révolutionnaire*, Paris-Haia, Mouton, 1960). Poder-se-ia fazer uma demonstração semelhante a propósito das “regiões” de dialeto berbere que, ao cabo de uma história diferente, eram tão “diferentes” das “regiões” de dialeto árabe que suscitavam por parte do colonizador tratamentos diferentes (como, por exemplo, em matéria de escolarização), tendentes, portanto, a reforçar as diferenças que lhes haviam servido de pretexto e a produzir novas diferenças (por exemplo, as derivadas da emigração para a França), e assim sucessivamente. Até mesmo as “paisagens” ou os “solos” tão caros aos geógrafos não passam de heranças, isto é, produtos históricos de determinantes sociais (ver C. Reboul, “Déterminants Sociaux de la Fertilité des Sols”, em *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, 17-18, nov. 1977, pp. 85-112. Na mesma lógica e contra o uso ingenuamente “naturalista” da noção de “paisagem”, seria preciso analisar a contribuição dos fatores sociais para os processos de “desertificação”).
5. O adjetivo “occitânico” e, *a fortiori*, o substantivo “Occitânia”, são palavras *eruditas* e *recentes* (forjadas pela *latinização* da língua *d’oc* em *língua occitânica*), destinadas a designar realidades eruditas que, pelo menos por enquanto, só existem no papel.

que se trata da soma de um grande número de falares diferentes) ou de designar “Occitânia” a região (no sentido de espaço físico) onde essa língua é falada, pretendendo assim fazê-la existir como “região” ou como “nação” (com todas as implicações historicamente constituídas que estas noções abrigam num dado momento)⁶. O ato de magia social de tentar dar existência à coisa nomeada será bem-sucedido quando aquele que o efetua for capaz de fazer reconhecer por sua palavra o poder que tal palavra garante por uma usurpação provisória ou definitiva, qual seja o poder de impor uma nova visão e uma nova divisão do mundo social: *regere fines, regere sacra*, consagrar um novo limite. A eficácia do discurso performativo que pretende fazer acontecer o que enuncia no próprio ato de enunciá-lo é proporcional à autoridade daquele que o enuncia: a fórmula “eu o autorizo a partir” constitui *eo ipso* uma autorização quando aquele que a pronuncia está autorizado a autorizar, tem autoridade para autorizar. Mas o efeito de conhecimento exercido pelo fato da objetivação no discurso não depende apenas do reconhecimento concedido àquele que o detém; depende também do grau com que o discurso anunciador da identidade do grupo está fundado na objetividade do grupo ao qual está endereçado, ou seja, tanto no reconhecimento e na crença que lhe atribuem os membros desse grupo como nas propriedades econômicas ou culturais por eles partilhadas, sendo que a relação entre essas mesmas propriedades somente pode ser evidenciada em função de um princípio determinado de pertinência. O poder sobre o grupo a que se pretende dar existência enquanto grupo é, ao mesmo tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhe princípios de visão e de divisão comuns, e, portanto, uma visão única de sua identidade e uma visão idêntica de sua unidade⁷. O fato de que as lutas pela identidade (este ser-percebido que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros) tenham como móvel principal a imposição de percepções e de categorias de percepção explica o lugar determinante ocupado pela *dialética da manifestação* em todos os movimentos regionalistas ou nacionalistas (a exemplo do que ocorre com a estratégia do *manifesto* nos movimentos artísticos)⁸: o poder quase mágico das palavras reside na objetivação

6. De fato, esta língua é ela própria um *artefato* social, inventado ao preço de uma indiferença proposital perante as diferenças, reproduzindo ao nível da “região” a imposição arbitrária de uma norma única contra a qual se insurge o regionalismo e que só poderia tornar-se o princípio real das práticas lingüísticas ao preço de uma inculcação sistemática análoga à imposta pelo uso generalizado do francês.
7. Os fundadores da Escola republicana fixavam explicitamente como objetivo inculcar, entre outros meios, através da imposição da língua “nacional”, o sistema comum de categorias de percepção e de apreciação capaz de fundar uma visão unitária do mundo social.
8. O vínculo, reconhecido em toda parte, entre os movimentos regionalistas e os movimentos feministas (e também ecológicos) prende-se ao fato de que, sendo todos esses movimentos dirigidos contra formas

e na oficialização de fato levadas a cabo pela nomeação pública, diante de todos, e cujo principal efeito consiste em extrair a particularidade (na raiz do princípio do particularismo) do impensado ou até mesmo do impensável (é exatamente o que ocorre quando o “linguajar” inominável se afirma como língua suscetível de ser falada publicamente); e a oficialização encontra sua plena realização na *manifestação*, ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) através do qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, reprimido, torna-se visível, manifesto, tanto para os outros grupos como *para si mesmo*, atestando sua existência enquanto grupo conhecido e reconhecido, e afirmando sua pretensão à institucionalização. O mundo social é também representação e vontade; existir socialmente é também ser percebido, aliás, percebido como distinto.

De fato, não é preciso escolher entre a arbitragem objetivista, que mede as *representações* (em todos os sentidos do termo) pela “realidade” esquecendo que as primeiras podem inclusive fazer acontecer na realidade, pela eficácia própria da evocação, o que elas representam e o engajamento subjetivista o qual, ao privilegiar a representação, ratifica no terreno da ciência o que há de falso na escrita sociológica com que os militantes passam da representação da realidade à realidade da representação. Pode-se escapar dessa alternativa tomando-a como objeto ou, mais precisamente, levando em conta, na ciência do objeto, os fundamentos objetivos da alternativa entre objetivismo e subjetivismo que divide a ciência, impedindo-a de apreender a lógica específica do mundo social, esta “realidade” que é o lugar de uma luta permanente para *definir* a “realidade”. Apreender ao mesmo tempo *o que é instituído* (sem esquecer que se trata apenas da resultante da luta por fazer existir ou “inexistir” o que existe num dado momento do tempo) e as *representações*, enunciados performativos que pretendem fazer acontecer o que eles enunciam, ou então, restituir ao mesmo tempo as estruturas objetivas e a relação com essas estruturas (a começar pela pretensão de transformá-las), é o mesmo que munir-se do instrumento capaz de dar conta mais completamente da “realidade”, portanto, de compreender e prever mais exatamente as potencialidades nela contidas, ou melhor, as possibilidades que ela oferece objetivamente às diferentes pretensões subjetivas.

Tão logo é retomado nas lutas entre classificações que se esforça por objetivar (a não ser que se impeça a divulgação, não há jeito de coibir tal uso), o discurso científico passa a funcionar na realidade dessas mesmas lutas: ele está fadado,

de dominação simbólica, eles supõem disposições éticas e competências culturais (visíveis nas estratégias empregadas) encontradas sobretudo na intelectualidade e na nova pequena burguesia (ver P. Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, esp. pp. 405-431).

portanto, a aparecer como *crítico* ou *cúmplice*, conforme a relação cúmplice ou crítica que o próprio leitor mantém com a realidade descrita. Assim, o simples fato de *mostrar* pode funcionar como uma maneira de apontar com o dedo, de pôr no índice, de acusar (*kategoreshai*), ou ao contrário, como uma maneira de fazer ver e de fazer valer. Isto vale tanto para a classificação em classes sociais como para a classificação em “regiões” ou em “etnias”. Daí a necessidade de explicitar completamente a relação entre as lutas pelo princípio de di-visão legítima que se desenvolvem no campo científico e aquelas que se situam no campo social (as quais, por força de sua lógica específica, atribuem um lugar preponderante aos intelectuais). Qualquer tomada de posição com aspiração à “objetividade” quer sobre a existência atual e potencial, real ou previsível, de uma região, de uma etnia ou de uma classe social, quer sobre a própria *pretensão à instituição* que se afirma nas *representações* “militantes”, acaba constituindo um atestado de *realismo* ou um veredicto de *utopismo* que contribui para determinar as possibilidades objetivas de que dispõe esta entidade social para aceder à existência⁹. Ao consagrar um estado das divisões e da visão das divisões, o efeito simbólico exercido pelo discurso científico é tanto mais inevitável quanto, em meio às lutas simbólicas pelo conhecimento e pelo reconhecimento, os chamados critérios “objetivos” (os mesmos conhecidos pelos eruditos) são utilizados como armas: eles designam os traços sobre os quais pode fundar-se a ação simbólica de mobilização com vistas a produzir a unidade real ou a crença nessa unidade (tanto no seio do próprio grupo como junto aos demais). Num dado prazo, em particular por intermédio das ações de imposição e de inculcação da identidade legítima (tais como as exercidas pela escola ou pelo exército), tal crença tende a engendrar a unidade real. Em suma, os veredictos mais “neutros” da ciência contribuem para modificar o objeto da ciência: tão logo a questão regional ou nacional se coloca na realidade social, ainda que seja por obra de uma minoria atuante (que pode tirar partido de sua própria fraqueza ao jogar com a estratégia propriamente simbólica da *provocação* ou do *testemunho* para conseguir arrancar réplicas, simbólicas ou não, que impliquem um reconhecimento), qualquer enunciado sobre a região funciona como um *argumento* que contribui para favorecer ou desfavorecer o acesso da região ao reconhecimento e, por essa via, à existência.

9. A não ser como outras tantas afirmações compulsivas da pretensão à *auctoritas* mágica do *ensor* de Dumézil inscrita na própria ambição do sociólogo, haveria outra maneira de compreender as recitações obrigatórias dos textos canônicos sobre as classes sociais (ritualmente confrontadas ao *census* estatístico), ou então, num grau de ambição superior e num estilo menos clássico, as profecias anunciadoras das “novas classes” e das “novas lutas” (ou do declínio inelutável das “velhas classes” e das “velhas lutas”), dois gêneros que ocupam lugar de destaque na produção dita sociológica?

Não há nada de inocente com a questão (que divide o mundo erudito) de saber se é preciso incluir no sistema dos critérios pertinentes não apenas as chamadas propriedades “objetivas” (como, por exemplo, a ascendência, o território, a língua, a religião, a atividade econômica etc.) mas também as chamadas propriedades “subjetivas” (como o sentimento de pertinência, entre outros), ou seja, as *representações* que os agentes sociais possuem das divisões da realidade e que contribuem para a realidade das divisões¹⁰. Quando os pesquisadores pretendem se instaurar como juizes de todos os juízos e em críticos de todos os critérios, tendência a que se vêem inclinados por força tanto de sua formação como de seus interesses específicos, eles acabam impedidos de apreender a lógica própria de uma luta em que a força social das representações não é necessariamente proporcional ao seu valor de verdade (medido pelo grau com que elas exprimem o estado da relação de forças materiais num determinado momento). Com efeito, enquanto pré-visões, estas mitologias “científicas” podem produzir sua própria verificação caso consigam se impor à crença coletiva e criar, por sua virtude mobilizadora, as condições de sua própria realização. Mas esses mesmos pesquisadores não se saem melhor quando, ao abdicarem da distância do observador, acabam retomando por sua própria conta a representação dos agentes em meio a um discurso que, por não dispor dos meios para descrever o jogo em que se produz esta representação e a crença que constitui seu fundamento, é apenas uma contribuição entre outras para a produção da crença cujos fundamentos e efeitos sociais seria preciso descrever.

Pode-se admitir que os sociólogos (na medida em que não submetem sua própria prática à crítica sociológica) são determinados, em sua orientação para um ou outro pólo (objetivista ou subjetivista) do universo das relações possíveis com o objeto, por fatores sociais tais como sua posição na hierarquia social da disciplina (isto é, seu nível de competência estatutária, que coincide freqüentemente com sua posição central ou local num espaço geográfico socialmente hierarquizado, sendo este um fator particularmente importante ao se tratar de região ou de regionalismo),

10. As razões da repugnância espontânea dos “eruditos” em relação aos critérios “subjetivos” mereceriam uma longa análise: há o realismo ingênuo pronto a ignorar tudo aquilo que não pode-se mostrar ou tocar com o dedo; há o economicismo que tende a reconhecer tão-somente os determinantes da ação social visivelmente inscritos nas condições materiais de existência; há os interesses vinculados às aparências da “neutralidade axiológica” que, em mais de um caso, estão na raiz da diferença entre o “erudito” e o militante e que também impedem a introdução no discurso “erudito” de questões e noções contrárias ao bom tom; enfim, há sobretudo o *ponto de honra* científico que, de um lado, leva os observadores – decerto, de maneira tanto mais intensa quanto menos seguros estão de sua ciência e de seu estatuto – a multiplicar os sinais da *ruptura* com as representações do senso comum e, de outro, que os condena a um *objetivismo* redutor, totalmente incapaz de fazer entrar a realidade das representações comuns na representação científica da realidade.

bem como por sua posição na hierarquia técnica: estratégias “epistemológicas” tão opostas como o dogmatismo dos guardiães da ortodoxia teórica e o espontaneísmo dos apóstolos da participação no movimento podem ter em comum o fato de propiciarem uma maneira de escapar às exigências do trabalho científico sem renunciar às pretensões à *auctoritas* quando não se pode ou não se quer satisfazer tais exigências, pelo menos as mais aparentes, ou melhor, as mais *escolares* dentre elas (como, por exemplo, a familiaridade com os textos canônicos). Mas os sociólogos também podem oscilar, ao sabor da relação diretamente experimentada com o objeto, entre o objetivismo e o subjetivismo, a censura e o elogio, a cumplicidade mistificada e mistificadora e a desmistificação redutora, pelas mais diversas razões: porque aceitam a problemática objetiva (isto é, a própria estrutura do campo de luta em que estão em jogo a região e o regionalismo) em lugar de objetivá-la; porque entram no debate acerca dos critérios que permitem determinar o sentido do movimento regionalista ou de predizer o futuro de tal movimento sem indagar a respeito da lógica de uma luta que incide precisamente na determinação do sentido do movimento (seja ele regional ou nacional, progressivo ou regressivo, de direita ou de esquerda etc.) e nos critérios capazes de determinar tal sentido.

Em suma, tanto neste como em outros casos, cumpre escapar à alternativa do registro “desmistificador” dos critérios objetivos e da ratificação mistificada e mistificadora das representações e das vontades para manter junto o que está junto na realidade: as classificações objetivas, ou seja, incorporadas ou objetivadas, por vezes sob a forma de instituição (como as fronteiras jurídicas) e a relação prática, operada ou representada, com tais classificações, e em particular as estratégias individuais e coletivas (como as reivindicações regionalistas) através das quais os agentes procuram colocá-las a serviço de seus interesses, materiais ou simbólicos, ou então, a conservá-las e a transformá-las; ou ainda as relações de forças objetivas, materiais e simbólicas, e os esquemas práticos (isto é, implícitos, confusos e mais ou menos contraditórios) graças aos quais os agentes classificam os demais agentes e aferem tanto sua posição nestas relações objetivas como, ao mesmo tempo, as estratégias simbólicas de apresentação e representação de si com que se opõem às classificações e às representações (deles mesmos) que os outros lhes impõem¹¹.

11. A investigação marxista sobre a questão nacional ou regional viu-se bloqueada, sem dúvida desde o princípio, pelo efeito conjugado do utopismo internacionalista (sustentado por um evolucionismo ingênuo) e do economicismo, sem falar dos efeitos das preocupações estratégicas do momento que frequentemente predeterminaram os veredictos de uma “ciência” voltada para a prática (e desprovida de uma ciência verdadeira tanto da própria ciência como das relações entre a prática e a ciência). Decerto a eficácia do conjunto destes fatores se manifesta de maneira particularmente aguda na tese, tipicamente performativa, do primado, aliás muitas vezes desmentido pelos fatos, das solidariedades

Em suma, sob a condição de exorcizar o sonho da “ciência real” investida do direito regalista de *regere fines* e de *regere sacra*, do poder nomotético de decretar a união e a separação, a ciência pode tomar como objeto o próprio jogo no qual se disputa o poder de reger as fronteiras sagradas, ou seja, o poder quase divino sobre a visão do mundo – e onde não há outra escolha, para quem pretende exercê-lo (ao invés de se lhe sujeitar), o poder de mistificar ou de desmistificar.

de classe sobre as solidariedades “étnicas” ou nacionais. Mas a incapacidade de *historicizar este problema* (situado e recortado na história, a exemplo do que sucede com o primado das relações espaciais ou das relações sociais e genealógicas) e a pretensão teoricista, incessantemente afirmada, de designar as “nações viáveis” ou de produzir os critérios cientificamente validados da identidade nacional (ver G. Haupt, M. Lowy e C. Weill, *Les Marxistes et la Question Nationale*, Paris, Maspero, 1974) parecem depender diretamente do grau com que a intenção regalista de reger e de dirigir acaba por orientar a ciência real das fronteiras e dos limites: não é por acaso que Stálin é o autor da “definição” mais dogmática e mais *essencialista* de nação.

DESCREVER E PRESCREVER
AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE E OS LIMITES
DA EFICÁCIA POLÍTICA*

A ação propriamente política é possível porque os agentes, por fazerem parte do mundo social, têm um conhecimento (mais ou menos adequado) desse mundo, podendo-se então agir sobre o mundo social agindo-se sobre o conhecimento que os agentes têm dele. Esta ação tem como objetivo produzir e impor representações (mentais, verbais, gráficas ou teatrais) do mundo social capazes de agir sobre esse mundo, agindo sobre as representações dos agentes a seu respeito. Ou melhor, tal ação visa fazer ou desfazer os grupos – e ao mesmo tempo, as ações coletivas que esses grupos podem encetar para transformar o mundo social conforme seus interesses – produzindo, reproduzindo ou destruindo as representações que tornam visíveis esses grupos perante eles mesmos e perante os demais.

Sendo um objeto de conhecimento para os agentes que o habitam, o mundo econômico e social exerce uma ação que toma a forma de um efeito de conhecimento e não de uma determinação mecânica. Pelo menos no caso dos dominados, tal efeito não tende de modo algum a favorecer a ação política. Na verdade, sabe-se que a ordem social deve em parte sua permanência à imposição de esquemas de classificação que, por se ajustarem às classificações objetivas, acabam produzindo uma forma de reconhecimento desta ordem que implica justamente o desconhecimento da arbitrariedade de seus fundamentos: a correspondência entre as divisões objetivas e os esquemas classificatórios, entre as estruturas objetivas e as estruturas

* Tradução de Sergio Miceli.

mentais, está na raiz de um tipo de adesão originária à ordem estabelecida. A rigor, a política começa com a denúncia deste contrato tácito de adesão à ordem estabelecida que define a *doxa* originária. Em outros termos, a subversão política pressupõe uma subversão cognitiva, uma conversão da visão do mundo.

Contudo, a ruptura herética da ordem estabelecida (e também das disposições e representações por ela engendradas nos agentes moldados conforme suas estruturas) supõe a conjunção entre o discurso crítico e uma crise objetiva, capaz de romper a concordância imediata entre as estruturas incorporadas e as estruturas objetivas de que as primeiras constituem o produto, bem como de instituir uma espécie de *epochè* prática, vale dizer, de suspensão da adesão originária à ordem estabelecida.

A subversão herética explora a possibilidade de mudar o mundo social modificando a representação desse mundo que contribui para sua realidade, ou melhor, opondo uma *pré-visão paradoxal* (utopia, projeto, programa) à visão comum que apreende o mundo social como mundo natural. Enquanto enunciado *performativo*, a pré-visão política é, por si só, uma pré-dição que pretende fazer acontecer o que enuncia; ela contribui praticamente para a realidade do que anuncia pelo fato de enunciá-lo, de prevê-lo e de fazê-lo prever; por torná-lo concebível e sobretudo crível, criando assim a representação e a vontade coletivas em condições de contribuir para produzi-lo. Toda teoria, a palavra mesma o diz, constitui um programa de percepção, sendo isso tanto mais verdadeiro no caso das teorias do mundo social. E sem dúvida existem poucos casos nos quais o poder estruturante das palavras – sua capacidade de prescrever sob a aparência de descrever, ou então, de denunciar sob a aparência de enunciar – seja tão indiscutível. Inúmeros “debates de idéias” tornam-se menos irrealistas do que parecem quando se sabe o grau com que se pode modificar a realidade social ao modificar a representação dos agentes a esse respeito. Pode-se constatar o quanto se modifica a realidade social de uma prática como o alcoolismo (podendo-se estender tal raciocínio ao aborto, ao consumo de drogas ou à eutanásia), conforme ela seja percebida e pensada como tara hereditária, decadência moral, tradição cultural, ou então, como uma conduta compensatória. Uma palavra como *paternalismo* acaba provocando estragos ao lançar suspeitas sobre tudo aquilo que encanta a relação de dominação por uma denegação permanente do cálculo. A exemplo do que se passa com as relações hierárquicas organizadas segundo o modelo das relações encantadas cujo lugar por excelência é o grupo doméstico, todas as outras formas de capital simbólico (prestígio, carisma, sedução) bem como as relações de troca através das quais esse capital se acumula (troca de serviços, de dádivas, de atenções, de cuidados, de afeição) são particularmente vulneráveis à ação destruidora das palavras que

desvendam e desencantam. Mas o poder constituinte da linguagem (religiosa ou política) e dos esquemas de percepção e de pensamento por ela propiciados fica tanto mais visível em situações de crise: estas situações *paradoxais, extra-ordinárias*, requerem um discurso extra-ordinário, capaz tanto de nivelar os princípios práticos do *ethos* aos princípios explícitos, geradores de respostas (quase) sistemáticas, como ainda de exprimir tudo o que pode haver de inaudito e de inefável na situação criada pela crise.

O discurso herético deve contribuir não somente para romper com a adesão ao mundo do senso comum, professando publicamente a ruptura com a ordem ordinária, mas também produzir um novo senso comum e nele introduzir as práticas e as experiências até então tácitas ou recalçadas de todo um grupo, agora investidas da legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo. Na verdade, como toda linguagem veiculada por um grupo é uma linguagem autorizada, investida da autoridade desse grupo, ela autoriza o que designa e ao mesmo tempo o exprime, extraindo sua legitimidade do mesmo grupo sobre o qual exerce sua autoridade e para cuja produção enquanto grupo contribuí oferecendo-lhe uma expressão unitária de suas experiências. A eficácia do discurso herético reside na dialética entre a linguagem autorizante e autorizada e as disposições do grupo capazes de autorizar essa linguagem e de se verem assim autorizadas, tendo muito pouco a ver com a magia de uma força imanente à linguagem tal como a *força ilocucionária* de Austin ou à *pessoa* de seu autor como o carisma de Weber, dois conceitos-reflexos que impedem uma indagação a respeito das razões capazes de dar conta dos efeitos designados por esses mesmos conceitos. Este processo dialético se realiza em cada um dos agentes envolvidos, a começar pelo produtor do discurso herético, no e pelo *trabalho de enunciação* necessário para exteriorizar a interioridade, nomear o inominado, dando quer às disposições pré-verbais e pré-reflexivas, quer às experiências inefáveis e inobserváveis, um começo de objetivação por meio de palavras que as tornam por natureza, ao mesmo tempo comuns e comunicáveis e, por conseguinte, sensatas e socialmente sancionadas. Esse mesmo processo também pode-se realizar através do trabalho de dramatização, particularmente visível na profecia exemplar, a única capaz de desacreditar as evidências da *doxa*, ou então, mediante a transgressão indispensável para *nomear o inominável* e romper as censuras (institucionalizadas ou interiorizadas) que bloqueiam o ressurgimento do recalque. E o primeiro e principal interessado em tudo isso é o próprio heresiarca.

Mas é através da constituição dos grupos que se pode observar melhor a eficácia das representações, particularmente das palavras, das palavras de ordem, e das teorias que contribuem para fazer a ordem social impondo os princípios de

di-visão e, de modo mais amplo, o poder simbólico de todo o teatro político que realiza e oficializa as visões do mundo e as divisões políticas. O trabalho político de representação (nas palavras ou nas teorias mas, igualmente, nas manifestações, nas cerimônias ou em qualquer outra forma de simbolização das divisões ou das oposições) incute na objetividade de um discurso público ou de uma prática exemplar uma maneira de ver e de viver o mundo social até então relegada ao estado de disposição prática ou de experiência tácita e frequentemente confusa (mal-estar, revolta etc.). Esse mesmo trabalho permite aos agentes descobrirem propriedades comuns para além da diversidade das situações particulares que isolam, dividem, desmobilizam, construindo sua identidade social com base em traços ou experiências que poderiam parecer incomparáveis, na falta do princípio de pertinência adequado para constituí-los como indícios de pertença a uma mesma classe.

A transição do estado de grupo prático ao de grupo instituído (classe, nação etc.) requer a construção do princípio classificatório capaz de produzir o conjunto das propriedades distintivas características do conjunto dos membros desse grupo e, ao mesmo tempo, de anular o conjunto das propriedades não pertinentes que uma parte ou a totalidade de seus membros possuem por outras razões (como, por exemplo, as propriedades de nacionalidade, idade ou sexo) e que poderiam servir de base a outras construções. A luta se localiza, portanto, no próprio princípio de construção da classe (social, étnica, sexual etc.): todo e qualquer grupo é palco de uma luta pela imposição do princípio legítimo de construção dos grupos, sendo que qualquer distribuição de propriedades sociais, sexo ou idade, instrução ou riqueza, pode alicerçar divisões e lutas propriamente políticas. A construção de grupos dominados com base numa dada diferença específica é inseparável da desconstrução de grupos estabelecidos a partir de propriedades ou qualidades genéricas (os homens, os velhos, os franceses, os parisienses, os cidadãos, os patriotas etc.) que definiam a identidade social e às vezes até mesmo a identidade legal dos agentes envolvidos num outro estado das relações de força simbólicas. Qualquer tentativa de instituir uma nova divisão deve contar com a resistência daqueles ocupantes de posições dominantes nesse espaço que são também os maiores interessados na perpetuação de uma relação dóxica com o mundo social, tendente a aceitar como naturais as divisões estabelecidas ou a negá-las simbolicamente pela afirmação de uma unidade (nacional, familiar etc.) mais alta¹. Em outros termos, os dominantes

1. Isso explica as condenações da "política", identificada com a luta entre partidos e facções que os conservadores sempre professaram ao longo da história, desde Napoleão III até Pétain (ver M. Marcel, "Inventaire des Apolitismes en France", em Association Française de Science Politique, *La Dépolitisation, Mythe ou Réalité?*, Paris, Armand Colin, 1962, pp. 49-51).

tomam o partido do consenso, acordo fundamental sobre o sentido do mundo social (assim convertido em mundo natural, dóxico) cujo fundamento se encontra no acordo em torno dos princípios de di-visão.

Ao trabalho motor da crítica herética responde o trabalho resistente da ortodoxia. Os dominados tomam o partido do discurso e da consciência, até mesmo da ciência, uma vez que só podem se constituir em grupo separado, mobilizando-se e mobilizando a força por eles detida em estado potencial, sob a condição de questionarem as categorias de percepção da ordem social as quais, sendo o produto dessa ordem, lhes impõem o reconhecimento dela e, portanto, a submissão.

Os dominados têm tanto menos capacidade de operar a revolução simbólica, que constitui a condição de reapropriação da identidade social da qual são expropriados (mesmo subjetivamente) pela aceitação das taxinomias dominantes, quanto mais reduzidas a força de subversão e a competência crítica por eles acumuladas durante as lutas anteriores e quanto mais fraca, por conseguinte, a consciência das propriedades positivas, ou mais provavelmente, negativas que os definem. Destituídos das condições econômicas e culturais necessárias à tomada de consciência de sua privação e encerrados nos limites do conhecimento propiciado por seus instrumentos de conhecimento, os subproletários e os camponeses proletarizados envolvem freqüentemente nos discursos e nas ações destinados a subverter a ordem de que são vítimas os mesmos princípios de divisão lógica que estão na raiz desta ordem (ver, por exemplo, as guerras religiosas).

Os dominantes, ao contrário, vendo-se impossibilitados de restaurar o *silêncio da doxa*, esforçam-se por produzir um discurso puramente reativo como substituto de tudo aquilo que ameaça a própria existência do discurso herético. Não encontrando nada de novo para redizer ao mundo social tal como ele é, os dominantes se esforçam por impor universalmente, mediante um discurso inteiramente marcado pela simplicidade e pela transparência do bom senso, o sentimento de evidência e necessidade que este mundo lhes impõe; tendo interesse no *laissez-faire*, eles trabalham para anular a política num discurso político despolitizado, produto de um trabalho de neutralização (ou melhor, de denegação) que visa restaurar o estado de inocência originária da *doxa* e que, estando orientado para a naturalização da ordem social, sempre acaba tomando de empréstimo a linguagem da natureza.

Esta linguagem política, destituída de uma pontuação política, caracteriza-se por uma retórica da imparcialidade, sinalizada pelos efeitos de simetria, equilíbrio e justa medida, sustentada por um *ethos* da compostura e da decência, conforme atesta o fato de evitar formas mais violentas da polêmica, bem como pela discrição, pelo respeito alardeado ao adversário, em

suma, por tudo o que manifesta a denegação da luta política enquanto tal. Essa estratégia da neutralidade (ética) encontra sua realização natural na retórica da cientificidade.

Esta nostalgia da protodoxa se exprime com máxima ingenuidade no culto de todos os conservadorismos do “povo bom” (na maioria das vezes encarnado pelo camponês) cujos eufemismos no discurso ortodoxo (“as pessoas simples”, “as classes modestas” etc.) designam bem a propriedade essencial, qual seja a submissão à ordem estabelecida. De fato, a luta entre a ortodoxia e a heterodoxia cujo espaço de ocorrência é o campo político dissimula a oposição entre o conjunto das teses políticas (ortodoxas ou heterodoxas), ou seja, o universo daquilo que pode ser aí enunciado politicamente, e tudo o mais que fica fora da discussão (no campo), ou seja, fora da alça de mira do discurso e que, estando relegado ao estado de *doxa*, acaba sendo admitido sem discussão nem exame, inclusive por aqueles que se confrontam ao nível das escolhas políticas declaradas.

A luta travada em torno do conhecimento do mundo social ficaria sem objeto se cada agente encontrasse em si mesmo o princípio de um conhecimento infalível da verdade de sua condição e de sua posição no espaço social e se os mesmos agentes não pudessem se reconhecer em discursos e classificações diferentes (conforme a classe, a etnia, a religião, o sexo etc.) ou em avaliações opostas dos produtos resultantes de princípios classificatórios idênticos. Entretanto, os efeitos desta luta seriam totalmente imprevisíveis se não houvesse nenhum limite para a alodoxia, o erro de percepção e sobretudo de expressão, ou então, se a propensão a se reconhecer nos diferentes discursos e classificações propostos fosse igualmente provável para todos os agentes, quaisquer que fossem tanto sua posição no espaço social (e suas disposições) como a estrutura desse espaço, a forma das distribuições e a natureza das divisões segundo as quais tal espaço realmente se organiza.

O efeito de pré-visão ou de teoria (entendido como o efeito de imposição de princípios de di-visão efetivado por qualquer explicitação) opera na faixa de incerteza resultante da descontinuidade entre as evidências silenciosas do *ethos* e as manifestações públicas do *logos*: em favor da alodoxia propiciada pela distância entre a ordem da prática e a ordem do discurso, as mesmas disposições podem se reconhecer através de tomadas de posição muito diferentes, às vezes até opostas. Vale dizer, a ciência está destinada a exercer um efeito de teoria, embora de uma forma bastante particular: ao manifestar por meio de um discurso coerente e empiricamente validado o que era até então ignorado, isto é, conforme os casos, implícito ou recalcado, a ciência transforma a representação do mundo social e, ao mesmo tempo, o próprio mundo social, ao viabilizar práticas ajustadas a essa

representação transformada. Assim, embora se possa retroceder tão longe quanto se queira na história para encontrar as primeiras manifestações da luta de classes e, inclusive, as primeiras expressões mais ou menos elaboradas de uma “teoria” da luta de classes (na lógica dos “precursores”), não resta dúvida de que é apenas depois de Marx e da organização de partidos capazes de impor (em grande escala) uma visão do mundo social organizada segundo a teoria da luta de classes que se pode, a rigor, falar de classes e de luta de classes. De modo que, aqueles que, em nome do marxismo, buscam as classes e a luta de classes em sociedades pré-capitalistas e pré-marxistas acabam cometendo um erro teórico bastante típico dessa mescla de realismo cientificista com economicismo através da qual a tradição marxista parece sempre inclinada a buscar as classes na própria realidade do mundo social, freqüentemente reduzida à sua dimensão econômica². Paradoxalmente, embora tendo exercido um efeito de teoria sem paralelo na história, a teoria marxista não concede nenhum lugar ao efeito de teoria em sua teoria da história e da classe social. Realidade e vontade, a classe (ou a luta de classes) torna-se realidade na medida em que é vontade, e vice-versa, vontade na medida em que é realidade: as práticas e as representações políticas (em particular, sobre a divisão em classes), observadas e medidas num dado momento do tempo numa sociedade exposta duradouramente à teoria da luta de classes, constituem em parte o produto do efeito de teoria. Talvez se pudesse entender tal efeito como devendo uma parte de sua eficácia simbólica ao fato de que a teoria da luta de classes estava fundada objetivamente em propriedades objetivas e incorporadas, encontrando por conta disso a cumplicidade das disposições do sentido político. As categorias segundo as quais um grupo se pensa, e segundo as quais ele representa sua própria realidade, contribuem para a realidade desse mesmo grupo. Vale dizer, toda a história do movimento operário e das teorias através das quais ele construiu a realidade social está presente na realidade desse movimento considerado num dado momento do tempo. É através das lutas que fazem a história do mundo social que se constroem as categorias de percepção do mundo social e, ao mesmo tempo, os grupos construídos segundo tais categorias³.

A descrição científica mais estritamente constatativa corre sempre o risco de funcionar como prescrição capaz de contribuir para sua própria verificação, ao

2. A tensão entre o cienticismo sociologista e o voluntarismo espontaneísta, sempre presente nos escritos dos teóricos marxistas, deve-se ao fato de esses teóricos – segundo sua posição na divisão do trabalho de produção cultural, e de acordo também com o estado em que se apresentam as classes sociais – enfatizarem a classe social ora como condição, ora como vontade.
3. É o que faz com que a história (particularmente a história das categorias de pensamento) se constitua numa das condições para o pensamento político tomar posse de si mesmo.

exercer um efeito de teoria tendente a favorecer o acontecimento daquilo que anuncia. A exemplo do que se passa com a fórmula “Está aberta a sessão”, a tese “Há duas classes” pode ser entendida como um enunciado constatativo ou como um enunciado performativo. É isso que torna intrinsecamente indecisas todas as teses políticas que, a exemplo da afirmação ou negação da existência de classes, regiões ou nações, tomam posição sobre a realidade de diferentes representações da realidade, ou então, sobre seu poder de fazer a realidade. Ainda que possa ser tentada a intervir nesse debate, dando uma medida objetiva do grau de realismo das posições em confronto, a ciência pode apenas, a rigor, descrever o espaço das lutas cujo móvel consiste, entre outras coisas, na representação das forças engajadas na luta e em suas respectivas possibilidades de êxito. Nesse sentido, convém não ignorar que qualquer avaliação “objetiva” desses aspectos da realidade que estão em jogo na realidade é passível de provocar efeitos absolutamente reais. Logo, a previsão pode funcionar tanto na intenção de seu autor como também na realidade de sua transformação social, seja como uma *self-fulfilling prophecy*, representação performativa capaz de exercer um efeito propriamente político de consagração da ordem estabelecida (e tanto mais poderoso o efeito quanto mais reconhecida a representação), seja como um *exorcismo* capaz de provocar as ações próprias para desmenti-la. Como bem mostrou Gunnar Myrdal, as palavras-chave do léxico da economia, desde termos como “princípio”, “equilíbrio”, “produtividade”, “ajuste”, “função”, passando por conceitos básicos e tão inevitáveis como, por exemplo, “utilidade”, “valor”, “custos reais” ou “subjetivos” etc., até chegar a noções como “econômico”, “natural”, “equitativo” (aos quais seria preciso juntar “racional”), são sempre e ao mesmo tempo descritivas e prescritivas⁴.

A ciência mais neutra exerce efeitos que não o são de forma alguma: pelo simples fato de estabelecer e tornar público o valor assumido pela função de probabilidade de um determinado acontecimento, isto é, tal como indica Popper, a força da *propensão* que este acontecimento tem de se realizar, propriedade objetiva inerente à natureza das coisas, pode-se contribuir para reforçar a “pretensão a existir” deste acontecimento (como dizia Leibniz), fazendo com que os agentes se preparem para tanto ou a isso se submetam, ou ao contrário, incitando-os a mobilizar-se para lhe opor resistência servindo-se do conhecimento do provável para tornar mais difícil, se não impossível, sua emergência. Da mesma maneira, não basta substituir a oposição escolar entre dois modos de conceber a diferenciação social, como conjunto de estratos hierarquizados ou como conjunto de classes

4. G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Nova Iorque, Simon & Schuster, 1964, pp. 10-21.

antagônicas, pela questão (fundamental para toda estratégia revolucionária) de saber se (no momento oportuno) as classes dominadas constituem um poder antagônico e capaz de definir seus próprios objetivos, em suma, uma classe mobilizada, ou ao contrário, um estrato situado no ponto mais baixo de um espaço hierarquizado e definido pela distância dos valores dominantes. Em outros termos, trata-se de saber se a luta entre as classes é revolucionária tendo como alvo derrubar a ordem estabelecida ou apenas uma luta de concorrência, espécie de corrida na qual os dominados se esforçam por se apropriar das propriedades dos dominantes. Nada seria mais vulnerável ao desmentido da realidade, e portanto menos científico, do que dar uma resposta a essa questão baseando-se exclusivamente nas práticas e disposições dos agentes num dado momento sem levar em conta a existência ou não de agentes e organizações capazes de trabalhar para confirmar ou negar uma ou outra dessas visões, lastreadas por sua vez em pré-visões mais ou menos realistas das probabilidades objetivas de cada uma das possibilidades, previsões e chances elas mesmas suscetíveis de serem afetadas pelo conhecimento científico da realidade.

Tudo leva a supor que o *efeito de teoria* – podendo ser exercido na própria realidade por agentes e organizações capazes de impor um princípio de di-visão, ou melhor, de produzir ou reforçar simbolicamente a tendência sistemática para privilegiar certos aspectos do real e ignorar outros – será tanto mais poderoso e sobretudo duradouro quanto mais a explicitação e a objetivação estiverem fundadas na realidade, fazendo com que as divisões pensadas correspondam mais exatamente às divisões reais. Em outros termos, a força potencial mobilizada pela constituição simbólica será tanto mais importante quanto mais amplamente as *propriedades classificatórias* pelas quais um grupo se caracteriza explicitamente e nas quais ele se *reconhece* recobrirem as propriedades de que são objetivamente dotados os agentes constitutivos do grupo (e que definem sua posição na distribuição dos instrumentos de apropriação do produto social acumulado).

A exemplo dos mecanismos de hereditariedade cultural ligados ao funcionamento do sistema escolar ou dos mecanismos de dominação simbólica correlatos à unificação do mercado de bens econômicos e culturais, a ciência dos mecanismos sociais tendentes a assegurar a reprodução da ordem estabelecida pode ser posta a serviço de um *laisser-faire* oportunista, aferrado à *racionalização* (no duplo sentido) do funcionamento desses mesmos mecanismos. Por outro lado, tal ciência pode igualmente servir de fundamento a uma política orientada para fins totalmente opostos que buscaria se equipar com o conhecimento dos mecanismos com vistas a neutralizá-los (rompendo tanto com o voluntarismo da ignorância ou do desespero quanto com o *laisser-faire*). Uma tal ciência encontraria no conhecimento do

provável o fundamento de uma recusa do provável fundada no domínio científico das leis de produção da eventualidade recusada, ao invés de uma incitação à demissão fatalista ou ao utopismo irresponsável.

Parte III

ANÁLISES DE DISCURSOS*

Não existe ciência do discurso considerado em si mesmo e por si mesmo; as propriedades formais das obras desvelam seu sentido somente quando referidas às condições sociais de sua produção – ou seja, às posições ocupadas por seus autores no campo de produção – e, por outro lado, ao mercado para o qual foram produzidas (que não é outra coisa senão o próprio campo de produção) e, eventualmente, aos mercados sucessivos de recepção de tais obras. A ciência do discurso enquanto pragmática sociológica está situada numa posição hoje desocupada, a despeito de seus eminentes precursores, entre eles o Pascal das *Provinciais*, o Nietzsche do *Anticristo* ou o Marx da *Ideologia Alemã*. Essa ciência empenha-se em descobrir nas propriedades mais tipicamente formais dos discursos os efeitos das condições sociais de sua produção e de sua circulação. É a própria instituição que fala numa certa retórica de assentamento enquanto os procedimentos formais traem as intenções objetivamente inscritas nas coerções e necessidades de uma posição social. O analista apreende num único relance tanto as propriedades sociais do estilo como as propriedades sociais do autor: por trás desse efeito retórico, Marx descobre a Escola que o produziu ao produzir a posição e as disposições de seu produtor; nesse ou em qualquer outro efeito, Marx e Nietzsche captam invariantes das estratégias sacerdotais. Sabendo-se que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos, não é de surpreender que se possa encontrar na polêmica de Marx contra Stirner certas

* Tradução de Sergio Miceli.

análises que se aplicam palavra por palavra às leituras francesas de Marx, ou então, que os procedimentos mais típicos do discurso prestigioso sejam encontrados em filósofos tão distanciados no espaço teórico como Althusser e Heidegger pelo fato de partilharem o sentido da elevação teórica constitutivo do estatuto de filósofo. Tampouco se deve estranhar que a análise das estratégias retóricas através das quais Montesquieu pretende oferecer uma fachada científica a uma mitologia semiprivada mobilize procedimentos espontaneamente incorporados por todas as falsas ciências de ontem e de hoje.

Contudo, para afirmar completamente o método e ao mesmo tempo depurá-lo, seria preciso multiplicar os estudos de caso¹ e extrair assim progressivamente os princípios de uma verdadeira pragmática sociológica.

1. Segundo esta lógica, poder-se-ia retomar aqui o caso de *A Educação Sentimental* no qual o trabalho de formulação se aplica a uma forma, a estrutura da classe dirigente (ou a posição impossível de Flaubert nessa estrutura), assim recriada sob uma forma redefinida conforme as leis do campo literário (ver P. Bourdieu, "L'Invention de la Vie d'Artiste", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 2, mar. 1975, pp. 67-94). Ou então, a análise da *Critique de la Faculté de Jurer*, que faz ver de que maneira a coerência do discurso patente mascara os vestígios esparsos de um discurso recalçado (e objetivamente coerente) sobre o mundo social (ver P. Bourdieu, *La Distinction, Critique Sociale du Jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, pp. 565-585).

CENSURA E FORMULAÇÃO*

LOUCHE – Em gramática, esta palavra significa aquilo que parece inicialmente anunciar um sentido e acaba por determinar um outro completamente diferente. Diz-se sobretudo de frases cuja construção possui um certo floreio anfibológico bastante nocivo à acuidade da elocução. O que torna uma frase dúbia ou ambígua (louche) é, portanto, uma disposição peculiar das palavras que a compõem, palavras que parecem à primeira vista ter uma certa relação, muito embora na verdade tenham outra: da mesma forma, as pessoas vesgas parecem estar olhando para um lado quando, de fato, estão olhando para outro.

M. BEAUZÉE, *Encyclopédie Méthodique, Grammaire et Littérature*, t. II).

Produzidas e reproduzidas por corpos de especialistas mediante uma alteração sistemática da língua comum, as línguas especiais são (a exemplo de qualquer outro discurso) o produto de um *compromisso* entre um *interesse expressivo* e uma *censura* constituída pela própria estrutura do campo onde o discurso é produzido e também circula. Mais ou menos “bem-sucedida” conforme a *competência específica* do produtor, esta “formação de compromisso”, como diria Freud, é o resultado de *estratégias de eufemização* que consistem ao mesmo tempo em dar

* *Formulação (mise en forme)*: estamos empregando o termo *formulação* (redigir em fórmula, segundo o Aurélio) pelo uso de estratégias de gramática literária na produção do texto da escrita formal. (N. T.)

forma e em ajustar às formas. Tais estratégias tendem a assegurar a satisfação do interesse expressivo – pulsão biológica ou interesse político (no sentido amplo do termo) – nos limites da *estrutura de possibilidades de lucro material ou simbólico* que as diferentes formas de discurso podem proporcionar aos diferentes produtores, em função da posição que ocupam no campo, ou seja, na estrutura de distribuição do capital específico em jogo nesse campo¹.

A metáfora da censura não deve dar margem a enganos: é a própria estrutura do campo que rege a expressão ao reger o acesso à expressão e à sua forma, e não uma instância jurídica qualquer, especialmente arranjada para designar e reprimir a transgressão de um tipo de código lingüístico. Esta censura estrutural se exerce por intermédio das sanções do campo que operam como um mercado onde se formam os preços das diferentes modalidades de expressão; ela acaba se impondo a todo produtor de bens simbólicos, inclusive o porta-voz autorizado cuja fala de autoridade está, mais do que qualquer outra, submetida às normas do decoro oficial, condenando os ocupantes das posições dominadas às alternativas do silêncio ou do palavreado escandaloso. Tal censura tem tanto menos necessidade de se manifestar sob a forma de proibições explícitas, impostas e sancionadas por uma autoridade institucionalizada, quanto mais os mecanismos responsáveis pela distribuição dos agentes entre as diferentes posições (e que passam despercebidos por conta do êxito mesmo de seus efeitos) forem também capazes de garantir a ocupação das diversas posições por agentes aptos e dispostos a manter o discurso (ou a manter o silêncio) compatível com a definição objetiva da posição. É o que explica a importância usualmente conferida pelos procedimentos de cooptação a indícios aparentemente insignificantes da disposição às boas maneiras. A censura alcança seu mais alto grau de perfeição e invisibilidade quando cada agente não tem mais nada a dizer além daquilo que está objetivamente autorizado a dizer: sequer precisa ser, neste caso, seu próprio censor, pois já se encontra de uma vez por todas censurado,

1. Quando se percebe que o modelo freudiano é apenas um caso particular do modelo mais geral que converte toda expressão em produto de uma transação entre o interesse expressivo e a necessidade estrutural de um campo que aí atua sob forma de censura, pode-se então repatriar para o terreno da política, onde frequentemente se formaram, os conceitos elaborados pela psicanálise. A repressão social exercida no interior da unidade doméstica como campo de um tipo particular de relações de força (variáveis, em sua estrutura, conforme as condições sociais) é extremamente diferenciada em sua forma (a da injunção tática e da sugestão) e se aplica a uma classe inteiramente particular de interesses que são as pulsões sexuais; contudo, a análise freudiana da sintaxe do sonho e de todas as ideologias de uso privado fornece todos os instrumentos necessários à compreensão do trabalho de eufemização e de formulação que se realiza toda vez que uma pulsão biológica ou social deve-se compor com uma censura social.

através das formas de percepção e de expressão por ele interiorizadas, e que impõem sua forma a todas as suas expressões.

Entre as censuras mais eficazes e mais bem-dissimuladas situam-se aquelas que consistem em excluir certos agentes da comunicação, excluindo-os dos grupos que falam ou das posições de onde se fala com autoridade. Para dar conta do que se pode ou não dizer em um grupo, é preciso levar em consideração tanto as relações de força simbólicas que se estabelecem em seu interior, deixando alguns indivíduos sem condições de falar (por exemplo, as mulheres) ou obrigando-os a conquistar à força seu direito à palavra, como as próprias leis de formação do grupo (por exemplo, a lógica da exclusão consciente ou inconsciente) que funcionam como uma censura prévia.

Assim, as produções simbólicas devem suas propriedades mais específicas às condições sociais de sua produção e, mais precisamente, à posição do produtor no campo de produção. Este último comanda, por meio de diferentes mediações, tanto o interesse expressivo, a forma e a força da censura que lhe é imposta, como também a competência que lhe permite satisfazer esse interesse no limite de tais constrangimentos. A relação *dialética* entre o interesse expressivo e a censura não permite distinguir na *opus operatum* a forma e o conteúdo, o que é dito e a maneira de dizê-lo ou até mesmo de ouvi-lo. Ao impor a formulação, a censura exercida pela estrutura do campo determina a forma — que os formalistas pretendem livrar dos determinismos sociais — e também o conteúdo, indissociável de sua expressão adequada, e, portanto, impensável (no sentido verdadeiro) fora das formas conhecidas e das normas reconhecidas. A censura determina ainda a forma da recepção: produzir um discurso filosófico nos devidos termos, paramentado com o conjunto dos signos convencionados (uma sintaxe, um léxico, referências etc.) através dos quais se reconhece um discurso filosófico e pelos quais um discurso é reconhecido como filosófico², é o mesmo que produzir um produto que demanda ser recebido conforme, isto é, em meio ao respeito pelas formas que ostenta, ou então, como se constata em literatura, *enquanto forma*. As obras legítimas exercem uma violência que as isenta da violência necessária à apreensão do interesse expressivo que elas

2. Para o que, bem entendido, nada contribui tanto como o *status* de “filósofo” atribuído a seu autor, bem como os signos e as insígnias — títulos universitários, editoras ou, simplesmente, o nome próprio — pelos quais se reconhece sua posição na hierarquia filosófica. Para sentir tal efeito, basta pensar em como seria lido o trecho sobre a central elétrica e a velha ponte do Reno (M. Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1973, pp.21-22) que lhe valeu ser consagrado o “primeiro teórico da luta ecológica” por um de seus comentadores (R. Schérer, *Heidegger*, Paris, Seghers, 1973, p. 5), caso fosse assinado por um líder do movimento ecológico, por um ministro do Meio Ambiente ou quem sabe por um grupelho de secundaristas de esquerda (é claro que estas diferentes “atribuições” somente se tornariam verossímeis caso se fizessem acompanhar por algumas modificações da *forma*).

só conseguem exprimir sob uma forma que nega tal interesse: a história da arte, da literatura ou da filosofia está aí para servir de testemunho da eficácia destas estratégias de formulação através das quais as obras consagradas impõem as normas de sua própria percepção. E nem mesmo um “método” como a análise estrutural ou semiológica, cuja pretensão é estudar as estruturas independentemente de suas funções, chega a constituir uma exceção.

Isto significa que a obra vincula-se a um campo particular tanto por sua forma quanto por seu conteúdo: imaginar o que Heidegger teria dito sob outra forma, seja a do discurso filosófico tal como era praticado na Alemanha em 1890, seja a do artigo de ciência política tal como hoje circula em Yale ou Harvard, seja uma outra qualquer – é imaginar um Heidegger *impossível* (“errante” ou emigrado em 1933) ou um campo de produção não menos improvável na Alemanha da época em que Heidegger estava produzindo. A forma pela qual as produções simbólicas participam mais diretamente das condições sociais de sua produção é também aquilo com que exerce seu efeito social mais específico, a violência propriamente simbólica, que somente pode ser exercida por aquele que a exerce e suportada por aquele que a suporta sob uma forma tal que ela permaneça como que desconhecida, isto é, reconhecida como legítima.

A Retórica da Ruptura Simulada

A língua especial se distingue da linguagem científica porque encerra a heteronomia sob a aparência da autonomia: incapaz de funcionar sem a assistência da linguagem comum, ela deve produzir a ilusão da independência lançando mão de estratégias de ruptura simulada, empregando procedimentos diferentes conforme os campos e, no interior de um mesmo campo, conforme as posições e os momentos. Ela pode, por exemplo, arremedar a propriedade fundamental de qualquer linguagem científica, qual seja a determinação do elemento por sua pertinência ao sistema³. As palavras tomadas de empréstimo da linguagem comum pela ciência exata derivam todo seu sentido do sistema construído. Da mesma maneira, a escolha (às vezes inevitável) de lançar mão de uma palavra comum em

3. “Cada sistema só conhece a fundo suas próprias formas primitivas e não saberia falar de outra coisa” (J. Nicod, *La Géométrie dans le Monde Sensible*, Paris, PUF, nova edição, 1962, p. 15). Bachelard observa no mesmo sentido que a linguagem científica coloca aspas para salientar que as palavras da linguagem comum ou da linguagem científica anterior que ainda se conservam são completamente redefinidas e derivam todo seu sentido do sistema de relações teóricas no qual estão inseridas (G. Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, Paris, PUF, 1953, pp. 216-217).

lugar de um neologismo ou de um símbolo puramente arbitrário se orienta, conforme sugere a boa metodologia, pela preocupação de utilizar a capacidade de manifestar relações insuspeitadas que a linguagem possui enquanto depósito de um trabalho coletivo⁴. A palavra “*grupo*” dos matemáticos constitui um símbolo perfeitamente auto-suficiente pelo fato de ser inteiramente definida pelas operações e relações que definem a rigor sua estrutura e que estão na base de suas propriedades. Ao contrário, a maioria dos usos especiais dessa palavra registrados nos dicionários – por exemplo, em pintura, “a reunião de vários personagens que formam uma unidade orgânica numa obra de arte” ou, em economia, “um conjunto de empresas unidas por laços diversos” – possuem uma autonomia bastante restrita em relação ao sentido primitivo, e permaneceriam ininteligíveis para quem não detivesse o domínio prático de tal sentido. Perde-se a conta das palavras heideggerianas tomadas de empréstimo à linguagem comum, em seguida transfiguradas pelo trabalho de formulação que produz a aparência de autonomia da língua filosófica, inserindo-as, através de uma acentuação sistemática dos parentescos formais, numa *rede de relações* manifestadas na forma sensível da linguagem e assim fazendo crer que cada elemento do discurso depende dos outros, *ao mesmo tempo* enquanto significante e enquanto significado. Logo, uma palavra tão comum como “*Fürsorge*”, assistência, está ligada de maneira *sensível*, por sua própria forma, a todo um conjunto de palavras da mesma família: “*Sorge*”*, cuidado, preocupação; “*Sorgfalt*”, atenção, desvelo, solicitude; “*Sorglosigkeit*”, incúria, descuido; “*Sorgenvoll*”, pesaroso, ansioso, inquieto; “*besorgt*”, preocupado; “*Lebenssorge*”, preocupação ou cuidado com a vida; “*Selbstsorge*”, preocupação ou cuidado consigo mesmo. O jogo com palavras de raiz idêntica, muito freqüente nos ditos e provérbios populares de todas as sabedorias, constitui apenas um dos meios formais, decerto o mais seguro, de produzir o sentimento da relação necessária entre dois significados. A associação por aliteração ou por assonância, instaurando relações de semelhança de forma e de som quase materiais, pode também produzir

4. O problema da linguagem se apresenta nas ciências sociais de modo peculiar, ao menos quando se admite que elas devem tender à mais ampla difusão de seus resultados, condição da “desfeticização” das relações sociais e da “reapropriação” do mundo social: o emprego de palavras da linguagem comum traz consigo o perigo da regressão ao sentido comum, correlato à perda do sentido imposto pela inserção no sistema das relações científicas; o recurso a neologismos ou a símbolos abstratos manifesta, ainda melhor do que meras “aspas”, a *ruptura* com o senso comum, mas também corre o risco de produzir uma *ruptura* na comunicação da visão científica do mundo social.

* Este termo foi traduzido como “cura” por Emmanuel Carneiro Leão na edição em português da *Carta sobre o Humanismo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, à p. 34; no entanto, visando manter a coerência do texto, preferimos seguir a tradução francesa utilizada por Pierre Bourdieu (preocupação, *souci*). (N. do T.)

associações formalmente necessárias e capazes de revelar uma relação oculta entre os significados ou, mais freqüentemente, de fazê-la existir graças exclusivamente ao jogo das formas: por exemplo, os jogos de palavras filosóficas do segundo Heidegger (“*Denken*” = “*Danken*”, pensar = agradecer) ou os encadeamentos de trocadilhos em torno de *Sorge als besorgende Fürsorge* (a “preocupação enquanto pro-curação preocupando-se com”), que soariam como um gritante verbalismo, caso o entrelaçado das alusões morfológicas e das remissões etimológicas não produzisse a ilusão de uma coerência global da forma, portanto, do sentido e, portanto, a ilusão da necessidade do discurso: *Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst* (A resolução não é outra coisa senão a autenticidade da própria preocupação preocupada com a preocupação e possível enquanto preocupação)⁵.

Todos os recursos potenciais da língua comum são acionados para dar a impressão de existir um vínculo necessário entre todos os significantes, fazendo com que a relação entre eles e os significados somente se estabeleça pela mediação do sistema de conceitos filosóficos: seja através de palavras “técnicas” fazendo as vezes de formas enobrecidas das palavras comuns (“*Entdeckung*” – descobrimento e “*Entdecktheit*” – o ser a descoberto), de noções tradicionais (“*Dasein*”, termo comum a Heidegger, Jaspers e alguns outros) empregadas com uma ligeira alteração pontuando um *desvio alegórico* (ontológico, metafísico etc.), seja através de neologismos forjados do nada para constituir distinções pretensamente impensadas bem como para produzir o sentimento da superação radical (“existencial”/“*existentia*”*; temporal/*zeitlich* e temporário/*temporal*, oposição que não tem aliás nenhum papel efetivo em *Sein und Zeit*).

A formulação produz concomitantemente a ilusão da sistematicidade e, tanto por meio dela como da ruptura entre linguagem especializada e linguagem comum, a ilusão da autonomia do sistema. Ao ingressar na rede de palavras ao mesmo tempo morfológicamente assemelhadas e etimologicamente aparentadas onde se insere e, por seu intermédio, na própria trama do léxico heideggeriano, a palavra *Fürsorge* acaba despojada de seu sentido primitivo, aquele que se expressa sem ambigüidade na expressão *Sozialfürsorge*, assistência social; transformada e transfigurada, ela perde sua identidade social e seu sentido comum para se revestir de um sentido deslocado (contido na palavra “procuração” quando tomada em seu sentido etimo-

5. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer (1ª edição, 1927), 1963, pp. 300-301. Heidegger irá ainda mais longe neste sentido à medida que, com a ampliação de sua autoridade, for se sentindo mais autorizado ao verbalismo peremptório que constitui o limite de qualquer discurso de autoridade.

* Emmanuel Carneiro Leão, *op. cit.*, p. 32, propõe “existetivo”. (N. do T.)

lógico**). É assim que o fantasma social da assistência (social), símbolo do “Estado Providência” ou do “Estado Previdência” denunciado por Carl Schmitt ou Ernst Jünger numa linguagem menos eufemizada, pode-se manifestar de tal forma no discurso legítimo (*Sorge* e *Fürsorge* estão no centro da teoria da temporalidade) que ele não chega a aparecer, parecendo nem estar ali.

É pela inserção no sistema da língua filosófica que se opera a *denegação* do sentido primeiro, aquele de que se reveste a palavra-tabu com referência ao sistema da língua comum e que continua a levar uma existência subterrânea mesmo quando oficialmente expelido do sistema patente. A denegação está na raiz do jogo duplo autorizado pela dupla informação de cada elemento do discurso, sempre definido simultaneamente pela pertinência a dois sistemas, quais sejam o sistema patente do idioleto filosófico e o sistema latente da linguagem comum.

Sujeitar o interesse expressivo à transformação necessária para introduzi-lo na ordem do que é dizível num campo determinado, arrancá-lo do domínio do indizível e do inominável, não é apenas trocar uma palavra por outra, uma palavra aceitável por uma palavra censurada. Esta forma elementar de eufemização encobre uma outra, muito mais sutil, que consiste em utilizar a propriedade essencial da linguagem, o primado das relações sobre os elementos, da forma sobre a substância, conforme indica a oposição saussuriana, para ocultar os elementos recalcados, inserindo-os numa rede de relações que lhes modifica o *valor* sem modificar-lhes a “substância”⁶. O efeito de ocultamento produzido pela formulação se exerce plenamente apenas nos jargões especiais, produzidos pelos especialistas com o intuito explícito de sistematicidade. Tanto neste como em todos os casos de camuflagem pela forma, pela *boa forma*, analisados pela teoria da *Gestalt*, as significações-tabu, teoricamente reconhecíveis, permanecem praticamente desconhecidas: presentes enquanto substância, tais significações são como um rosto perdido em meio à folhagem, ou seja, ausentes enquanto forma, ausentes da forma. A expressão está lá tanto para mascarar as *experiências primitivas do mundo social* e os *fantasmas sociais* que estão na sua raiz como para desvendá-los, ou melhor, para dizê-los, dizendo, pela maneira de dizer, que ela não os diz. A expressão só pode enunciá-los sob uma forma que os torna irreconhecíveis porque ela não pode admitir enunciá-los. Submetida às normas tácitas ou explícitas de um campo

** Seria, no caso, “a incumbência dada a outrem por alguém para tratar de negócios em seu nome” (é este sentido que será conservado quando se falar, adiante, do “assistido”). (N. do T.)

6. Eis uma das estratégias espontâneas da polidez que só consegue de fato neutralizar o que existe de agressivo, de arrogante ou de inoportuno numa ordem ou numa interrogação, ao integrá-lo num conjunto de manifestações simbólicas, verbais ou não-verbais, destinadas a mascarar a significação bruta do elemento tomado isoladamente.

particular, a substância primitiva se dissolve, por assim dizer, na forma; pondo-se em forma, formulando, ela se torna forma, sendo ocioso procurar num lugar determinado, num conjunto de palavras-chave ou de imagens, o centro deste círculo que está em toda parte e em lugar nenhum. Esta formulação é, indissociavelmente, transformação e transubstanciação: a substância significada é a forma significante na qual ela se realizou.

A formulação faz com que seja ao mesmo tempo justo e injustificado reduzir a *denegação* ao que ela denega, ao fantasma social que está em sua raiz. Pelo fato de que esta “*Aufhebung** do recalque”, como diz Freud, valendo-se de uma expressão hegeliana, nega e preserva tanto o recalque como também aquilo que é recalcado, ela acaba permitindo acumular todos os lucros, o lucro de dizer e o de desmentir o que é dito pela maneira de dizê-lo. É claro que a oposição entre *Eigentlichkeit* (a “autenticidade”) e *Uneigentlichkeit* (a “inautenticidade”), “modos cardeais do ser- aí”, como diz Heidegger, em torno dos quais, mesmo do ponto de vista das leituras mais estritamente internas, se organiza toda a sua obra, constitui apenas uma forma particular e particularmente sutil da oposição comum entre a “elite” e as “massas”. Tirânico (“a ditadura do se”), inquisidor (o “se” invade tudo) e nivelador, o “SE”, *das Man*, o “comum”, esquiva-se das responsabilidades, exime-se de sua liberdade, entrega-se à frivolidade e à facilidade, em suma comporta-se como um dependente que vive irresponsavelmente às custas da sociedade. Seria preciso assinalar, ao longo deste trecho mil vezes comentado sobre o “se” (o impessoal)⁷, os lugares-comuns do aristocratismo universitário, recheado de *topoi* sobre a *agorá*, antítese da *scholè*, lazer-e-escola: o horror à estatística (é o tema da “média”), símbolo de todas as operações de “nivelamento” que ameaçam a “pessoa” (aqui chamada de *Dasein*) e seus atributos mais preciosos, a “originalidade” e o “segredo”; o ódio a todas as forças “niveladoras” (outros diriam “massificantes”) e, sem dúvida, acima de tudo, o horror às ideologias igualitárias capazes de ameaçar as conquistas do esforço próprio (“o que foi conquistado às custas do esforço”), ou seja, a cultura, capital específico do mandarim filho de suas obras, e que encorajam a “frivolidade” e a “facilidade” das “massas”; a revolta contra mecanismos sociais tais como a opinião, inimiga hereditária do filósofo,

* *Aufhebung*: categoria hegeliana, ponto terminal do processo triádico e ponto de partida para o movimento em direção de nova síntese, sendo em geral traduzido por “supressão”. Consultar Ernildo Stein, nota 3, da tradução em português de “A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica”, em *Que é Isto – a Filosofia? Identidade e Diferença*, São Paulo, Duas Cidades, 1971, p. 78. (N. do T.)

7. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 126-127 (trad. francesa, R. Boehm e A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, pp. 159-160). Daqui por diante, o primeiro número remeterá à edição alemã e o segundo à tradução francesa, quando existir.

reaparecendo aqui através dos jogos com *öffentlich* e *Öffentlichkeit* – “opinião pública” e “público” – em suma, contra tudo o que é simbolizado pela “assistência social”, pela democracia, pelos partidos, pelas férias remuneradas (ameaça ao monopólio da *scholè* e das meditações no bosque) e pela “cultura de massa”, a televisão e Platão em livro de bolso⁸. Heidegger dirá tudo isso muito melhor, com seu inimitável estilo *pastoral*, quando, no seu *Einführung in die Metaphysik*, composto em 1935, quiser mostrar de que maneira o triunfo do espírito científico-tecnológico na civilização ocidental se completa e se realiza através da “fuga dos deuses”, da destruição da terra, da massificação do homem, da primazia do medíocre (*die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen*)⁹.

Essa oposição entre o refinado e o vulgar não poderia assumir uma forma vulgar entre espíritos filosoficamente refinados. O aristocratismo universitário distingue suas formas refinadas das vulgares: este sentido da distinção filosófica¹⁰ é o que faz com que seus adversários procurem sempre em vão na obra de Heidegger, e até mesmo em seus escritos políticos, as teses mais berrantes do nazismo, enquanto seus seguidores se mostram incansáveis em juntar provas de sua intenção de se desmarcar das formas mais ostensivas de desprezo pelas massas¹¹. A oposição que se pode chamar de “primária” – no duplo sentido – irá funcionar na obra da forma como nela ingressou, e não deixará de se transformar, na medida da evolução imóvel do sistema, para se revestir de formas novas, sempre altamente sublimadas.

A formulação é, por si só, uma atitude de defesa: ela exprime, do alto, a distância soberana de quaisquer determinações, até mesmo dos conceitos em “ismo” capazes de reduzir a unicidade irreduzível de um pensamento à uniformi-

8. No momento em que escrevia, não me lembrava com precisão desta passagem do ensaio sobre “a superação da metafísica” (1936-1946) consagrada a esse aspecto do reino da “técnica” que é o “dirigismo literário”: “Em virtude da ordenação para fins de equipamento, as necessidades de matérias-primas humanas estão sujeitas às mesmas regulações que as necessidades de livros de entretenimento ou de poesia, para cuja confecção o poeta é tão importante quanto o aprendiz de encadernador, o qual ajuda a encadernar as poesias para uma *biblioteca de empresa*, indo, por exemplo, buscar no estoque o papelão necessário” (M. Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1973, p. 110; o grifo é meu).
9. Outro sintoma deste aristocratismo: a coloração pejorativa de todos os adjetivos que servem para qualificar a existência pré-filosófica, tais como “inautêntico”, “vulgar”, “cotidiano”, “público” etc.
10. Seria preciso inventariar sistematicamente toda a simbologia através da qual o discurso filosófico anuncia sua altivez de discurso dominante.
11. Pode-se pensar, por exemplo, nos desenvolvimentos sobre o biologismo (ver M. Heidegger, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1961, esp. t. II, p. 247).

dade de uma classe lógica. E também exprime a distância em relação a todos os determinismos, e de modo especial, dos determinismos sociais que reduzem a singularidade insubstituível de um pensador à banalidade de uma classe (social). É justamente esta distância, esta *diferença*, que se encontra instituída explicitamente no centro do discurso filosófico sob a forma de oposição entre o ontológico e o ôntico (ou o antropológico) e que fornece uma segunda defesa inatacável ao discurso já eufemizado: daí em diante, cada palavra exhibe a marca indisfarçável da *ruptura* que separa o sentido autenticamente ontológico do sentido comum e vulgar, e que se inscreve por vezes na substância significante por meio de um desses jogos fonológicos tão freqüentemente imitados desde então (*existentiell/existenzial*). Por isso, o jogo duplo com as palavras desdobradas encontra um prolongamento natural nas precauções contra as leituras “vulgares” e “vulgarmente” “antropológicas” que trariam à luz do dia as significações denegadas (mas não renegadas) e destinadas pela *sublimação filosófica* à presença ausente de uma existência fantasmática: “Sob o título de preocupação, visa-se em primeiro lugar uma *significação pré-científica* que poderá ser, por exemplo, executar alguma coisa ou resolver um negócio. Pode-se também falar de preocupação para dizer que se aguarda uma ocasião para se obter alguma coisa. Finalmente, esta mesma expressão encontra-se ainda nesta frase característica: estou preocupado com o eventual fracasso desta iniciativa. Neste caso, estar preocupado significa temer. *Em oposição a tais significações pré-científicas e ônticas*, o presente trabalho *vale-se da mesma expressão como se fosse um termo ontológico (existencial)* que caracteriza o ser de um ser-no-mundo possível. Este título não foi escolhido porque o ser-aí tivesse primeiramente e em grande medida uma realidade econômica e prática mas sim porque se pretende tornar manifesto que o ser do ser-aí é ele mesmo preocupação (*Sorge*). Este termo, por sua vez, é compreendido como um conceito que designa uma *estrutura ontológica*. A palavra *não faz nenhuma alusão* às ‘dificuldades’, aos ‘aborrecimentos’ e às ‘preocupações da existência’ que se podem descobrir *onticamente* em todo ser-aí”¹².

12. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 56-57 (78-79). Estas estratégias de defesa poderiam ter provocado suspeitas junto aos leitores franceses caso suas condições de recepção lhes dessem alguma possibilidade de captar as conotações ocultas e recusadas de antemão por Heidegger (ainda mais que as traduções tendem a eliminá-las sistematicamente em nome do corte entre o ôntico e o ontológico). De fato, aos obstáculos que se interpõem à análise de uma obra que é o produto de estratégias de eufemização tão conscientes e sistemáticas, acrescenta-se neste caso um dos efeitos mais perniciosos da exportação de produtos culturais, qual seja o desaparecimento de quaisquer signos sutis de pertinência social ou política, de quaisquer marcas, freqüentemente bastante discretas, da importância social do discurso e

Assume assim uma forma original a imposição de uma ruptura categórica entre o saber sagrado e o saber profano, ruptura constitutiva da ambição de qualquer corpo de especialistas desejoso de preservar o monopólio de um saber ou de uma prática sagrada ao constituir as demais práticas como *profanas*. Fazendo-se presente em toda parte, tal ruptura como que divide cada palavra contra si mesma, fazendo-a significar que ela não significa aquilo que parece significar, nela inscrevendo, através de aspas ou mediante uma alteração da própria substância significante, ou então, por meio de uma simples vinculação etimológica ou fonológica a um conjunto léxico, a distância que separa o sentido “autêntico” do sentido “vulgar” ou “ingênuo”¹³. Ao colocar em descrédito as significações primeiras, que continuam a funcionar como suporte oculto de inúmeras relações constitutivas do sistema patente, tem-se a possibilidade de alçar o jogo duplo, por assim dizer, ao segundo grau. Na verdade, a despeito do anátema que as atinge, tais significações denegadas exercem ainda uma função filosófica uma vez que representam ao menos o papel de referente negativo em relação ao qual se estabelece a distância filosófica, a “diferença ontológica” que separa o “ontológico” do “ôntico”, quer dizer, que separa o iniciado do profano, aliás o único responsável, na sua incultura ou na sua perversão, pela evocação culpada das significações vulgares. Utilizar de outro modo as palavras de todo mundo, reativar a verdade sutil, o *etymon**, que a rotina do uso comum deixa de lado, é o mesmo que fazer da relação justa com as palavras o princípio do êxito ou do fracasso da alquimia filológico-filosófica: “se um alquimista, não iniciado de corpo e alma, fracassa em suas experiências, tal não se deve apenas ao fato de haver utilizado elementos grosseiros, mas sobretudo porque ele pensa com as propriedades comuns desses elementos grosseiros e não com as virtudes dos elementos ideais. Portanto, uma vez operado o desdobramento completo e absoluto, estamos em plena experiência da

da posição intelectual de seu autor, em suma, de todas essas minúcias do discurso das quais o nativo constitui evidentemente a primeira vítima, mas que ele, melhor do que ninguém, consegue apreender, quando dispõe das técnicas de objetivação. Tomemos, por exemplo, todas as conotações “administrativas” recenseadas por Adorno (*Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964, pp. 66-70) nos termos “existenciais” de “encontro” (*Begegnung*), de entrevista, ou então, nas palavras *Auftrag* (missão) e *Anliegen*, eminentemente ambígua, ao mesmo tempo objeto de uma demanda administrativa e desejo íntimo e apaixonado, ambas tendo sido objeto de um uso distorcido na poesia de Rilke.

13. Por conta da mesma lógica, compreende-se o uso que outras variantes do profetismo sacerdotal fazem hoje do “corte epistemológico”, espécie de passagem iniciática, realizada de uma vez por todas, da fronteira traçada para sempre entre a ciência e a ideologia.

* *Etymon* (do grego) = verdadeiro. É o componente de etimologia *logos* = linguagem + *etymos* = verdadeiro: sentido (original) de um termo. (N. do T.)

idealidade”¹⁴. A linguagem também possui seus elementos sutis liberados pela sutileza filológico-filosófica, como, por exemplo, a dualidade gramatical do termo grego *on*, ao mesmo tempo substantivo e forma verbal, levando Heidegger a afirmar: “O que, assim apresentado, tem à primeira vista a aparência de uma sutileza gramatical, constitui na verdade o enigma do ser”¹⁵.

Assim, confiando na eficácia da denegação filosófica, pode-se até relembrar as significações censuradas e extrair um efeito suplementar da inversão completa da relação entre o sistema patente e o sistema oculto provocada por esse *retorno do recalçado*: eis, portanto, uma prova cabal do poderio do “pensamento essencial” em sua aptidão para fundar no ser realidades tão irrisoriamente contingentes quanto a “previdência social” e, ao mesmo tempo, tão indignas do pensamento que só se consegue nomeá-las entre aspas¹⁶. Neste “mundo invertido” onde o acontecimento é apenas a ilustração da “essência”, o fundamento acaba sendo fundado por aquilo que vele funda¹⁷. “A assistência (*Fürsorge*), como se fala de fato da ‘assistência social’, por exemplo, funda-se numa constituição ontológica do ser-aí como ser-com-os-outros. A urgência empírica da assistência social é motivada pelo fato de que o ser-aí encontra-se à primeira vista, e mais freqüentemente, em modos deficientes da assistência”¹⁸.

Esta referência vistosa e invisível, invisível por ser tão vistosa, contribui para mascarar, por sua audácia, o fato de que *não se deixou nunca de falar de assistência social* em toda uma obra oficialmente consagrada a uma propriedade ontológica do ser-aí cuja “necessidade empírica” (isto é, comum, vulgar, banal) de assistência é apenas uma manifestação da ordem dos acontecimentos. “Por que você mente para mim dizendo que vai à Cracóvia, para que eu acredite que você vai a

14. G. Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, Paris, PUF, 1963, p. 59.

15. M. Heidegger, *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 281.

16. Para um outro exemplo particularmente caricatural do caráter todo-poderoso do “pensamento essencial”, pode-se ler o texto da conferência de 1951, “Bâtir, Habiter, Penser” (*Essais et Conférences*, p. 193), no qual a crise da habitação é “ultrapassada” em direção à crise do sentido ontológico do “habitar”.

17. Este efeito tipicamente “filosófico” tende a ser infinitamente reproduzido em todos os encontros dos “filósofos” com os “profanos”, sobretudo os especialistas das disciplinas positivas, propensos a reconhecer a hierarquia social das legitimidades conferidas ao filósofo pela posição de *última instância*, ao mesmo tempo culminante e “fundante”. Este “golpe” professoral acabará encontrando seu melhor emprego nos usos “magistrais”: o texto filosófico, produto de uma *esoterização*, será ele mesmo *exoterizado* ao preço de um trabalho de comentário que se torna indispensável pelo seu esoterismo e que rende seus melhores efeitos nas (falsas) concretizações, procedendo, por um roteiro inverso, do (falso) corte à reativação do sentido primeiro, inicialmente eufemizado e assim esoterizado, mas fazendo-se sempre acompanhar pela reprodução das *precauções* (“isto é apenas um exemplo”) destinadas a preservar uma distância iniciática.

18. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 121 (153).

Lemburgo, quando na realidade é à Cracóvia que você está indo?”. Oferecendo uma exemplificação perfeita do paradigma da carta roubada, ilustrada por Lacan com essa história¹⁹, Heidegger quer fazer crer, ao proclamar o que realmente faz, que ele não faz realmente aquilo que nunca deixou de fazer. De fato, não há a menor dúvida: a assistência social, *Sozialfürsorge*, é o que “se preocupa com” os assistidos e “em seu lugar”, o que os alivia da preocupação com eles mesmos, liberando-os para a despreocupação, a “facilidade” e a “frivolidade”, da mesma maneira que a *Fürsorge* filosófica, variante sublime da precedente, alivia o *Dasein* da preocupação ou, como diria (ou teria podido dizer) o Sartre de 1943, libera o Para-si da liberdade, consagrando-o assim à “má-fé” e ao “espírito de seriedade” da existência “inautêntica”.

“O ‘Se’ (ou seja, aquele que se entregou à assistência dos outros) é, pois, aquele que alivia o ser-aí na existência cotidiana. E isso não é tudo: ao aliviar assim o ser-aí de seu ser, o ‘Se’ se compraz na tendência deste último à frivolidade e à facilidade. Tal complacência permite ao ‘Se’ conservar ou até mesmo ampliar um domínio obstinado”²⁰.

O jogo com as formas sensíveis da linguagem alcança sua realização culminante quando lida com pares de termos em lugar de palavras isoladas, ou seja, quando opera com relações entre termos antagônicos. Ao contrário dos simples trocadilhos filosóficos fundados na assonância ou na aliteração, os jogos com as palavras “cardeais” (aquelas que orientam e organizam o pensamento em profundidade) brincam com as formas verbais que são ao mesmo tempo formas sensíveis e formas classificatórias. Ao reconciliarem as necessidades independentes do som e do sentido no milagre de uma expressão duplamente necessária, estas formas totais constituem a forma transformada de um material lingüístico (registrado e conservado na linguagem comum) já politicamente informado, ou seja, informado conforme princípios de oposição objetivamente políticos. Não há outra maneira de explicar a predileção de todas as linguagens eruditas pelo *pensamento por pares*: o que é censurado e recalçado, neste caso, não é um termo-tabu tomado isoladamente, mas sim uma relação de oposição entre palavras que remete sempre a uma relação de oposição entre grupos sociais²¹.

19. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, pp. 11-61.

20. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 127-128 (160). Sendo o estilo “filosófico” heideggeriano a soma de um pequeno número de efeitos indefinidamente repetidos, preferimos captá-los na escala de uma única e mesma passagem – a análise da assistência – na qual todos eles se encontram concentrados, devendo-se reler esse trecho de enfiada para que se possa ver como tais efeitos se articulam praticamente num discurso.

21. Da mesma forma, os inúmeros pares de oposições imaginados por etnólogos e sociólogos para justificar

A língua comum não é apenas uma reserva infinita de formas sensíveis à disposição dos jogos poéticos ou filosóficos ou, como no último Heidegger e seus seguidores, das livres-associações daquilo que Nietzsche chamava uma *Begriffsdichtung*; ela é também um reservatório de formas de percepção do mundo social, de lugares-comuns, onde se depositam os princípios da visão do mundo social comuns a todo um grupo (germânico/*welsch* ou latim, comum/refinado, simples/complicado, rural/urbano etc.). A estrutura das relações de classe acaba sendo nomeada e apreendida através de formas classificatórias que, mesmo quando veiculadas pela linguagem comum, nunca se tornam independentes dessa estrutura (fato freqüentemente esquecido tanto por etnometodólogos como por quaisquer análises *formalistas* destas formas). Na verdade, embora as oposições mais “gritantes” socialmente (vulgar/distinto) possam receber significações muito diferentes conforme os usos e os usuários, tanto a linguagem comum (produto do trabalho acumulado de um pensamento dominado pelas relações de força entre as classes) como a erudita (produto de campos dominados pelos interesses e valores das classes dominantes) constituem, de algum modo, ideologias primárias que se prestam mais “naturalmente” a usos ajustados aos valores e interesses dos dominantes²². Todavia, enquanto o trabalho comum de eufemização, como, por exemplo, o empreendido pela “ciência política”, troca uma palavra por outra ou neutraliza visivelmente o sentido comum de uma palavra muito marcada valendo-se de uma precaução explícita (por exemplo, o uso de aspas) ou de uma definição distintiva, Heidegger procede de maneira infinitamente mais complexa: ao utilizar a palavra comum num contexto de uso que, mobilizando continuamente os diferentes sentidos das palavras, requer uma leitura filológica e polifônica, capaz de evocar o sentido comum, ele acaba condenando tal sentido, relegando-o oficialmente, com suas conotações pejorativas, ao nível da compreensão vulgar e vulgarmente “antropológica”²³.

a distinção de fato entre as sociedades que lhes couberam respectivamente – “comunidade”/“sociedade”, *folk/urban*, tradicional/moderno, sociedades frias/sociedades quentes etc. – constituem o exemplo por excelência da série de oposições paralelas, por definição interminável, uma vez que cada oposição particular capta um aspecto parcial da oposição fundamental, essencialmente múltipla e múltivoca, entre as sociedades sem classes e as sociedades divididas em classes, dando a essa distinção de fato a expressão mais compatível com conveniências e convenções variáveis de um para outro campo, bem como de um para outro estado do mesmo campo, e assim de modo quase infinito.

22. É evidente que a língua oferece outras possibilidades de jogos ideológicos além dos explorados por Heidegger. Assim, por exemplo, o jargão político dominante explora sobretudo as virtualidades de ambigüidade e de equívoco acarretadas pela multiplicidade dos usos de classe ou pelos usos especiais (ligados a campos especializados).
23. Poder-se-ia responder a estas análises que elas de fato revelam as propriedades do uso heideggeriano

A exemplo do pensamento mítico, a imaginação filosófica se encanta quando uma relação puramente lingüística, materialmente atestada pela homofonia, se superpõe a uma relação de sentido, jogando com formas verbais que são indissociavelmente formas classificatórias: assim, em *Vom Wesen der Wahrheit*, a oposição entre a “essência” (“*Wesen*”) e a “não-essência” ou a “desessência” (“*Un-wesen*”) se desdobra na oposição subterrânea, evocada e recusada, entre a ordem – uma espécie de termo fantasma – e a *desordem*, um dos sentidos possíveis de *Un-wesen*. Enquanto variantes desigualmente eufemizadas de algumas oposições “cardeais”, elas mesmas grosseiramente redutíveis umas às outras, havendo inúmeros exemplos delas em toda a obra de Heidegger posterior à “reviravolta”, as oposições paralelas afirmam de forma sublimada (e tanto mais universal em suas aplicações quanto mais irreconhecível, como, por exemplo, na oposição entre o ôntico e o ontológico) a oposição originária impregnada pelo tabu e a constituem como um absoluto inscrevendo-a no ser (efeito de ontologização). Mas, ao mesmo tempo, negam-na simbolicamente, seja ao reduzir uma oposição gritante, absoluta, total, a qualquer uma das oposições secundárias, isto é, superficiais e parciais, que podem inclusive derivar da primeira, ou então, a um dos termos, o mais manipulável (no exemplo acima, *Un-wesen*) de uma oposição secundária, seja através de uma estratégia (que aliás não exclui a precedente) de negar pura e simplesmente a oposição originária pela universalização fictícia de um dos termos da relação – tal como quando se inscreve na universalidade do *Dasein* a “enfermidade” e a “impotência” (*Ohnmacht*), fundamento de uma forma de igualdade e de solidariedade no infortúnio. Os jogos de palavras com o *Un-wesen* acumulam todos esses efeitos ao realizar uma forma de conciliação dos contrários que só encontra equivalente na magia: a absolutização da *ordem estabelecida* (evocada apenas por seu contrário, da mesma forma como nos sonhos a roupa pode significar a nudez) coincide com a negação simbólica, mediante a universalização, do único termo visível da relação de dominação que fundamenta esta ordem²⁴.

Faz-se tudo para se proibir, tachando-a de indecente, qualquer tentativa de se exercer sobre o texto a *violência* que o próprio Heidegger reconhece como legítima quando a aplica a Kant, aliás a única que permite “captar para além das palavras o que essas palavras querem dizer”. Qualquer exposição do pensamento originário que recuse a paráfrase inspirada no idioleto intraduzível está condenada de antemão

da linguagem, reivindicado expressamente pelo próprio Heidegger, ao menos em seus textos mais recentes: na verdade, essas falsas confissões se inserem, como se tentará mostrar em seguida, no trabalho de *Selbstinterpretation* e de *Selbstbehauptung* ao qual o segundo Heidegger se consagra inteiramente.

24. É por meio de estratégias não menos paradoxais – embora assumindo ares de ciência – que a “politologia” (identificando objetividade científica com “neutralidade ética”, ou melhor, com neutralidade entre as classes sociais cuja existência aliás ela também nega) contribui para a luta de classes trazendo o reforço de uma falsa ciência a todos os mecanismos que contribuem para produzir a falsa consciência do mundo social.

aos olhos dos guardiães da convenção²⁵. A única maneira de dizer o que *querem dizer* essas palavras que nunca dizem ingenuamente o que elas querem dizer, ou então, o que dá no mesmo, dizem-no sempre de modo nada ingênuo, consiste em reduzir o irredutível, traduzir o intraduzível, em dizer o que elas querem dizer na forma ingênua que elas têm precisamente como função primeira de negar. A “autenticidade” não designa ingenuamente a propriedade exclusiva de uma “elite” socialmente designada; ela indica uma possibilidade universal – como a “inautenticidade” – que pertence apenas àqueles que dela conseguem se apropriar ao apreendê-la como tal, abrindo-se-lhes ao mesmo tempo a possibilidade de “se livrar” da “inautenticidade”, espécie de pecado original, convertido assim, pela conversão de alguns, em culpa responsável por ela mesma. É o que diz Jünger com toda clareza: “Ter seu próprio destino, ou se deixar tratar como um número, eis o dilema que cada um, certamente, deve resolver em nossos dias, mas está sozinho para poder decidir [...]. Queremos falar do homem livre, tal como sai das mãos de Deus. Ele não é a exceção, nem representa uma elite. Longe disso: porque ele se esconde em todos os homens e as diferenças existem apenas na medida em que cada indivíduo sabe atualizar esta liberdade recebida como dom”²⁶. Iguais em liberdade, os homens são desiguais na capacidade de utilizar autenticamente sua liberdade e somente uma “elite” pode-se apropriar das possibilidades universalmente oferecidas de se ter acesso à liberdade da “elite”. Este voluntarismo ético – que Sartre levará ao limite – converte a dualidade objetiva dos destinos sociais em uma dualidade de relações com a existência, ao fazer da existência autêntica “uma modificação existencial” da maneira comum de apreender a existência cotidiana, ou seja, claramente, uma revolução em pensamento²⁷: fazer começar a autenticidade com a apreensão da inautenticidade, com o momento de verdade em que o *Dasein* é pilhado na angústia ao projetar a ordem no mundo por sua decisão, espécie

25. A rigor, não há palavra que não seja também um caso único impossível de ser traduzido: a palavra “metafísica”, por exemplo, não tem em Heidegger o mesmo sentido que em Kant, nem tampouco tem no segundo Heidegger o mesmo sentido do primeiro. Neste ponto, Heidegger apenas leva ao limite uma propriedade essencial do uso filosófico da linguagem: a língua filosófica como uma soma de idioletos de inserções parciais que só pode ser adequadamente utilizada por locutores capazes de referir cada palavra ao sistema no qual ela adquire o sentido que eles pretendem lhe dar (“no sentido de Kant”).
26. E. Jünger, *Essai sur l'Homme et le Temps*, t. I, *Traité du Rebelle (Der Waldgang)*, 1951), Mônaco, Édition du Rocher, 1957, t. I, pp. 47-48 (poder-se-á encontrar à p. 66 uma referência absolutamente evidente, embora apenas implícita, a Heidegger).
27. “A ipseidade autêntica não repousa em nenhuma *situação de exceção* que adviria a um sujeito liberado do domínio do ‘Se’ (impessoal); ela só pode ser uma modificação existencial do “Se” (impessoal) que foi definido como um existencial essencial” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*), 130 (163) e também 179 (220).

de “salto” (kierkegaardiano) para o desconhecido²⁸; ou então, ao contrário, ao descrever a redução do homem ao estado de instrumento como uma outra “maneira de apreender a existência cotidiana”, a do “Se” que se torna um instrumento, considerando-se como um instrumento, “preocupando-se” com instrumentos por serem instrumentais, adaptando-se aos outros assim como um instrumento se adapta a outros instrumentos, preenchendo uma função que outros poderiam preencher tão bem quanto, enfim, reduzido ao estado de elemento intercambiável de um grupo, esquecendo-se de si mesmo assim como o instrumento se dissolve no cumprimento de sua função, tudo isso com vistas a reduzir a dualidade objetiva das condições sociais à dualidade de modos de existência que essas condições sociais favorecem de maneira bastante desigual. Ao mesmo tempo, isso significa considerar tanto os que garantem para si o acesso à existência “autêntica” como os que “se entregam” à existência “inautêntica” como responsáveis pelo que são, uns por sua “resolução”²⁹ que os arranca da existência comum para lhes abrir os possíveis, os demais por conta de sua “demissão” que os condena à “decadência” e à “assistência social”.

Esta filosofia social harmoniza-se perfeitamente com a forma através da qual ela se expressa. De fato, basta resituar a linguagem heideggeriana no espaço das linguagens contemporâneas onde se definem objetivamente sua distinção e seu *valor social* para se ver que esta combinação estilística particularmente improvável é rigorosamente homóloga à combinação ideológica de cuja veiculação tal linguagem se incumba: entre os exemplos mais pertinentes, a língua convencional e hierática da poesia pós-Mallarmé à Stephan George, a língua acadêmica do racionalismo neokantiano à Cassirer e, finalmente, a língua dos “teóricos” da “revolução conservadora” tais como Möller van den Bruck³⁰ ou, sem dúvida mais próximo de Heidegger no espaço político, Ernst Jünger³¹. Em oposição à linguagem estritamente ritualizada e altamente depurada (mormente em seu vocabulário) da poesia pós-simbolista, a linguagem heideggeriana, mera transposição dessa poesia na ordem filosófica, acolhe, em favor da licença acarretada pela lógica propriamente conceitual da *Begriffsdichtung*, palavras (por exemplo, *Fürsorge*) e temas excluídos tanto do discurso esotérico dos grandes iniciados³² como da linguagem alta-

28. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 295-301 e 305-310.

29. *Idem*, pp. 332-333, 387-388 e 412-413.

30. F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of California Press, 1961.

31. W.-Z. Laqueur, *Young Germany, A History of the German Youth Movement*, Londres, Routledge, 1962, pp. 178-187.

32. O estilo de George foi imitado por toda uma geração, sobretudo através do “movimento de juventude” (*Jugendbewegung*), seduzido por seu idealismo aristocrático e seu desprezo pelo “racionalismo árido”:

mente neutralizada da filosofia universitária. Valendo-se da tradição filosófica segundo a qual convém tirar partido das infinitas potencialidades de pensamento contidas na língua cotidiana³³ e nos provérbios do senso comum, Heidegger introduz na filosofia universitária (conforme a parábola do forno de Heráclito que ele comenta com condescendência) palavras e coisas até então banidas, conferindo-lhes uma nova nobreza, nelas instilando todos os problemas e emblemas da tradição filosófica, e inserindo-as no tecido tramado pelos jogos verbais da poesia conceitual. A diferença entre os porta-vozes da “revolução conservadora” e Heidegger, que traz para dentro da filosofia a quase totalidade de suas teses e muitas de suas palavras, reside inteiramente na forma que as torna irreconhecíveis. Todavia, a especificidade do discurso heideggeriano correria o risco de se perder caso se reduzisse a um ou a outro de seus perfis antagônicos a combinação absolutamente original de distância e proximidade, de altivez e simplicidade, que esta variante pastoral do discurso professoral logra realizar. Esta linguagem bastarda casa-se perfeitamente bem com a intenção deste elitismo ao alcance das massas, oferecendo a promessa de salvação filosófica aos mais “simples”, contanto que eles sejam capazes de escutar, para além das mensagens adulteradas dos maus pastores, a reflexão “autêntica” de um Führer filosófico que nada mais é do que um *Fürsprecher* (intermediário), humilde servidor, por isso mesmo sacralizado, do verbo sagrado.

“His style was imitated and a few quotations were repeated often enough – phrases about he who once has circled the flame and who forever will follow the flame; about the need for a new mobility whose warrant no longer derives from crown and escutcheon; about the Führer with his *völkisch* banner who will lead his followers to the future Reich through storm and grisly portents, and so forth” (W. Z. Laqueur, *op. cit.*, p. 135).

33. Heidegger evoca explicitamente a tradição, ou melhor, a distorção que Platão impinge à palavra *eidos*, a fim de justificar seu uso “técnico” da palavra *Gestell*: “Conforme seu significado habitual, a palavra *Gestell* designa um objeto utilitário, por exemplo, uma prateleira para livros. Um esqueleto também se chama um *Gestell*. E a utilização da palavra *Gestell* que agora se exige de nós parece tão horrorosa quanto esse esqueleto, sem falar do arbitrário com que são assim maltratadas as palavras de uma língua construída. Será que se pode levar ainda mais longe a brincadeira? Certamente não. Só que essa brincadeira é um antigo recurso do pensamento” (M. Heidegger, “La Question de la Technique”, em *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1973, p. 27). Contra a mesma acusação de “arbitrário desordenado”, Heidegger responde, dirigindo-se a um estudante, com uma exortação ao “aprendizado do ofício do pensamento” (M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 222-223).

A Leitura Interna e o Respeito pelas Formas

Fritz Ringer tem decerto razão ao identificar a verdade da reação dos “mandarins” alemães ao nacional-socialismo nas palavras de Spranger que, em 1932, julgava “o movimento nacional dos estudantes ainda autêntico *em sua substância*, mas indisciplinado *em sua forma*”³⁴. Para o logocentrismo universitário, cujo ponto limite é o fetichismo verbal da filosofia heideggeriana – a filosofia filo-lógica por excelência –, é a boa forma que faz o bom sentido. A verdade da relação entre o aristocratismo filosófico – forma suprema do aristocratismo universitário – e qualquer outra espécie de aristocratismo – ainda que se trate do aristocratismo autenticamente aristocrático dos *Jünkers* e de seus porta-vozes – exprime-se na formulação e nas precauções adotadas contra qualquer espécie de “reducionismo”, ou seja, contra qualquer destruição da forma com o propósito de *reconduzir o discurso à sua expressão mais simples* e, portanto, às determinações sociais de sua produção. Tomemos como prova a forma assumida pela interrogação sobre Heidegger na obra de Habermas:

Desde 1945 e de vários pontos, questionou-se o fascismo de Heidegger. Foi essencialmente o Discurso da Reitoria, de 1933, no qual Heidegger celebrou a “reviravolta da existência da Alemanha”, que constituiu o centro desse debate. Se a crítica se limitar a isso, permanece esquemática. Pelo contrário, é muito mais interessante saber como o autor de *O Ser e o Tempo* (sendo esse livro o acontecimento filosófico mais importante desde a *Fenomenologia* de Hegel), *de que maneira um pensador de tal envergadura pôde se rebaixar ao modo de pensamento tão evidentemente primário* tal como se revela diante de um olhar lúcido o *pathos destituído de estilo* desse apelo à auto-afirmação da universidade alemã³⁵.

Logo, constata-se que não basta estar alerta contra o que possa haver de “altivo” na “postura de linguagem do Martin Heidegger escritor”³⁶ para romper com a preocupação em relação à “elevação” do discurso, esse senso da dignidade filosófica que o filósofo manifesta fundamentalmente em sua relação com a linguagem.

34. E. Spranger, “Mein Konflikt mit der nationalsozialistischen Regierung 1933”, *Universitas Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 10, 1955, pp. 457-473, citado por F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, The German Academic Community, 1890-1933, Cambridge, Harvard University Press, 1969, p. 439.

35. J. Habermas, “Penser avec Heidegger contre Heidegger”, em *Profils Philosophiques et Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 90 (grifo meu).

36. *Idem*, p. 100.

A “elevação” estilística não é uma propriedade acessória do discurso filosófico. Ela é exatamente aquilo através do que se anuncia que tal discurso constitui um discurso *autorizado*, investido, por força de sua conformidade, da autoridade de um corpo especialmente incumbido de assegurar uma espécie de magistério teórico (predominantemente lógico ou moral, segundo os autores e as épocas). Ela é também o que faz com que certas coisas não sejam ditas, seja porque não têm lugar no discurso em forma, seja porque não encontram os porta-vozes capazes de lhes dar a forma adequada, ao passo que outras coisas (em princípio indizíveis e inaudíveis) acabam sendo ditas e ouvidas. Os estilos são hierarquizados e hierarquizantes, tanto na linguagem comum como no discurso erudito, sendo conveniente uma linguagem de “alto vô” para um “pensador” de “alto nível”. Eis a razão pela qual o “*pathos* sem estilo” dos discursos de 1933 é tão inconveniente aos olhos de todos os que possuem o senso da dignidade filosófica, ou seja, o senso de sua dignidade enquanto filósofos, aliás os mesmos que saúdam como um evento filosófico o *pathos* filosoficamente estilizado de *Sein und Zeit*.

É pela “elevação” estilística que são sinalizados tanto a categoria do discurso na hierarquia dos discursos quanto o respeito que lhe é devido. Não se pode tratar uma frase como “a verdadeira crise da habitação reside no fato de os mortais estarem sempre em busca do ser da habitação, sendo preciso, de início, que eles aprendam a habitar”³⁷ da mesma maneira como se trataria uma afirmação da linguagem comum do tipo “a crise da moradia está se agravando”, ou mesmo uma proposição da linguagem científica tal como “Em Berlim, na Hausvogteiplatz, um bairro comercial, o valor do metro quadrado de terreno, que era de 115 marcos em 1865, se elevou a 344 marcos em 1880 e a 990 marcos em 1895”³⁸. Enquanto discurso *em forma*, o discurso filosófico impõe as normas de sua própria percepção³⁹. A formulação capaz de manter o profano a uma distância respeitosa protege o texto contra a “trivialização” (como diz Heidegger), destinando-o a uma *leitura*

37. M. Heidegger, *Essais et Conférences*, p. 193.

38. M. Halbwachs, *Classes Sociales et Morphologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 178. É evidente que tal frase está excluída de antemão de *qualquer* discurso filosófico que *se preze*: o sentido da distinção entre o “teórico” e o “empírico” é efetivamente uma dimensão fundamental do sentido da distinção filosófica.

39. Tanto para resgatar esta filosofia implícita da leitura filosófica como para fazer o mesmo com a filosofia em relação à história da filosofia que a acompanha, seria preciso inventariar sistematicamente todos os textos (frequentes em Heidegger e em seus comentadores) nos quais se afirmam a expectativa de um tratamento puro e puramente formal, a exigência de uma leitura interna, circunscrita ao espaço das palavras, ou, o que dá no mesmo, a irredutibilidade da obra “auto-engendada” a qualquer determinação histórica, deixando-se de lado, é claro, as determinações internas à história autônoma da filosofia ou, a rigor, à história das ciências matemáticas ou físicas.

interna, no duplo sentido de leitura amarrada nos limites do próprio texto e ao mesmo tempo reservada ao círculo fechado dos profissionais da leitura: basta interrogar seus usos sociais para se dar conta de que o texto filosófico se define como algo que somente pode ser lido (de fato) por “filósofos”, ou seja, por leitores previamente convertidos e prontos a reconhecer (no duplo sentido) o discurso filosófico como tal e a dizê-lo como ele pretende que seja lido, isto é, “filosoficamente”, segundo uma intenção pura e estritamente filosófica que exclui qualquer referência a outra coisa afora o próprio discurso que nem possui exterior por constituir seu próprio fundamento.

Fundando a crença no valor de um discurso ideológico, o círculo institucionalizado do desconhecimento coletivo apenas se instaura quando a estrutura do campo de produção e circulação desse discurso faz com que a *denegação* aí operada – ou seja, dizendo o que diz sob uma forma tendente a mostrar que não o diz – encontre intérpretes capazes de *re-desconhecer* o conteúdo denegado. Em outros termos, quando o que é negado pela forma é re-desconhecido, isto é, conhecido e reconhecido sob esta forma e apenas sob esta forma na qual se realiza ao ser negado. Em suma, um discurso de denegação requer uma leitura formal (ou formalista) que reconhece e reproduz a denegação inicial, ao invés de negá-la para descobrir o que ela nega. A violência simbólica contida em todo discurso ideológico, enquanto desconhecimento que requer o re-desconhecimento, acaba se exercendo quando consegue fazer com que seus destinatários tratem tal discurso como ele quer ser tratado, vale dizer, com todo o respeito que merece enquanto forma por suas formas. Uma dada produção ideológica é tanto mais bem-sucedida quanto mais for capaz de *desqualificar* qualquer um que tente *reduzi-la* à sua verdade objetiva. É próprio da ideologia dominante dispor das condições para arrasar a ciência da ideologia tachando-a de ideológica. E a enunciação da verdade oculta do discurso escandaliza porque diz “a última coisa a ser dita”.

As estratégias simbólicas mais refinadas jamais poderiam produzir completamente as condições de seu próprio êxito, estando portanto destinadas ao fracasso caso não pudessem contar com a cumplicidade de todo um corpo de defensores da ortodoxia que orchestra e amplifica a condenação inicial das leituras redutoras⁴⁰.

40. Não é o sociólogo que importa a linguagem da ortodoxia: “The addressee of the ‘Letter on Humanism’ combines a profound insight into Heidegger with an extraordinary gift of language, both together making him beyond any question one of the *most authoritative interpreters* of Heidegger in France” (W. J. Richardson, S. J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Haia, M. Nijhoff, 1963, p. 684, a respeito de um artigo de J. Beaufret); ou ainda: “This sympathetic study (de Albert Dondeyne) orchestrates the theme that the ontological difference is the single point of reference in Heidegger’s

Basta a Heidegger afirmar que “a filosofia é essencialmente destituída de atualidade porque faz parte dessas coisas raras cujo destino é nunca poder encontrar uma ressonância imediata em sua própria atualidade, e jamais poder ter o direito de lograr tal repercussão”⁴¹, ou ainda que “faz parte da essência dos filósofos autênticos serem necessariamente desconhecidos por seus contemporâneos”⁴², sendo ambas variações sobre o tema do “filósofo maldito” particularmente pitorescas em sua boca, para que todos os comentadores retomem a toada⁴³:

“É o destino de todo pensamento filosófico, tão logo ultrapassa um certo grau de hermetismo e de rigor, ser mal compreendido pelos contemporâneos por ele postos à prova. Classificar como apóstolo do patético, promotor do niilismo, adversário da lógica e da ciência, um filósofo cuja única e constante preocupação foi o problema da verdade, constitui um dos mais estranhos travestimentos que se pode imputar à leviandade de uma época”⁴⁴.

“Seu pensamento se apresenta como algo estranho a nosso tempo e a tudo o que nele existe de atualidade”⁴⁵.

Por isso mesmo a *Carta sobre o Humanismo*, a mais marcante e a mais freqüentemente citada dentre todas as intervenções diretas com o propósito de manipular estrategicamente a relação entre o sistema patente e o sistema latente e, a partir daí, a imagem pública da obra, acabou funcionando como uma espécie de carta pastoral, matriz infinita de comentários que propicia aos meros vigários do Ser reproduzir por sua própria conta o distanciamento inscrito em cada uma das precauções magistras, e ainda se colocar entre os iniciados e os profanos, que vem a ser o lado correto da ruptura entre o sagrado e o profano. À medida que a onda se propaga, em círculos cada vez mais largos, auto-interpretações, comentários inspirados, teses eruditas, obras de iniciação e, finalmente, manuais, à medida que se desce na hierarquia dos intérpretes e que declina a altivez das frases ou das paráfrases, o discurso esotérico tende a retornar à sua verdade. Contudo, a exemplo do que se passa com as filosofias emanatistas, a difusão se faz acompanhar de uma perda de valor, quicá de substância, e o discurso “trivializado” e “vulgari-

entire effort. Not every Heideggerian of strict observance will be happy, perhaps, with the author's formulae concerning Heidegger's relation to 'la grande tradition de la philosophia perennis'” (*ibid.*).

41. M. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, p. 15.

42. M. Heidegger, *Nietzsche*, I, p. 213. A obra, diz Heidegger em algum lugar, “escapa à biografia” que apenas pode “dar um nome a alguma coisa que não pertence a ninguém”.

43. Quando se sabe com que obstinação Heidegger recusa e refuta quaisquer leituras externas ou redutoras de sua obra (cartas a Jean Wahl, a Jean Beaufret, a um estudante, a Richardson, entrevista com um filósofo japonês etc.), cumpre ressaltar o fato de que ele próprio não hesita em empregar contra seus concorrentes (Sartre especialmente) argumentos de um sociologismo “grosseiro”, restituindo, por exemplo, ao tema da “ditadura da publicidade” (*Lettre sur l'Humanisme*, pp. 35 e 39, p. 31 na edição brasileira) o sentido propriamente *social* (se não sociológico) que esse tema sem dúvida possuía em *Sein und Zeit*. Consulte-se, por exemplo, uma passagem em que Heidegger se esforça precisamente em estabelecer que a “analítica existencial” do “Se” (impessoal) “não tem de modo algum como objeto fazer apenas, ou sequer de raspão, uma contribuição à sociologia” (p. 41). Esta reutilização de Heidegger I por Heidegger II comprova (do mesmo modo como o “apenas” da frase citada acima) que nada acaba sendo renegado quando tudo é denegado outra vez.

44. J. Beaufret, *Introduction aux Philosophies de l'Existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 111-112.

45. O. Pöggeler, *La Pensée de M. Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, p. 18.

zado” exhibe a marca de sua degradação, contribuindo assim para realçar ainda mais o valor do discurso original ou originário.

Tirante o humor, rechaçado pela pompa e pela complacência universitária, as relações entre a obra do grande intérprete e as interpretações ou sobre-interpretações por ela *suscitadas* (ou entre as auto-interpretações destinadas a corrigir e a prevenir as interpretações infelizes ou maldosas e a legitimar as interpretações respeitadas) são inteiramente semelhantes às vigentes, desde Duchamp, entre o artista plástico e o corpo de intérpretes. Em ambos os casos, a produção faz intervir a antecipação da interpretação, zombando dos intérpretes, valendo-se da interpretação e da sobre-interpretação, quer para incorporá-las em nome da inesgotabilidade essencial da obra, quer para rejeitá-las por uma espécie de desafio artístico à interpretação, aliás outra maneira de afirmar a transcendência do artista e de seu poder criador, ou mesmo de seu poder de crítica e de autocritica. A filosofia de Heidegger constitui, sem dúvida, o primeiro e mais bem realizado dos *ready made* filosóficos, obras *feitas para serem interpretadas e feitas pela interpretação*, ou melhor, pela dialética viciosa – antítese absoluta da dialética da ciência – do intérprete que procede forçosamente *pelo exagero* e do produtor que, por seus desmentidos, retoques, correções, instaura entre a obra e todas as interpretações uma diferença equivalente à do Ser face à mera elucidação dos entes⁴⁶.

A analogia é menos artificial do que parece à primeira vista: ao estabelecer que o sentido da “diferença ontológica” que separa seu pensamento de todo pensamento anterior⁴⁷ é também o que separa as interpretações “vulgares”, infra-ontológicas e ingenuamente “antropológicas” (como a de Sartre) das interpretações autênticas, Heidegger coloca sua obra fora de alcance. E mais, ele condena de antemão toda leitura aferrada, intencionalmente ou não, ao sentido “vulgar”, tendente a reduzir, por exemplo, a análise da existência “inautêntica” a uma descrição “sociológica”, como fizeram certos intérpretes bem intencionados mas pouco inspirados, ou como faz o sociólogo, embora com uma intenção completamente diferente. O fato de colocar na própria obra a distinção entre duas leituras da obra equivale a obter do leitor conformado que, perante os malabarismos mais desconcertantes ou das platitudes mais gritantes, acabe aplicando contra si mesmo as precauções magistras, compreendendo

46. Deste ponto de vista, pode-se relacionar uma entrevista recente de Marcel Duchamp (publicada em *VH 101*, n. 3, out. de 1970, pp. 55-61) e a *Lettre sur l'Humanisme* com seus inúmeros desmentidos ou salvaguardas, seus jogos marotos com o intérprete etc.

47. A objeção de que tal “pretensão” é ela mesma desmentida na *Lettre* (p. 95) não impede que ela venha se afirmar novamente um pouco mais adiante (p. 111).

além da conta, mas duvidando da autenticidade de sua compreensão e impedindo-se de julgar um autor que de uma vez por todas instaurou a si mesmo como juiz de toda e qualquer compreensão. A exemplo do padre que, como observa Weber, dispõe dos meios para fazer recair sobre os leigos a responsabilidade pelo fracasso do empreendimento cultural, a grande profecia sacerdotal garante assim a cumplicidade dos intérpretes, que não têm outra escolha senão pesquisar e reconhecer a necessidade da obra, inclusive em meio aos imprevistos, deslizos e lapsos, ou então, de se verem confinados às trevas do “erro”, ou melhor, do “errático” .

Eis um exemplo notável de descalabro interpretativo que procura mobilizar todos os recursos acumulados pela internacional de intérpretes para escapar do simplismo desde logo denunciado por um magistral jogo de palavras:

“In English this term (errance) is an artefact with the following warrant: The primary sense of the Latin *errare* is ‘to wander’, the secondary sense ‘to go astray’ or ‘to err’, in the sense of ‘to wander from the right path’. This double sense is retained in the French *errer*. In English, the two senses are retained in the adjectival form, ‘errant’: the first sense (‘to wander’) being used to describe persons who wander about searching for adventure (vg. ‘knights errant’); the second sense signifying ‘deviating from the true or correct’, ‘erring’. The noun form, ‘errance’, is not justified by normal English usage, but we introduce it ourselves (following the example of the French translators, pp. 96 ff.), intending to suggest both nuances of ‘wandering about’ and of ‘going astray’ (‘erring’), the former the fundament of the latter. This seems to be faithful to the author’s intentions and *to avoid as much as possible the simplest interpretations* that would spontaneously arise by translating as ‘error’” (W. J. Richardson, *op. cit.*, p. 224, n. 29, grifo meu; *ver* também p. 410, sobre a distinção entre *poesy* e *poetry*).

Enquanto cauções, autoridades, garantias, os textos constituem naturalmente o móvel de estratégias que só logram ser eficazes neste domínio quando se manifestam dissimuladas – esta é precisamente a função da crença – aos olhos de seus próprios autores; a participação no capital simbólico que lhes é agregado tem como contrapartida o respeito às conveniências que definem em cada caso o estilo da relação que se estabelece entre a obra e o intérprete, segundo a distância objetiva entre os mesmos. Em cada caso singular, seria preciso analisar mais detidamente quais os interesses específicos do intérprete, descobridor, porta-voz titular, comentador inspirado ou simples repetidor, conforme a posição relativa que a obra interpretada e o intérprete ocupam no momento considerado em suas respectivas hierarquias, determinando em que e de que maneira tal posição orienta a interpretação. Assim, seria sem dúvida muito difícil compreender uma posição aparentemente tão paradoxal quanto a dos heideggerianos-marxistas franceses (cujos

ancestrais são Marcuse⁴⁸ e Hobert⁴⁹) sem levar em conta o fato de que o empreendimento heideggeriano de irrestrita isenção alfandegária vinha ao encontro das expectativas de alguns dos marxistas mais empenhados em conquistarem isenções idênticas, procurando associar a mais prestigiosa das filosofias do momento à *plebéia philosophia* por excelência, então muito suspeita de “trivialidade”⁵⁰. Dentre todas as manobras contidas na *Carta sobre o Humanismo*⁵¹, nenhuma delas poderia tocar os marxistas “refinados” tão eficazmente quanto a estratégia de segundo grau que consiste em reinterpretar fazendo referência a um novo contexto político – impondo ademais a linguagem do “diálogo frutuoso com o marxismo” –, como bem o demonstra a estratégia tipicamente heideggeriana de (falsa) *superação pela radicalização* que o primeiro Heidegger utilizava contra o conceito marxista de *alienação* (*Entfremdung*): “A ontologia fundamental” que funda a “experiência da alienação” tal como a descreve Marx (isto é, de maneira ainda muito “antropológica”) na alienação fundamental do homem, por mais radical que seja, redundando no esquecimento da verdade do Ser, representa ou não o *nec plus ultra* do radicalismo?⁵².

Basta reler a transcrição de uma discussão entre Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet e Kostas Axelos⁵³ para se ficar convencido de que essa combinação filosófica tão inesperada deve muito pouco a razões estritamente “internas”: “Fiquei *encantado* e como que tomado por uma visão – essa palavra não é muito exata – tanto mais cativante porque *contrastava com a trivialidade* da maioria dos textos filosóficos surgidos nos últimos anos” (H. Lefebvre); “*Não há antagonismo* entre a visão cósmico-histórica de Heidegger e a concepção histórico-prática de Marx” (H. Lefebvre); “O lastro comum existente entre Marx e Heidegger, o que os une para mim, é a nossa própria época, a da civilização industrial altamente avançada e da mundialização da técnica [...] Em suma, os dois pensadores têm em comum pelo menos o mesmo

48. H. Marcuse, “Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus”, em *Philosophische Hefte*, I, 1928, pp. 45-68.

49. C. Hobert, *Das Dasein im Menschen*, Zeulenroda, Sporn, 1937.

50. É a mesma lógica que está na raiz, mais recentemente, de “combinações”, aparentemente mais bem fundamentadas, entre o marxismo e o estruturalismo ou o freudismo, ao passo que Freud (interpretado por Lacan) fornecia uma nova caução aos jogos de palavras conceituais à moda de Heidegger.

51. Ver M. Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 61, 67, 73, o desmentido da leitura “existencialista” de *Sein und Zeit*; p. 81, o desmentido da interpretação dos conceitos de *Sein und Zeit* como “secularização” de conceitos religiosos; p. 83, o desmentido da leitura “antropológica” ou “moral” da oposição entre o autêntico e o inautêntico; pp. 97-98, o desmentido, um tanto apimentado, do “nacionalismo” das análises da “pátria” (*Heimat*) etc.

52. Ver M. Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 101-103.

53. K. Axelos, *Arguments d'une Recherche*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 93 e ss.; ver também K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger* (Introdução a um Pensamento Futuro sobre Marx e Heidegger), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966.

objeto [...] Isto os distingue dos sociólogos, por exemplo, os quais só analisam manifestações particulares, aqui ou ali⁵⁴” (F. Châtelet); “Marx e Heidegger *dão ambos* provas de radicalidade ao colocar o mundo em questão, imbuídos de uma mesma *crítica radical* do passado e de uma preocupação comum com a preparação do futuro do planeta” (K. Axelos); “Heidegger se propõe essencialmente nos ajudar a entender o que diz Marx” (J. Beaufret); “A impossibilidade de ser nazista se funde à conversão de *Sein und Zeit* em *Zeit und Sein*. Se *Sein und Zeit* não preservou Heidegger do nazismo, foi *Zeit und Sein*, que não é apenas um livro, mas a soma de suas meditações desde 1930 e de suas publicações a partir de 1946, que o afastou disso em definitivo” (J. Beaufret); “Heidegger é um *verdadeiro materialista*” (H. Lefebvre); “Heidegger, com um estilo bem diferente, continua a obra de Marx” (F. Châtelet).

Apenas os interesses específicos dos intérpretes e a lógica própria do campo (tendente a encaminhar os leitores mais propensos e mais aptos à oblação hermeneutica para as obras mais prestigiosas) não bastam para explicar como a filosofia heideggeriana pôde ser reconhecida, num determinado momento, nos mais diferentes setores do campo filosófico, como a realização mais *requintada* da intenção filosófica. Tal destino social pôde se concretizar com base numa afinidade prévia de disposições que remete, por sua vez, à lógica do recrutamento e da formação do corpo de professores de filosofia, bem como à posição do campo filosófico na estrutura dos campos universitário, intelectual etc. O aristocratismo pequeno-burguês desta “elite” do corpo professoral não podia deixar de entrar em sintonia com esse produto exemplar de uma disposição homóloga; essa “elite” estava nucleada em torno dos professores de filosofia, freqüentemente oriundos das camadas inferiores da pequena burguesia, tendo ascendido, por força de suas proezas escolares, ao ápice da hierarquia das disciplinas literárias, no “quarto da bagunça” do sistema escolar, alheado do mundo e de qualquer poder sobre ele.

Quaisquer dos efeitos aparentemente mais específicos da linguagem heideggeriana – o efeito de pensamento radical e o efeito de pensamento planetário, o efeito de desbanalização das fontes e o efeito de “pensamento fundador” e, de modo geral, todos os efeitos constitutivos da *retórica mole da homilia*, variação sobre as palavras de um texto sagrado que funciona como matriz de um comentário infinito e insistente, orientado pela vontade de esgotar um tema por definição inesgotável – se prestam a representar o limite exemplar, e portanto a legitimação absoluta, dos lances e tiques profissionais cuja utilização propicia aos “profetas da cátedra” (*Kathederspropheten*), como dizia Weber, re-produzir cotidianamente a ilusão da

54. Vemos aqui em ação (ou seja, em sua verdade prática) o esquema da “diferença ontológica” entre o Ser e os entes: Será que por acaso ele surge naturalmente quando se trata de marcar as distâncias e restabelecer as hierarquias entre a filosofia e as ciências sociais em particular?

extracotidianidade. Todos os efeitos do profetismo sacerdotal conseguem se efetivar plenamente porque estão lastreados pela cumplicidade profunda que envolve o autor e seus intérpretes na aceitação dos pressupostos implicados na definição sociológica da função de “pequeno profeta remunerado pelo Estado”, como diz ainda Weber: dentre tais pressupostos, nenhum deles serve melhor aos interesses de Heidegger do que a *absolutização do texto*, produzida por qualquer leitura letrada que se preze. Foi preciso uma transgressão tão extraordinária do imperativo acadêmico de neutralidade como o ingresso do filósofo no Partido Nazista para que se colocasse a questão – aliás imediatamente descartada como “indecente” – do “pensamento político” de Heidegger. Os professores de filosofia interiorizaram tão profundamente a definição que exclui da filosofia qualquer referência aberta à política que acabaram se esquecendo de que a filosofia de Heidegger é política de ponta a ponta: o que é novamente uma forma de neutralização.

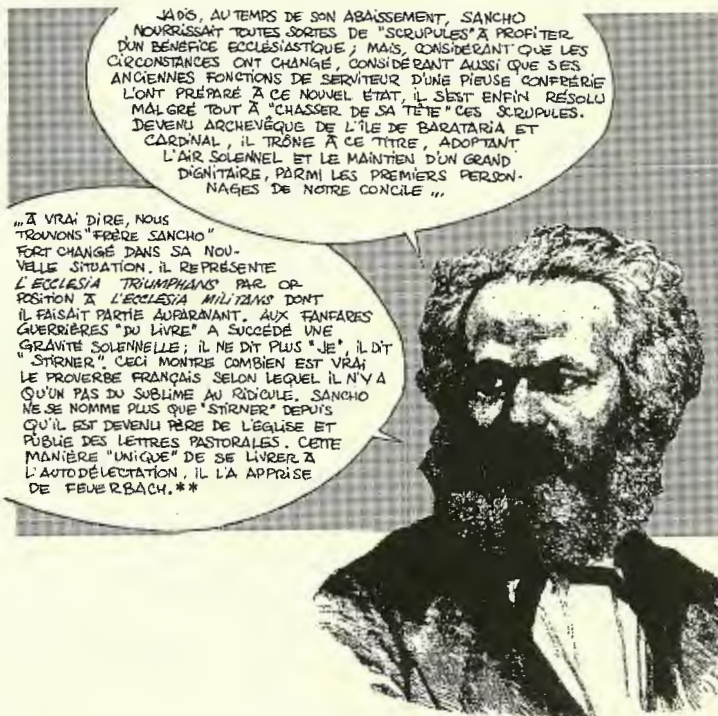
A compreensão nas formas permaneceria formal e vazia se não fosse com freqüência a máscara de uma compreensão mais profunda e ao mesmo tempo mais obscura que se constrói sobre a homologia mais ou menos perfeita das posições e sobre a afinidade dos *habitus*. Compreender é também compreender por meias-palavras e ler nas entrelinhas, efetuando em registro prático (vale dizer, freqüentemente, de maneira inconsciente) as associações e as substituições lingüísticas efetuadas inicialmente pelo produtor. Resolve-se assim na prática a contradição específica do discurso ideológico que, ao extrair sua eficácia de sua duplicidade, logra exprimir legitimamente o interesse de classe ou de fração de classe apenas sob uma forma que o dissimula ou que o trai. Estando implicada na homologia das posições e na orquestração mais ou menos perfeita dos *habitus*, o reconhecimento prático dos interesses dos quais o locutor é porta-voz, bem como da forma particular de censura que veda a expressão direta de tais interesses, dá acesso direto àquilo que o discurso *quer dizer*, a despeito de qualquer operação consciente de decodificação⁵⁵. Esta compreensão, aquém das palavras, nasce do encontro entre um interesse expressivo ainda

55. Tal compreensão míope aparece designada nesta declaração aparentemente contraditória de Karl Friedrich von Weizsäcker (citado por Habermas, *op. cit.*, p. 106): “Eu era um jovem estudante quando comecei a ler *O Ser e o Tempo*, que tinha sido publicado recentemente. Em sã consciência, posso afirmar hoje que eu não tinha, naquela época, estritamente falando, entendido nada. Mas não conseguia deixar de ter a impressão de que era ali, e apenas ali, que o pensamento apreendia os problemas que eu pressentia serem o pano de fundo da física teórica moderna, e até hoje devo lhe fazer tal justiça”.

inexprimido, ou até mesmo recalçado, e a sua expressão nas formas, isto é, já efetuado de acordo com as normas de um campo⁵⁶.

56. O próprio Sartre, a quem as profissões de fé elitistas de Heidegger teriam feito sorrir ou se indignar se elas se lhe tivessem sido apresentadas com a aparência do “pensamento de direita”, segundo testemunho de Simone de Beauvoir (que, curiosamente, se esqueceu de Heidegger), só pôde compreender como ele próprio compreendeu a expressão que a obra de Heidegger dava de sua própria experiência do mundo social, a que se exprimia ao longo das páginas de *A Náusea*, porque ela se apresentava a ele sob uma forma ajustada às conveniências e às convenções do campo filosófico.

O DISCURSO DE IMPORTÂNCIA
 ALGUMAS REFLEXÕES SOCIOLOGICAS SOBRE O TEXTO "ALGUMAS
 OBSERVAÇÕES CRÍTICAS A RESPEITO DE 'LER O CAPITAL'"*



* Étienne Balibar, "Sur la Dialectique Historique. Quelques Remarques Critiques à propos de 'Lire Le Capital'", em *La Pensée*, n. 170, ago. 1973, pp. 27-47. Tradução de Paula Montero.

** Este texto de Marx, como os seguintes, é extraído de *Ideologia Alemã*. Os desenhos e a paginação são de Jean-Claude Mézières.



“Quando se tem tarefas sagradas, diz Nietzsche, não se está de antemão consagrado por tal tarefa?” A dialética sacerdotal do consagrante sacralizado pelos atos de sacralização é pontuada pela combinação entre declarações de humildade (por exemplo, “não deixa de ter sua utilidade”, “sem nenhum privilégio”, “limitados mas importantes” etc.) e marcas de ênfase (por exemplo, a reiteração pomposa – “em relação às teses e às formulações”; “invocadas e utilizadas”; “tanto na França *como* no exterior”; “colocar *e* resolver”, ou então, a designação bombástica da empreitada: “no terreno do materialismo histórico”; “no trabalho coletivo”; “será preciso, em breve, consagrar a essa utilização uma análise histórica especial, ao mesmo tempo crítica e completa”; “como começamos a saber *erem* analisadas”; “este deslocamento

acarreta graves conseqüências”; “não é de modo algum por acaso que Althusser pôde antecipar-se nessa direção a partir de uma análise da prática de Lênin e dos textos que a refletem” etc.). O discurso encerra um discurso sobre o discurso cuja única função é significar a importância intelectual e política do discurso e daquele que o profere (por exemplo, “importante”; “problema fundamental”; “este ponto decisivo”; “mais fundamental e mais grave”; “muito mais profundo”; “este ponto tem uma importância política fundamental”; “por aí chegamos a algo muito mais profundo” etc.).

O Desvio do Capital

O *eu* sacerdotal deriva sua autoridade do profeta de origem; todavia, por maior que seja a modéstia (condição de participação no capital herdado de autoridade) que o impede de falar efetivamente na primeira pessoa, ele não pode esquecer

O DISCURSO DE IMPORTÂNCIA

DE nombreuses critiques ont été adressées aux thèses et aux formulations avancées dans *Lire le Capital*. Inversement, celles-ci ont été abondamment invoquées et utilisées parmi ceux qui, en France et à l'Étranger, tentent de poser et de résoudre les problèmes théoriques des sciences dites sociales sur le terrain du matérialisme historique. Il devient possible, dans ces conditions, de prendre un peu de recul par rapport à ce qui n'était explicitement qu'une première tentative d'élaboration, nécessairement destinée à une série de rectifications dans le travail collectif. Je crois de plus que ce n'est pas inutile.

Je voudrais ici, pour ma part, et sans privilège aucun, contribuer à cette rectification sur quelques points qui concernent mon propre essai « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique »¹. L'occasion m'en a été fournie notamment par les questions détaillées d'un groupe de jeunes philosophes anglais, que je veux remercier de leur lecture sans concession :

Je considérerai tout à tour :

— certaines formulations concernant le « fétichisme de la marchandise », dont j'avais alors pris argument pour tenter d'élaborer la catégorie matérialiste de « détermination en dernière instance » dans l'histoire des formations sociales.

La notion de « détermination en dernière instance elle-même » elle-même (p. 27)

Mais par là nous touchons à quelque chose de beaucoup plus profond, qui peut nous éclairer sur la racine, dans l'histoire même du marxisme, des difficultés précédentes, voire de certaines confusions.

(p. 38) *

SANCHO JOUE ICI LE RÉVOUEMENT ET PRÉTEND SACRIFIER SON TEMPS PRÉCIEUX AU "PROFIT" DU PUBLIC, BIEN QU'EN TOUTE OCCASION IL NOUS ASSURE N'AVOIR EN VUE QUE SON PROPRE INTÉRÊT ET QU'IL NE CHERCHE ICI QU'À METTRE À L'ABRI DES COUPS SON AMI PATRIECCLESIASTIQUE.

FORT DE CETTE CROYANCE, SAINT-BÉLINO SE FAIT DÉLIVRER (CAHIER N DE LA REVUE TRIMESTRIELLE DE WIGAND, P. 327) PAR UN DE SES DISCIPLES UN CERTIFICAT ATTESTANT QUE SES PHRASES CROUSÉES SUR LA PERSONNALITÉ, PROCLAMÉES ANTERIEUREMENT DANS LE CAHIER III, SONT DES PENSÉES QUI RÉVOUEMENT LE MONDE.



* Os trechos assinalados nas transcrições do texto de Étienne Balibar exemplificam os procedimentos estilísticos aqui analisados, fazendo-se acompanhar pelos comentários de Marx, às vezes num tom um tanto polêmico.

En examinant ces points limités, mais importants, j'ai en vue un triple objectif : insister à nouveau sur la rigueur scientifique des concepts généraux qui sont investis dans les analyses concrets de Marx : parce à toute déviation formaliste dans la mise en œuvre de ces concepts ; et en particulier à toute déviation de substituer les concepts généraux à leur développement dans l'analyse concrète effective. Les orientations sont plus que jamais importantes, à raison même du travail de ces dernières années.

p. 281

Cette « argumentation » ne peut manquer de créer des difficultés. Pour y voir clair, il faut distinguer soigneusement trois aspects du problème :

— ce que Marx pensait à propos de ces deux thèmes du « fétichisme » et de la « détermination en dernière instance » ;

— ce que j'essayais de faire dans ce passage de LLC ;

— enfin ce que nous devons penser de ces thèmes, ou des questions qu'ils indiquent, dans l'état actuel de la problématique du matérialisme historique.

p. 281

L'ÉTENDU SON PROPRE
TERREIN. IL S'AVANCE
PLUS ARS ET FOIS.
MÂS EN SON THÉOLOGEM,
IL ENSEMBLE CE BUT
FACILE SONS UNE
PRÉTENDRE "CABACERIQUE"
DE FEUENSACH.



que possui algum mérito por restaurar o capital em sua integridade através da desbanalização, revolução da leitura que define a revolução letrada (“esclarecer acerca da raiz”). Sob outro ângulo, ele também sabe estar fadado à “tentação” do “desvio”, embora protegido pelo próprio respeito aos textos que lhe inspira interrogações dilacerantes (“aliás, *enquanto* teoria, a explicação de Marx é verdadeiramente *materialista*? Seria ela compatível, sem suscitar graves contradições [...] com a problemática do materialismo histórico?”).

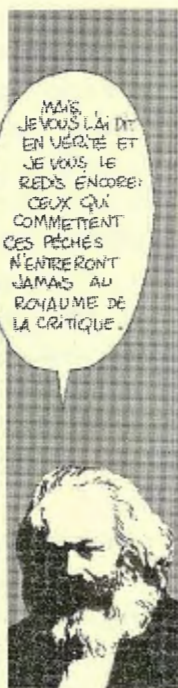
O sacerdócio comum cita e recita; o grande sacerdócio suscita e ressuscita. Pode acontecer que leve a audácia até o ponto de expor as discordâncias ou mesmo as contradições (é o caso de Abelardo) encontradas nas fontes da revelação (“Esta problemática constitui, em última análise, uma variante determinada de uma problemática filosófica pré-marxista [...] instável e contraditória”; “esta forma desempenhou um papel necessário no processo de constituição do materialismo histórico, embora permaneça ideológica, no sentido preciso da ideologia que ela critica: ideologia burguesa. Em princípio, esta situação não tem nada de espantosa nem de escandalosa”). Desse modo, o sacerdócio se instaura como guardião da

autenticidade da mensagem, a única capaz de proteger contra a “recaída” nos erros “pré-marxistas” todos aqueles que, “mesmo marxistas” (“Quantos economistas, mesmo marxistas, o isolam assim!”) acreditam poder contar apenas com suas próprias forças (“É preciso tomar cuidado aqui para não retroceder aquém do que era justo, aquém do que era efetivamente em Marx uma revolução teórica”).

A estratégia da desbanalização, absolutamente banal em filosofia, assume aqui uma forma original: não se trata apenas de compreender Marx melhor do que o próprio Marx, de superar Marx (o jovem) em nome de Marx (o velho), de corrigir o Marx “pré-marxista” que sobrevive em Marx em nome do Marx realmente marxista, ao produzir uma “leitura” mais marxista do que Marx (“Marx ainda não rompeu totalmente com a ideologia”; “mesmo em *O Capital*, não há ruptura objetiva e definitiva com esta ideologia”), juntando-se assim os lucros derivados da identificação com o profeta de origem (ou seja, a autoridade intelectual e política associada ao fato de pertencer) aos lucros provenientes da distinção.

O que está em jogo é “importante” de outra maneira: fazer a ciência de uma obra que é a ciência é o mesmo que fazer avançar por esse caminho a ciência do objeto cuja ciência é essa obra. Ao constituir a leitura teórica dos textos teóricos em prática científica (“Eu me valia, de uma maneira um tanto empírica, do fato de que, precisamente no capítulo de *O Capital* sobre “o fetichismo da mercadoria” etc.), a filosofia se livra, tanto por anexação como por anulação, da concorrência movida pelas “chamadas ciências sociais”, e os filósofos, guardiães e garantidores do depósito, são restaurados na função (que sempre reivindicaram) de juízes “em última instância” da prática científica (da qual se vêem por isso mesmo dispensados).

O jogo duplo que define o profetismo sacerdotal permite assim reunir os lucros, comumente exclusivos, proporcionados pelos dois princípios possíveis da autoridade intelectual: a *auctoritas* pessoal do *auctor* sempre à mercê do questionamento profético ou da condenação sacerdotal, e a autoridade institucional do mandatário, respaldado pela solidariedade de todo o grupo de que ele é ou de que se faz o plenipotenciário, vale dizer, no caso particular em questão, do conjunto dos marxistas de carteirinha os quais, constituídos como tais por conta de sua adesão à leitura ortodoxa, conferem a essa última seu poder social (Marx..., eu..., nós...). A luta pelo monopólio do comentário legítimo de *O Capital* (ver *Ler O Capital*) seria menos encarniçada se seu móvel efetivo não fosse, na realidade, o imenso capital simbólico que o marxismo representa, única teoria do mundo social eficaz tanto no campo político como no campo intelectual (do que se poderia chamar a síndrome de Lênin – ver *Lenin e a Filosofia* –, uma das formas assumidas pelo sonho do filósofo-rei entre os intelectuais). Esse desvio de capital é justamente



Seulement, en tant que théorie, l'explication de Marx est-elle vraiment matérialiste? Est-elle compatible, sans soulever de graves contradictions et créer de véritables obstacles théoriques, avec la problématique du matérialisme historique? Je ne le pense pas. Non seulement à cause de l'expérience quotidienne des retours à la philosophie humaniste, à la psycho-sociologie et à l'anthropologie qui...

p. 301

Si cette affirmation est juste, cela signifie tout simplement que, sur ce point particulier, mais décisif, Marx n'a pas encore totalement rompu avec l'idéologie qu'il combat. Situation que nous ne devons pas penser de façon éclectique, comme une juxtaposition de propositions « idéalistes » et d'autres « matérialistes ». Mais de façon rigoureuse, comme la contradiction, nécessairement instable et transitoire, de positions matérialistes et idéalistes dans une seule problématique, dont la forme théorique résulte de cette contradiction même, et de son « degré » de développement. Dans le travail de Marx sur ce point, il n'y a pas eu, même dans le Capital, de rupture objective et définitive avec cette idéologie (et donc avec l'idéalisme qu'elle contient, et qui en commande en dernière analyse les effets), mais seulement un changement de forme de cette idéologie, la découverte d'une forme de « critique » interne de l'idéalisme. Cette forme a joué un rôle nécessaire dans le processus de constitution du matérialisme historique, mais elle reste idéologique (au sens précis de l'idéologie qu'elle critique : idéologie bourgeoise). Dans le principe, cette situation n'a rien en elle-même d'étonnant ni de scandaleux. Et même, si l'on veut bien y réfléchir, elle manifeste à nos yeux le caractère dialectique, c'est-à-dire contradictoire, instable et interrompu du processus de consti...

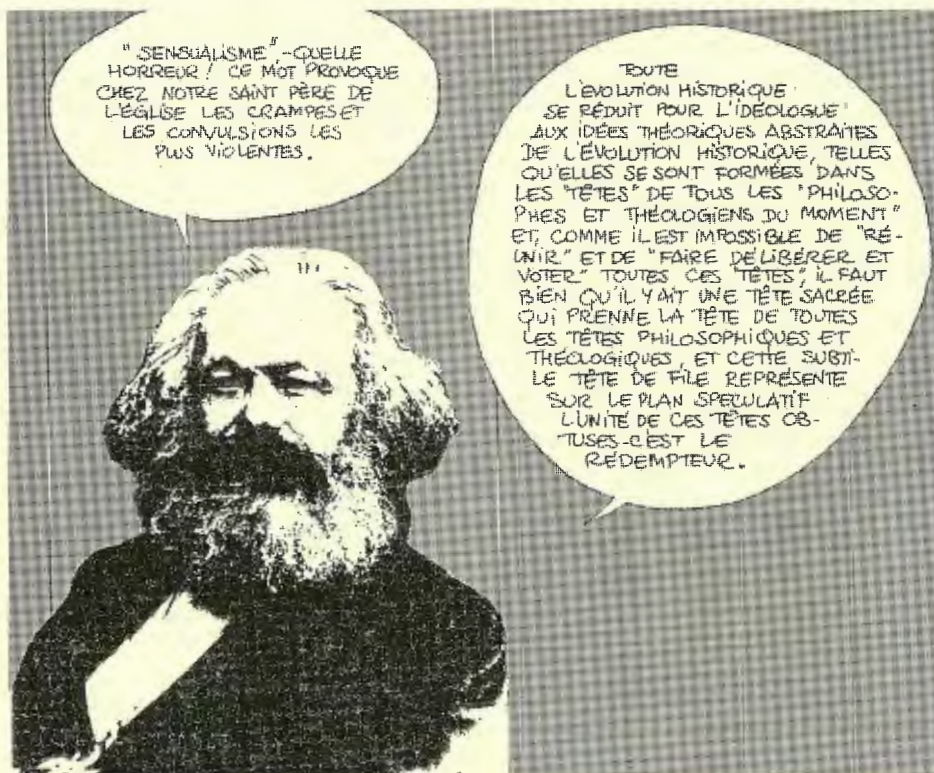
p. 301

Pourquoi peut-on affirmer que la « théorie du fétichisme » est, en tant que théorie, idéologique, et finit par produire un effet idéaliste? Parce qu'elle fait

o que permite transferir estratégias propriamente políticas para o terreno das lutas intelectuais, colocando assim em suspenso, em nome das exigências da “luta”, todas as regras orais ou escritas que regem um campo intelectual relativamente autônomo.

Os Pecados Teóricos

O sacerdócio teórico vive do erro teórico, que lhe cabe identificar, denunciar, exorcizar: a “tentação”, o “desvio” ou a “recaída” estão em todo lugar e até mesmo em seu próprio discurso (“Esta generalização ocasiona um grave mal-entendido”; “é verdade que teóricos marxistas, a começar pelo próprio Engels, se mostraram por vezes inclinados a”). A autoridade sacerdotal implica o direito à correção: ela persegue o erro até no discurso do profeta de origem (refiro-me às “interpolações” odiadas pelos filólogos), o qual convém ao menos corrigir e corrigir incessantemente, talvez purgá-lo e expurgá-lo, “de retificação em retificação”. O sacerdócio organiza catálogos de pecados (as palavras terminadas em *ismo*). Segundo uma lógica bastante análoga àquela que orienta os acólitos de Heidegger a estabelecer



uma "diferença" essencial entre a interpretação ortodoxa e a interpretação antropológico-existencialista, o sacerdócio reafirma a todo momento seu monopólio da leitura legítima ao instaurar uma "ruptura" absoluta, marcada entre outras coisas pelo desdobramento de noções clássicas ("Há, portanto, duas noções de periodização"), entre a leitura legítima e as leituras profanas (todos "os retornos à filosofia humanista, à psicossociologia e à antropologia"). Ele delimita o que é "verdadeiramente marxista", ou seja, o que é reconhecido como "marxista" pelos únicos dignos de serem reconhecidos como marxistas entre aqueles que se reconhecem "marxistas". Ele opera essa delimitação através de estratégias recorrentes no terreno da religião, como, por exemplo, os anátemas que substituem as análises ("historicismo", "formalismo", "empirismo", "pseudopositivista", "ideológico", "economicista", "ecclético", "empirista-linear", "empirista-formalista", "evolucionista", "relativista", "tipologista", "estruturalista"). E também faz chegar essa delimitação ao terreno da política, através do amálgama, que produz a contaminação e a mácula, e da insinuação ("as ciências ditas sociais", "pseudo-", ou "ideologia"), que engendra a suspeita, sem falar da estigmatização aberta, pela

Le texte d'Althusser sur « Contradiction et Surdétermination », quel que soit le caractère provisoire de certaines formulations, montre bien ceci : la « dialectique » de l'histoire n'est pas la pseudo-dialectique du développement (linéaire, malgré toutes les négations que l'on voudra, et téléologique, donc prédéterminé, malgré tous les « renversements matérialistes » que l'on voudra), c'est la dialectique réelle de la « lutte des classes », dont les structures matérielles sont irréductibles à la forme du développement linéaire, du progrès et de la téléologie. C'est donc la dialectique des éléments concrets de la lutte des classes réellement

(p. 34)

De ce texte d'Althusser (et du suivant, « Sur la dialectique matérialiste », qui le complète), à le lire attentivement on peut conclure une thèse tout à fait inata : il s'agit de dialectique historique réelle que le processus de transformation

(p. 34)

une histoire de luttes de classes. Ce point est décisif. J'ajoute que ce n'est nullement par hasard qu'Althusser avait pu s'avancer dans ce sens à partir d'une analyse de la pratique politique de Lénine et des textes qui la réfléchissent, car Lénine, non seulement est plus explicite que Marx sur ce point, mais opère même une véritable rectification, de plus en plus consciente avec le temps, de certaines formulations du matérialisme historique, une rectification à partir de laquelle nous devons à notre tour, inlassablement, reprendre, développer, et éventuellement rectifier tout l'ensemble de la théorie du matérialisme historique. Je reprendrai ce point dans un instant.

Revenons alors à mes formulations de Lire le Capital citées plus haut : il est clair que, dans leur tentative pour « généraliser » l'idée d'Althusser, elles en

(p. 34)

qui risquent de tomber, non sans contradictions, sous une inspiration typologiste ou structuraliste.

Non sans contradictions, car il faut bien entendu, et contrairement aux positions positivistes qu'implique le structuralisme, prendre cette idée (cette tentation) de « théorie générale » au sens fort : non pas comme un simple système de « modèles », mais comme une théorie fournissant de véritables explications de l'histoire réelle. Il faut donc entendre que, dans une telle perspective, la variation (la combinaison variée) du jeu des « éléments » puisse par elle-même expliquer des effets historiques.

Mais il y a plus fondamental, et plus grave : c'est que, dans une telle perspective, la dénomination même des « instances » dans la formation sociale ne

(p. 35)

Soit dit en passant, on peut se convaincre, en examinant les textes de près, que la tentation « économiste » de certaines formulations de Marx prises isolément, est directement liée à cette idée que Marx lui-même se faisait de l'objet du Capital, et qui, d'emblée, nous a posé tellement de problèmes, à cause de son caractère évidemment empiriste-formaliste : l'idée que le Capital étudie « le système capitaliste dans sa moyenne idéale ». Précisément l'idée que de nos jours tous les

(p. 41)

Ce rapprochement éclaire du même coup un fait épistémologique fondamental, qui est la solidarité et même l'interdépendance nécessaire des représentations évolutionnistes et des représentations relativistes (typologistes ou structuralistes) de l'histoire, apparemment opposées, mais symétriques, et les unes comme les autres non dialectiques. Il est clair que ces deux représentations surgissent l'une et l'autre du fait qu'on pose séparément deux problèmes qui, dans la théorie de Marx, s'unissent en un seul.

(p. 44)

rigoureusement impensable. Et chacun de ces problèmes, artificiellement isolé, donne lieu à des formulations idéologiques symétriques, soit relativistes, soit évolutionnistes. Par exemple, on dira que le mode de production capitaliste n'est pas un mode de production de la richesse matérielle « en soi » mais seulement « en plus

(p. 44)

impétueux » des forces productives, « l'abondance ». On reconstituera ainsi une téléologie, d'apparence « matérialiste », mais d'apparence seulement (et de fait, l'évolutionnisme, c'est bien la téléologie sous une apparence matérialiste).

(p. 44)

le mode de production capitaliste, et qui est dans le rapport que nous venons de définir. Bref, c'est le risque d'un retour aux présupposés idéologiques de l'économie politique et de l'historiographie bourgeoises. Il ne fait pas de doute que cette tentation a été induite dans mon travail par le souci d'éviter toute interprétation « historiciste » de la critique de Marx, et par conséquent, selon la métaphore de Lénine, de « tordre le bâton dans l'autre sens ». Mais le bâton ne peut être tordu sans discernement, ou si l'on veut, l'espace de sa torsion n'est pas un simple plan. Bien entendu cette recherche n'est pas de hasard, et je crois pouvoir affirmer que, sous cette forme ou d'autres analogues, elle est l'indice d'une difficulté réelle. Je vais y revenir.

(p. 36)

Si l'on se demande ce qui est responsable d'un glissement théorique sur ce point, on peut dire que c'est notamment le double sens dans lequel peut être pris ici le terme de « combinaison » (Verbindung), selon deux points de vue tout à fait différents.

(p. 36)

Ici aussi, c'est la distinction rigoureuse de l'objet réel et du concept, ou objet de connaissance, qu'il faut observer, pour rester sur le droit fil de la lame, sans verser ni « à gauche », dans l'empirisme, ni « à droite », dans le formalisme.

(p. 37)

Mais il est clair aussi que, dans cette démonstration, mon texte de LLC comporte une erreur ou plutôt une déviation. Cette déviation ne concerne nullement le fait de considérer le concept de « mode de production » comme un « concept fondamental du matérialisme historique », car il faut faire attention ici à ne pas revenir en deçà de ce qui était juste, en deçà de ce qui est bien chez Marx une révolution théorique dont dépend toute la construction du matérialisme historique : la définition du concept de mode de production, à propos du capitalisme, (mode de production matérielle dans la forme nécessaire de l'exploitation) et de ses tendances historiques. Mais la déviation réside dans l'usage qui en est fait, et qui, par un autre tour des choses peut reconduire finalement à l'économisme.

(p. 38)

n'y a pas d'extérieur du processus historique. Mao le rappelle, après Lénine, fixant ainsi une « loi » de la dialectique : « la cause fondamentale du développement des choses et des phénomènes n'est pas externe, mais interne » (De la Contradiction).

(p. 38)

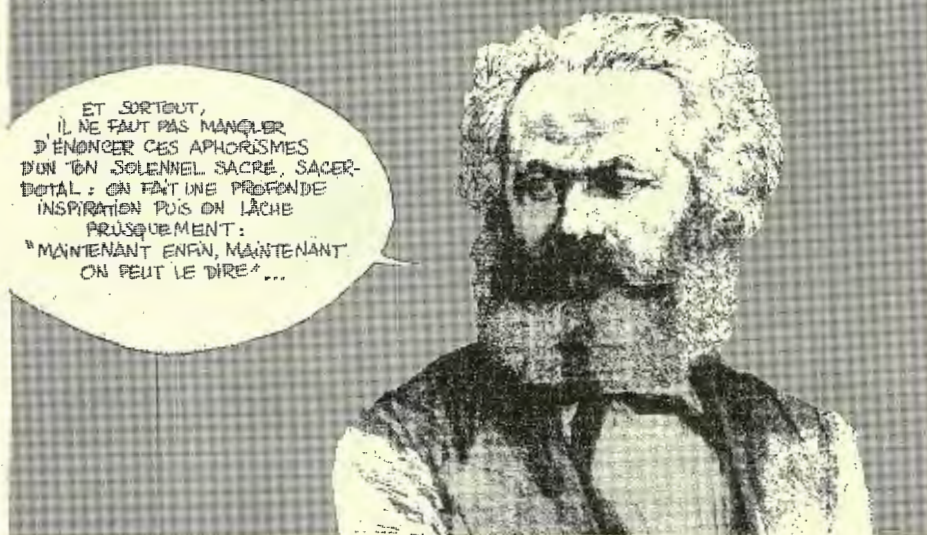
imposição de etiquetas classificatórias que, sob a aparência de subsumir conceitos e classes lógicas, atribuem “inimigos” políticos ou teóricos (“burguês”, “idealista”) à classe globalmente condenada.

O Tom da Evidência

O discurso magistral é professado no tom da evidência (“Não é de modo algum por acaso”, “é claro que”, “evidentemente”, “não há dúvida de que”, “não é por acaso” etc.). Um discurso capaz de acumular dois princípios de legitimação (a autoridade universitária e a autoridade política) pode ser duplamente magistral. A retórica do apodítico deve sua coloração particular e sem dúvida seus efeitos mais insidiosos à combinação dos signos da altitude teórica (“A tópica das instâncias do todo social complexo”) com as marcas da vontade deliberada de parecer simples e direto. (Entre os discípulos menores, esta retórica da alta vulgarização como simulação de se colocar ao alcance parece se inclinar para o efeito-escola, a normal-superior, por exemplo, que permite fazer do simplismo virtude.) Assim o “digamos que” mais professoral do que magistral se faz presente para viabilizar uma seqüência tão espantosamente disparatada como esta: “Digamos que é a filosofia persistente da substância, do argumento ontológico e do ‘princípio de inércia’”. Ao lado da frase de efeito, do uso maciço do ponto de exclamação e do grifo, a forma mais típica desta retórica do compacto peremptório e simplificador é a justaposição fulgurante, também notada por Marx: “Voltaire, Hegel etc.”. A dupla legitimidade (a do universitário de alto vôo e a do marxista autorizado) não parece excessiva neste caso para tornar aceitável uma aproximação tão arbitrária e todos os subentendidos entendidos que o *etc.* encerra. Esse acúmulo das legitimidades abre um campo quase indefinido às estratégias de jogo duplo inscritas no profetismo sacerdotal, permitindo, entre outras coisas, juntar as proteções aos lucros sem se expor aos custos e aos riscos normalmente correlatos. Mas o essencial consiste no fato de que a autoridade se afirma, por assim dizer, afirmando-se: o fato de arrogar-se os atributos comuns da autoridade, a começar pelos relativos ao estilo, como as elipses soberanas ou os imperativos cortantes, constitui uma das estratégias possíveis de usurpação do poder simbólico.

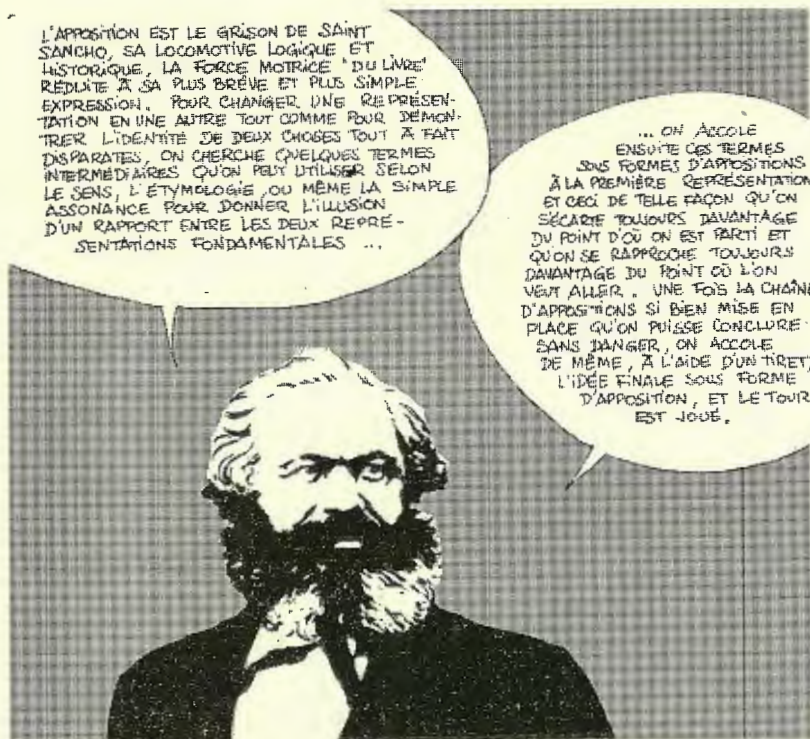
Autrement dit, il faut rompre, dans la pratique, avec l'illusion idéologique dont je parlais ci-dessus, et qui fait que l'existence d'une « tendance » historique apparaît en même temps comme la tendance de cette « tendance » à persister, donc à se réaliser, etc. Et pour cela, il faut comprendre que ce n'est pas le mode de production (et son développement) qui « reproduit » la formation sociale et « engendre » en quelque sorte son histoire, mais bien au contraire l'histoire de la formation sociale qui reproduit (ou non) le mode de production sur lequel elle repose, et explique son développement et ses transformations. L'histoire de la formation sociale, c'est-à-dire l'histoire des différentes luttes de classes qui s'y composent, et de leur « résultante » dans des conjonctures historiques successives, pour employer une formule fréquente chez Lénine. En cela peut-être serons-nous en mesure de contribuer effectivement au marxisme-léninisme, selon les exigences de notre temps et de ses contradictions : non pas au marxisme suivi du léninisme, mais, si j'ose dire, au marxisme dans le léninisme.

(p. 47)



A Desconfiança Ideológica

A justaposição é também o suporte das estratégias de contaminação que visam produzir a mácula por contato (por exemplo: “Estruturalismo = Hegel + Feuerbach”). Como no discurso mítico, não é preciso enunciar o que quer que seja sobre os dois termos postos em relação (neste caso, estruturalismo e Hegel ou Feuerbach; “tipologistas ou (?) estruturalistas”) nem a respeito da relação a partir da qual eles são aproximados. Sendo ao mesmo tempo poderosa e econômica, a contaminação é a arma por excelência da desconfiança ideológica. Devendo impor e impor-se, a linguagem de autoridade procede através de equações: isto é o



“equivalente daquilo”, “é tão-somente aquilo”, “igualá aquilo”, “expressa bem”. Essas fórmulas da forma, do tipo “os bororós são araras”, funcionam segundo a lógica da participação e, ao dizerem ao mesmo tempo o que é e o que é preciso dizer, fazer ou pensar sobre o tema em pauta, elas operam uma verdadeira transmutação ontológica da coisa nomeada.

A Teodicéia do Teólogo

“Estes Evangelhos”, dizia Nietzsche, “não se pode lê-los com excessiva prudência: eles apresentam suas dificuldades por detrás de cada palavra”. É a própria natureza do Livro com suas palavras (alemãs) de “duplo sentido”, suas “dificuldades reais”, suas “graves contradições” e seus “obstáculos teóricos”, que justifica o monopólio sacerdotal da interpretação, e até da sobreinterpretação (de que se beneficiavam até agora sobretudo Heidegger ou Freud), as únicas capazes de proteger os textos sagrados contra as leituras vulgares dos simples profanos. O

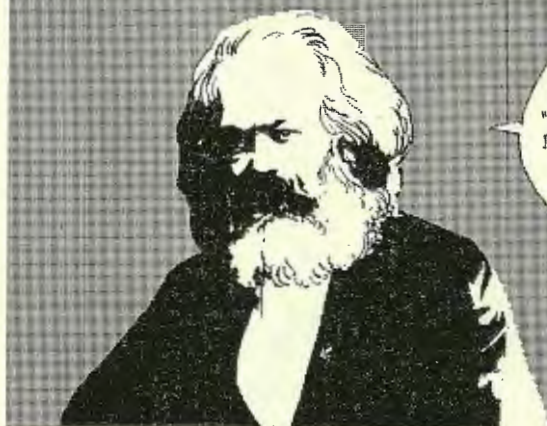
O DISCURSO DE IMPORTÂNCIA

C'est bien pourquoi, après avoir été énoncée par Marx dans une problématique hégélienne-feuerbachienne, cette théorie a pu être reprise et développée d'enthousiasme dans une problématique structuraliste ou plus généralement formaliste (comme chez Godolier, les rédacteurs des « Cahiers pour l'Analyse », etc.), où, cette fois, la conjoncture théorique ayant profondément changé, elle ne produit plus que des effets idéalistes. Car le « structuralisme » est le strict équivalent théorique de cette combinaison Hegel-Feuerbach (très précisément, comme l'indique Althusser, « Hegel dans Feuerbach »), élaborée par Marx à l'époque de la constitution du matérialisme historique (1844-1846). Dans cette combinaison philosophique, « hégélianisme » signifie bien procès, mais procès de manifestation d'un sujet, en l'occurrence un sujet aliéné — au sens de Feuerbach —, dans lequel le rapport « réel » de l'essence à l'attribut est « inversé ». C'est pourquoi finalement structuralisme égale humanisme : car la question de la place (structurale) équivaut à la question du sujet (humain), si le fait d'occuper une place dans le système des rapports sociaux institué par surcroît un point de vue, une pensée.

(p. 32)

... ou de transformation des rapports sociaux. Il y a donc deux notions de « périodisation », ou plutôt deux usages de la notion de « périodisation », l'un relevant de l'idéologie bourgeoise de l'histoire (Voltaire, Hegel, etc...), et l'autre marxiste et scientifique.

(p. 38)



ARCHEVÊQUE,
SANCHO PREND EN MAIN
DU MÊME COUP LA POLICE
SPIRITUELLE ET DÉCERNE UN
BLÂME À HESS POUR CONFUSIONS
"ILLEGALES", D'AUTANT PLUS IMPAR-
DONNABLES QUE NOTRE PÈRE DE
L'ÉGLISE NE CESSE DE SE DONNER
LE PLUS GRAND MAL POUR ÉTABLIR
CE QU'EST L'IDENTITÉ.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
BIBLIOTECA CENTRAL



SES BOTTES
DE SEPT LIEUES
L'EMPORTENT AU GALOP
VERS LA PHILOSOPHIE ALLEMAN-
DE MODERNE (...) QUATRE MOTS
SUFFISENT À COMBLER L'ABÏME
QUI SÉPARE LUTHER DE HEGEL (...)
UNE PHRASE MAGISTRALE, QUI
COMPORTE DES LEVIERS COMME
"ENFIN" - "ET DEPUIS LORS" - "TANDIS
QU'ON" - "AUSSI" - "DE JOUR EN
JOUR" - "JUSQU'AU MOMENT OÙ
ENFIN" SUFFIT À EXPÉDIER
TOUTE CETTE ÉVOLUTION.

corpo dos intérpretes constitui a única proteção real contra o risco permanente do “desvio”, da “recaída” (“risco”, “tentação”, “persistir na linha correta”, “difícil”, “tantos problemas” etc.). Somente esse corpo sabe tomar no bom sentido as palavras com duplo sentido, discernindo o uso “burguês” do uso “marxista e científico” dos conceitos marxistas, podendo decretar a linha justa, ou então, alcançar o “mais profundo” (“Por aí tocamos em algo de muito mais profundo”) e

O DISCURSO DE IMPORTÂNCIA

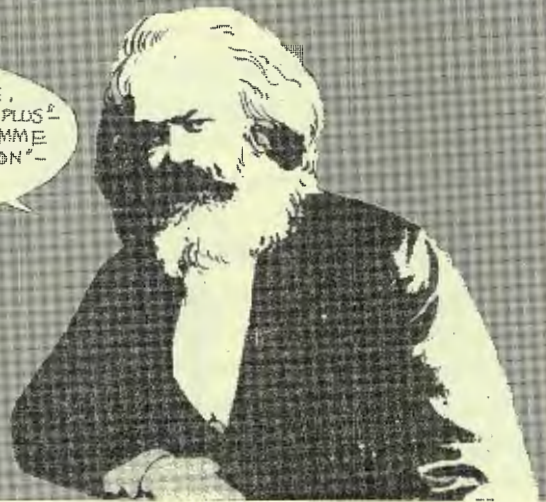
Ce point est d'une importance politique fondamentale, s'il est vrai que des théoriciens marxistes, à commencer par Engels lui-même, ont eu parfois tendance à considérer comme des processus analogues le « processus » de la féodalité au sein

(p. 45)

Toujours très schématiquement, on voit donc que l'examen du problème de la transition socialiste suppose entre autres une reprise critique d'ensemble du problème de l'histoire du capitalisme, et une refonte de notre « lecture » du *Capital* en fonction de ce problème, d'autant plus difficile que Marx lui-même ne l'a que très partiellement abordé¹⁶. En particulier, cela suppose qu'on revienne, même au niveau le plus abstrait, sur la question de la reproduction et des « tendances » du mode de production capitaliste. De ce point de vue, il faut sans doute renverser la formulation habituelle « il ne faut pas dire qu'il y a dans le mode de production une tendance à la reproduction des rapports de production, ou plutôt une tendance (à l'accumulation, la concentration du capital, l'élévation de sa composition organique, etc.) qui réalise la reproduction des rapports de production. Il faut au contraire se demander comment une « même » tendance peut se trouver reconduite, reproduite comme tendance, de façon répétée, en sorte que ses effets d'accumulation, de concentration, etc. soient cumulatifs selon une apparente continuité. C'est la lutte des classes, dans ses conjonctures successives, dans la transformation de son rapport de forces, qui commande la reproduction des tendances du « mode de production », donc leur existence même. Il faut alors se demander sous quelle forme une tendance peut se réaliser (produire des effets historiques), compte tenu des conditions de sa propre reproduction dans la lutte des classes. Il faut se demander comment cette reproduction est possible alors même que, dans la formation sociale, seul « lieu » réel du processus de reproduction, ses conditions matérielles (y compris ses conditions politiques et idéologiques) ont été historiquement transformées.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
BIBLIOTECA CENTRAL

LE CONTENU DE CETTE PHRASE,
LE VOICI : "DORÉNAVANT" - "NE... PLUS"
"PAR CONTRE" - "À PRÉSENT" - "COMME
AUPARAVANT" - "DÉSORMAIS" - "ON"
"NON".



“suscitar teses gerais” acerca de “questões de alcance geral”. Em suma, ao produzir a dificuldade do texto que por sua vez o produz como o único intérprete capaz de superá-la (“este problema é tanto mais difícil quanto o próprio Marx somente o abordou de maneira bastante parcial”), esse mesmo corpo institui-se como detentor exclusivo da verdade do texto sagrado, fonte inesgotável de todas as verdades (positivas e normativas) sobre o mundo social.

A Autocrítica como Forma Suprema de Autocelebração

O erro sacerdotal não é propriamente um erro, mas uma prova suplementar da dificuldade e da necessidade da função sacerdotal. A autocrítica não apaga apenas os erros; ela também permite acumular os lucros do erro e os da confissão pública (“Eu não conseguia me livrar de”, “eu continuava a pensar”, “eu introduzia o germe de um problema insolúvel”, “eu introduzia uma aporia renovável indefinidamente” etc.). Os “leitores” podem então rejeitar uma a uma, como se fossem pecados, todas as inovações que mais contribuíram para o sucesso da “leitura”: para o inferno “o trabalho teórico”, sintoma de uma “tendência teorcionista”; para o inferno a “combinação”, afetação “estruturalista”; para o inferno a “causalidade estrutural”, vestígio de “spinozismo” etc. Quanta virtude e quanto vigor intelectuais não se mostram de fato necessários para produzir “o processo verbal do auto-interrogatório” em que são impiedosamente denunciados os menores vestígios de heresia de que sequer haviam suspeitado os inimigos mais encarniçados do marxismo, “antimarxistas” ou “pretensos marxistas”!

A disciplina dominante é dominada por sua própria dominação. A pretensão de reger o saber empírico e as ciências que o produzem conduz, nessa variante da ambição filosófica, à pretensão de deduzir o acontecimento da essência, o dado histórico do modelo teórico. Se a autocrítica fosse levada até o fim, ela acabaria descobrindo que se trata de repudiar não apenas a ambição inicial de *deduzir* os modos de produção existentes (“Não podemos de modo algum *deduzir* se o modo desta constituição”; “dedutível do esquema de estrutura da formação social em geral”) de uma espécie de combinatória escolástica dos modos de produção possíveis e de suas transformações, mas também a pretensão “teórica” que constitui o princípio desta ambição e que encontra sua justificação “teórica” na recusa do “relativismo” e do “historicismo”, a pretensão de uma “ciência” destituída de prática científica, de uma “epistemologia” reduzida a um discurso jurídico sobre a ciência dos outros.

O DISCURSO DE IMPORTÂNCIA

sition ». Simplement, au lieu de dire : tout est toujours transition ou en transition, puisque tout est historique (ce qui est l'historicisme courant), je disais : il n'y a d'histoire réelle que s'il y a transition (révolutionnaire), et toute période n'est pas période de transition. Ce qui, soit dit en passant, est un bel exemple de mise en œuvre de la représentation empiriste-linéaire du temps comme forme *a priori* pré-supposée par la périodisation.

(p. 39)

Mais surtout cela veut dire que je ne réussissais pas à sortir de l'équivoque courante sur la notion de « reproduction » des rapports sociaux. Je continuais de penser sous ce concept à la fois la forme sociale de la (re)production des conditions de la production modifiées et en partie détruites par la production elle-même, et d'autre part l'identité à soi, la permanence des rapports de production donnés*.

(p. 39)

Or, derrière ce raisonnement, il y a une vieille représentation philosophique. Il s'agit de l'identité à soi, la permanence (y compris sous la forme de la

(p. 40)

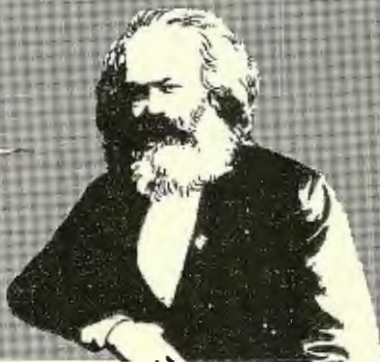
Mais ce qui explique aussi cette « rechute », c'est la force d'une vieille idée économique, une vieille idée des économistes, qui leur avait permis de définir leur objet comme un ensemble de lois naturelles, contre les représentations étai-

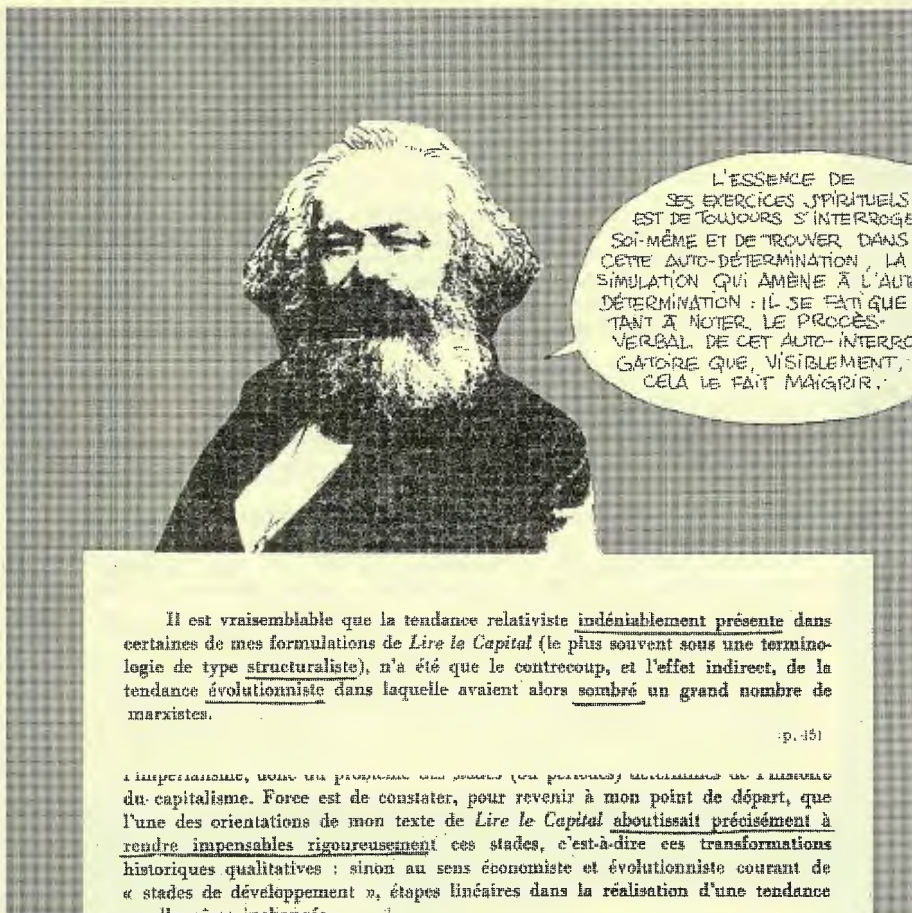
(p. 40)

« économique » à laquelle Marx peut sembler, en certains de ses textes, pris isolément, n'avoir pas totalement échappé, alors même qu'il déplaçait son objet de la sphère « superficielle » du marché à la sphère de la production et de la « reproduction » d'ensemble des conditions de

(p. 40)

SOIT TOUTE
UNE "DISSERTATION"
POUR SAVOIR SI L'ON DOIT
S'ÔTER DE LA TÊTE DES "SCRUPULES"
EN "PENSANT" OU EN "N'Y PENSANT PAS"
ET UN ADAGIO CRITICO-MORAL DANS
LEQUEL IL GÉMIT SUR LE MODE MINEUR :
"LE TRAVAIL DE L'ESPRIT NE DOIT EN
AUCUN CAS ÊTRE GÊNÉ PAR UNE
ALLÉGRESSÉ BRUYANTE".





L'ESSENCE DE SES EXERCICES SPIRITUELS EST DE TOUJOURS S'INTERROGER SOI-MÊME ET DE TROUVER, DANS CETTE AUTO-DÉTERMINATION, LA SIMULATION QUI AMÈNE À L'AUTRE DÉTERMINATION : IL SE FATIGUE TANT À NOTER LE PROCESSUS VERBAL DE CET AUTO-INTERROGATOIRE QUE, VISIBLEMENT, CELA LE FAIT MAIGRIR.

Il est vraisemblable que la tendance relativiste indéniablement présente dans certaines de mes formulations de *Lire le Capital* (le plus souvent sous une terminologie de type structuraliste), n'a été que le contrecoup, et l'effet indirect, de la tendance évolutionniste dans laquelle avaient alors sombré un grand nombre de marxistes.

(p. 451)

à l'impressionisme, nous au problème des stades (ou phases) ultérieurs de l'évolution du capitalisme. Forcé est de constater, pour revenir à mon point de départ, que l'une des orientations de mon texte de *Lire le Capital* aboutissait précisément à rendre impensables rigoureusement ces stades, c'est-à-dire ces transformations historiques qualitatives : sinon au sens économiste et évolutionniste courant de « stades de développement », étapes linéaires dans la réalisation d'une tendance en elle-même inchangée.

A RETÓRICA DA CIENTIFICIDADE
CONTRIBUIÇÃO PARA UMA ANÁLISE DO EFEITO MONTESQUIEU*

Os gascões têm imaginação mais viva que os normandos.

MALEBRANCHE, *La Recherche de la Vérité.*

Quem quiser compreender o funcionamento de uma tradição letrada terá um exemplo a calhar nos comentários suscitados pela teoria dos climas de Montesquieu. Trata-se de um problema que remonta à Antiguidade clássica e que em todo lugar era tópico de concurso acadêmico. (Este é o caso da Academia de Pau, onde até às vésperas da edição de *O Espírito das Leis*, em 1743, ainda se indagava: “As diferenças climáticas sob as quais nascem os homens interferem em suas diferenças de espírito?”.) Existe uma porção de “fontes”, reais ou presumidas, jogando lenha na fogueira das disputas eruditas. Há também um sem-número de comentários, em grande parte repetitivos, que tomam o texto canônico demasiado a sério e ao mesmo tempo sem a seriedade suficiente para questionar, não a verdade ou a originalidade das teses que contém, mas a lógica do modo de argumentação que ele emprega para produzir um *efeito de verdade*.

* “La Rhétorique de la Scientificité: Contribution à une Analyse de l’Effet Montesquieu”, em P. Bourdieu, *Ce que Parler Veut Diret: L’Économie des Échanges Linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, pp. 227-239. Publicado originalmente sob o título de “Le Nord et le Midi: Contribution à une Analyse de l’Effet Montesquieu”, em *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 35, nov. 1980, pp. 21-25. Tradução de José Carlos Durand.

De nada valeria perturbar a reza dos sacerdotes para tentar constituir o objeto de culto em objeto de ciência e, mais precisamente, em *documento* para a ciência da ciência social, se essa espécie de hesitação entre o mito e a ciência não oferecesse uma boa ocasião para a percepção da lógica dos mitos eruditos que ainda assombram a ciência social. A teoria dos climas é na verdade um notável paradigma de *mitologia "científica"*. Ou seja, um discurso fundado na crença (ou no preconceito) que enviesa a ciência e que se caracteriza pela confusão entre dois *princípios de coerência*: uma coerência reivindicada e uma coerência científica, que se afirma na multiplicidade dos sinais exteriores de cientificidade – e uma coerência oculta, mítica na origem. Esse discurso de jogo duplo e dupla intenção deve sua existência e sua eficácia social ao fato de que, na era da ciência, a pulsão inconsciente que leva a dar a um problema socialmente importante uma resposta unitária e total, ao estilo do mito ou da religião, só se satisfaz tomando de empréstimo maneiras científicas de pensamento e de expressão.

O Aparelho Científico

Quando, vigilantes em termos de epistemologia, nos atemos a mostrar as inconseqüências da mitologia racionalizada¹, essa mesma cautela nos impede de perceber aquilo que lhe confere consistência e eficácia sociais suficientes para motivar tal crítica e a ela resistir. Ou seja, a conjunção entre o aparelho "científico" (que tem uma eficácia simbólica independente de seu valor de verdade) e a rede de significações míticas que lhe asseguram uma coerência de outra ordem. Em outras palavras, a ruptura mais radical com a disposição hagiográfica – que leva

1. Pierre Gourou, que salienta todas as inconseqüências dos livros XIV a XVII de *O Espírito das Leis* sem perceber o princípio, propriamente mítico, que confere real coerência a esse discurso aparentemente incoerente, tem razão ao observar: "Seria interessante prestar atenção a essas concepções de Montesquieu visto que elas fazem em nós, prontas para despertar, como jaziam nele. Nós também pensamos – deixando de lado qualquer prova em contrário derivada de observações mais precisas do que as que Montesquieu dispunha – que as pessoas do Norte são maiores, mais calmas, mais trabalhadoras, mais honestas e mais empreendedoras do que os habitantes do Sul" (P. Gourou, "Le Déterminisme Physique dans *L'Esprit des Lois*", *L'Homme*, set./dez. 1963, pp. 5-11). Mas se a oposição entre o Norte e o Sul continua ativa nas mentes, seja para pensar a oposição entre os "países desenvolvidos" e os "países em vias de desenvolvimento" (o "eixo Norte-Sul") ou, no interior de um mesmo país, a oposição entre regiões ("o Norte e o Sul"), seria anacronismo imaginar que Montesquieu (que, segundo esse princípio, seria um "homem do Sul") tenha em mente de algum modo a oposição – na França – entre o Norte e o Sul. Aliás, Roger Chartier mostrou que essa oposição só aparecerá mais tarde.

naturalmente os sacerdotes a tudo justificar² – não implica que renunciemos a levar em conta todos os elementos da *retórica de cientificidade* que, além de atestar uma intenção de cientificismo, contribuem com a eficácia específica da mitologia “científica”. Observem-se de início todos os empréstimos à ciência médica setecentista, como a teoria dos humores e sobretudo a teoria das fibras, elaborada por John Arburthnot³. “O ar frio estreita as extremidades das fibras exteriores do corpo; isso aumenta sua elasticidade e favorece o retorno do sangue das extremidades ao coração. Ele diminui o comprimento dessas fibras e, por isso mesmo, aumenta sua força. O ar quente, ao contrário, dilata e alonga as extremidades das fibras, reduzindo-lhes a resistência e a elasticidade” (XIV, 2)⁴. Uma psicanálise do espírito científico não deixaria de dar atenção às imagens primitivas e às oposições propriamente míticas que deslizam, favorecidas pela polissemia de palavras como equilíbrio, potência ou elasticidade, na descrição anatômica e fisiológica. A metáfora da dilatação combina com o esquema do contraído (ou tenso) e do descontraído, para estabelecer, sob a aparência de uma descrição científica, a equivalência do frio e da força (ou do quente e da fraqueza) que está no princípio, como se verá, da coerência mítica⁵. E poderíamos mostrar também como a teoria dos humores combina com as representações mais profundas da alimentação (o porco, p. ex., XXIV, 25) para dar conta do regime alimentar, suposto como outra mediação entre o clima e as disposições corporais e mentais. Mas o aparelho e o aparato “científicos” não se limitam ao uso das palavras e dos modelos eruditos, nem mesmo ao

2. Eis uma expressão exemplar dessa disposição: “Ainda uma vez, não zombemos dessa experiência rudimentar [trata-se da experiência acerca de uma língua de carneiro que Montesquieu relata na abertura do Livro XIV sobre o clima]. Ao contrário de Brêthe de la Gressaye, vemos aí sinais do sistema vasomotor de circulação sangüínea e uma forma de adaptação do organismo ao clima. Mas o importante é que Montesquieu, no momento em que se poderia supô-lo intoxicado de construções intelectuais, apresenta uma experiência” (P. Vernière, *Montesquieu et l'Esprit des Lois ou la Raison Impure*, Paris, SEDES, 1977, p. 79).
3. Nota para uma sociologia da tradição letrada: “One of the greatest achievements of the Abbé Dedieu, in the course of a long career devoted largely to the study of Montesquieu, was the discovery, as a source of the theory of climatic influence, of John Arburthnot's *Essay Concerning the Effects of Air on Human Bodies*” (R. Shackleton, “The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate”, *Revue Internationale de Philosophie*, IX, 1955, fasc. 3-4, pp. 317-329).
4. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Genebra, 1748, e Paris, Clássicos Garnier, 1973, 2 vols. As referências remetem aos livros quando em algarismos romanos, e aos capítulos, quando em arábicos.
5. Como prova de que esse sentido subentendido é bem percebido, eis a tradução de um comentarista: “O ar quente, ao contrário, alonga e enfraquece as fibras, o sangue circula menos rapidamente. O clima frio torna, pois, o corpo vigoroso, o sangue mais ágil, enquanto que o calor amolece, distende, paralisa” (A. Merquiol, “Montesquieu et la Géographie Politique”, *Revue Internationale d'Histoire Politique et Constitutionnelle*, VII, 1957, pp. 127-146).

recurso da experimentação (a observação ao microscópio de uma língua de carneiro). Tudo indica que Montesquieu, tomando o sistema cartesiano como modelo, quer fundar uma ciência dos fatos históricos capaz de perceber, como a física, “as relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (I, 1). E, em nome da ciência, da fé no progresso por meio da ciência (enunciada em termos bem cartesianos no *Discurso sobre as Razões que Devem nos Mover às Ciências*, de 1725), que ele ultrapassa os limites do conhecimento científico, sucumbindo ao que vai se mostrar, aos olhos de uma ciência mais avançada, como uma forma de presunção ou de usurpação.

A Coerência Mítica

Mas em todo lugar a base mítica aflora por debaixo da ação do aparelho científico. Sem demorar na análise, mas apenas ao nível de um simples esquema, é possível reconstituir a rede de oposições e de equivalências míticas – verdadeira estrutura fantasmagórica que sustenta toda a “teoria”.

NORTE = FRIO	SUL = QUENTE
doenças de frio, suicídio (XIV, 12)	doenças de calor, lepra, sífilis, peste (XIV, 11)
FECHADO (tenso) = FORTE	RELAXADO (FROUXO) = FRACO
força corporal e espiritual	fraqueza = desânimo = (desejo de vingança =
autoconfiança =	suspeitas, astúcias, crimes) =
CORAGEM = FRANQUEZA	covardia (XVII, 2)
insensibilidade (a) à dor (b) e aos prazeres (c)	SENSIBILIDADE extrema aos prazeres (dos sentidos) (d) = amor = HARÉM (XIV, 2)
música calma (óperas inglesas) (falta de imaginação) (XIV, 15)	música arrebatadora (óperas italianas)
(atividade) = VIRILIDADE (f)	IMAGINAÇÃO viva = suspeita (e) = CIÚME (XIV, 13)
(nobre) empreendimento = sentimento generoso = curiosidade	PASSIVIDADE física, PREGUIÇA intelectual
caça, viagens, guerra, vinho (XIV, 2)	imutabilidade das leis e dos costumes (g)
(monogamia-igualdade dos sexos)	monaquismo (XIV, 7)
LIBERDADE (XIV, 13) =	POLIGAMIA (“servidão doméstica”) (XVI, 2, 9)
monarquia e república	SERVIDÃO DESPOTISMO (h)
Cristianismo	Islamismo

- a – “As sensações são, portanto, menos vivas” (XIV, 2).
- b – “É preciso esfolar um moscovita para lhe provocar sentimentos” (XIV, 2)
- c – “O físico do amor mal tem a força de se tornar sensível” (XIV, 2)
- d – “Ama-se o amor por ele mesmo; ele é a causa única da felicidade; ele é a vida” (XIV, 2). “Nações voluptuosas” (XVI, 8).
- e – “A natureza que deu a esses povos uma fraqueza que os torna tímidos, deu-lhes também uma imaginação tão viva que tudo os comove excessivamente” (XIV, 3). “A lei dos alemães [...] não punia o crime da imaginação, punia o dos olhos. Mas quando uma nação germânica foi transportada para a Espanha [...], a imaginação dos povos se acendeu, a dos legisladores se aqueceu do mesmo modo; a lei suspeitou de tudo para um povo que podia suspeitar de tudo” (XIV, 14).
- f – “Os povos *guerreiros*, bravos e ativos, tocam imediatamente povos *efeminados*, preguiçosos, tímidos” (XVII, 3). “Segundo alguns cálculos que foram feitos em diversos lugares da Europa, nascem ali mais meninas do que meninos; ao contrário, os relatos da Ásia e da África nos dizem que lá nascem mais meninas do que meninos” (XVI, 3).
- g – “Se a essa fraqueza de órgãos, que faz com que os povos do Oriente recebam as impressões mais fortes do mundo, acrescentardes uma certa preguiça de espírito, naturalmente ligada àquela do corpo, que faz com que esse espírito não seja capaz de nenhuma ação, de nenhum esforço, de nenhuma contenção, compreendereis que a alma que uma vez recebeu impressões não pode mais mudá-las. É o que faz que as leis, os costumes e as maneiras [...] sejam hoje no Oriente como eram há mil anos” (XIV, 4).
- h – “Nos climas quentes, onde reina geralmente o despotismo, as paixões se fazem sentir mais cedo, e elas são também amortecidas mais cedo” (V, 15). “As mulheres são núbéis, nos climas quentes, com oito, nove e dez anos; assim, a infância e o casamento ocorrem ali quase sempre juntos. Aos vinte anos, elas são velhas: a razão, portanto, nunca se encontra nelas ao lado da beleza. Quando a beleza exige domínio, a razão o faz recusar, quando a razão poderia obtê-lo, a beleza se foi. As mulheres devem ficar na dependência, pois a razão não lhes pode oferecer em sua velhice um domínio que a beleza não lhes havia dado absolutamente em sua própria juventude” (XVI, 2). “Há climas nos quais o físico tem uma força tal que a moral quase não tem poder. Deixai um homem com uma mulher: as tentações resultarão em queda, o ataque será seguro, a resistência nula. Nesses países, em vez de preceitos, é preciso usar ferrolhos” (XVI, 8). “Já dissemos que o calor muito forte enerva a força e a coragem dos homens; e que havia nos climas frios uma certa força corporal e espiritual que tornava os homens capazes de ações prolongadas, penosas, nobres e ousadas [...]. Não é, portanto, de surpreender que a *lassidão* dos povos dos climas quentes os tenha quase sempre tornado *escravos* e que a coragem dos povos dos climas frios os tenha mantido *livres*” (XVII, 2).

Essa rede de relações obedece, como costuma acontecer, a um pequeno número de oposições que só são percebidas, na maior parte do tempo, por um de seus termos – o único que vem assinalado⁶ – e que remetem a uma oposição geradora, a do *senhor* (de si e, portanto, dos outros) e do *escravo* (dos sentidos e, a partir daí, dos senhores). Os homens do Norte, homens verdadeiramente homens, “ativos”, “viris”, “tensos”, rígidos como molas (“O homem”, diz em algum lugar Montesquieu, “é como uma mola que, quanto mais se retesa, mais melhora”), até mesmo na paixão, na caça, na guerra ou no modo de beber. Ao contrário, os homens do Sul estão destinados à servidão, ao império dos sentidos, da sensação e também da imaginação, princípio da *pleonexia* erótica e também dos tormentos da suspeita e do ciúme; estão condenados à passividade (feminina) perante a paixão (passiva, por excelência), perante o amor físico, insaciável e imperioso – paixão da mulher, entendida como paixão que *enerva*, enfraquece, *amolece*, priva de força e de energia⁷. Essas disposições frouxas e covardes, em suma, *efeminadas*⁸, favorecem uma condição humana duplamente servil, destinada a sofrer dominação diante da impossibilidade de se dominar. Toda essa vertente da oposição fundamental floresce na imaginária do *harém*⁹, espaço de amor que “nasce” e se acalma sem cessar”, e da poligamia, aparente servidão das mulheres mas cujo princípio está na servidão do homem a seus sentidos e, portanto, às

6. Por exemplo, várias propriedades negativas dos povos do Sul só são lembradas na necessidade de descrever as virtudes dos povos do Norte: “Mais confiança em si próprio, quer dizer, mais coragem; maior percepção de sua superioridade, quer dizer, *menos* desejo de vingança; mais opinião sobre sua certeza, isto é, mais franqueza, *menos* suspeitas, política e astúcias” (XIV, 2). (No esquema, foram anotados entre parênteses os temas não assinalados, que somente surgem a partir de um efeito de simetria, e apenas em segundo plano.)
7. Vê-se a profunda cumplicidade entre o jogo de palavras e o jogo de fantasias cientificamente fundamentadas. Lembrem-se, por exemplo, por volta do século XVIII, as censuras dos médicos ao onanismo e a todas as formas de intemperança capazes de arruinar a “economia animal” ao desperdiçar “força vital”. “A luta contra a masturbação ocupa um lugar de destaque no discurso repressivo sobre a sexualidade, no século XVIII. A partir de 1710, com a publicação em Londres da obra do Dr. Bekker, *Onan ou le Péché Affreux d’Onanisme*, até o fim do século, entre livros, brochuras e artigos, setenta e seis obras foram consagradas a esse hábito funesto” (T. Tarczylo, *L’Onanisme* de Tissot, *Dix-huitième Siècle, Représentations de la Vie Sexuelle*, n. 12, 1980, pp. 79-96).
8. Em Diderot encontra-se emprego muito semelhante do termo “efeminado”: “Se lhe relevarmos o gosto efeminado pela galanteria, ele era o que se chama um homem de respeito” (Diderot, *Jacques le Fataliste et son Maître*, Paris, Gallimard, 1973, p. 145).
9. Jean Starobinski percebeu bem a ambivalência da imagem do harém de Ispahan*, como realização acabada da servidão e do despotismo do Oriente: “As imagens ‘voluptuosas’ são descritas com demasiada complacência, traindo assim a avidez e as fantasias de Montesquieu” (J. Starobinski, *Montesquieu par Lui-même*, Paris, Le Seuil, 1953, pp. 67-68).

* Ispahan é a antiga capital do Irã, ao sul de Teerã. (N. do T.)

mulheres. Vê-se que, através da oposição inicial entre masculino e feminino, a relação com a mulher e com a sexualidade domina essa mitologia que de hábito é o produto da combinação de fantasias sociais e de fantasias sexuais socialmente instruídas. E não é sem dúvida por acaso que Montesquieu é levado a colocar explicitamente a questão da “ligação do governo do lar com a política”(XVI, 9): é lá que se tecem, para além da sexualidade e da política, a trama das razões conscientes (onde está em jogo a “servidão doméstica”, no sentido de “domínio sobre as mulheres”), e a rede oculta das fantasias inconscientes socialmente montadas, onde se trata antes do domínio exercido pelas mulheres (através do tema da *astúcia* – a força dos fracos), e do despotismo, como o único meio de escapar do domínio das mulheres que é deixado a homens especialmente submissos a esse poder *universalmente maléfico*¹⁰. Como se vê, não se deve querer do mito, mesmo do mito “racionalizado”, mais coerência lógica do que ele pode oferecer.

Ainda que sempre presente em sua totalidade na mente do autor e de seus leitores (que, por exemplo, por “passividade” entendem “feminilidade”), o sistema das relações míticas jamais se manifesta como tal; a lógica linear do discurso só permite recuperar uma a uma – portanto, em sucessão – as relações que o constituem. E nada impede então a intenção racionalizadora que define a mitologia “científica” de revestir a relação mítica com uma relação “racional”, que a *reforça* e a *rejeita* ao mesmo tempo. Por exemplo, a relação mítica entre a passividade e a feminilidade ou a atividade e a virilidade – relação que jamais se expressa abertamente – é posta sob o véu de uma “lei” demográfica que atribui um excedente de rapazes aos povos “guerreiros” do Norte e um excedente de moças aos povos “efeminados” do Sul (XVI, 4). Do mesmo modo, a relação entre as bebidas (e paixões) fortes dos fortes – os povos “guerreiros”, que o álcool transforma em “valentes” e não, como acontece com outros, em “estúpidos”, somente se afirma pela mediação de uma teoria “erudita” da transpiração (XVI, 10). Esta teoria serve também para justificar a recusa de certas civilizações do Sul pela carne de porco (XXIV, 26). Igualmente, ainda, o laço que une tão diretamente a passividade ou a sensualidade à poligamia emerge, com ares de evidência irrecusável, sob a proteção da biologia (através do tema da nubilidadade precoce das moças do Sul, ou da demografia, com o tema já encontrado do excedente de mulheres (XVI, 4). O

10. “Suponhamos por um momento que a superficialidade e as indiscrições, os caprichos e as antipatias de nossas mulheres, assim como suas grandes e pequenas paixões, se encarnassem em um governo do Oriente, com essa liberdade de que elas gozam entre nós. Qual é o pai de família que poderia ficar tranqüilo ainda que por um instante? Haveria por todo lado pessoas suspeitas e inimigos; o Estado se fragmentaria, e rios de sangue correriam”(XVI, 9).

discurso erudito funciona como uma rede de eufemismos que permite que o impulso social se exprima sob forma socialmente aceitável ou mesmo aprovada e reconhecida. É assim que, enunciada em bloco e de modo cientificamente eufemizado, portanto, dissimulado, a verdade mítica da oposição entre o ar frio que *contraí* as fibras e o ar quente que as *dilata* vem à luz, cinqüenta páginas adiante, em apoio à tese da “descontração” em relação à censura. “É preciso não se surpreender com o fato de que a *lassidão* dos povos de clima quente só tenha quase sempre feito escravos e que a coragem dos povos de clima frio os tenha mantido livres” (XVII, 2). Relaxamento das fibras, relaxamento dos costumes, relaxamento da seiva vital e da energia viril, lassidão; como se vê, para gerar mitos socialmente aceitáveis, basta deixar as palavras brincarem, deixar que aconteça o jogo das palavras, um jogo de palavras. Como “*lasso*” – que significa ao mesmo tempo “*distendido*”, “*disperso*”, “*mole*”, “*fraco*”, “*medroso*” –, a maior parte das palavras tem vários sentidos que são suficientemente distintos e independentes para que sua aproximação – em uma frase de espírito, por exemplo – produza um efeito de surpresa, e todavia bastante aparentados para que esse apelo à unidade pareça racional. As fantasias sociais que o inconsciente cultivado do escritor engendra estão garantidas pela cumplicidade e pela docilidade de uma língua e de uma cultura que são o produto acumulado ao longo do tempo de um mesmo inconsciente social. Montesquieu não precisou de Aristóteles, nem de Bodin, nem de Chardin, nem do abade Du Bos, nem de Arburthnot, nem de Espiard de la Borde, nem de todas as “fontes desconhecidas” que os eruditos estão sempre descobrindo, para produzir os princípios fundamentais de sua “teoria” dos climas¹¹: bastou-lhe mergulhar em si próprio, quer dizer, em um inconsciente social que ele tinha em comum com todos os homens cultivados de sua época¹² e que está na raiz das “influências” que estes últimos puderam exercer sobre ele. A tradição letrada faz parte das condições sociais de possibilidade do mito erudito, de sua forma, isto é, da linguagem de aparência científica de que se reveste, e, sem dúvida, de sua própria existência, seja

11. Para um recenseamento das “fontes”, veja-se, em particular, R. Mercier, “La Théorie des Climats des ‘Réflexions Critiques’ à ‘L’Esprit des Lois’”. *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, ano 53, jan./mar. 1953, pp. 17-37 e 159-174.

12. “Se houve uma teoria popular, uma verdade aceita por quase todos a esse tempo, foi a das influências do clima e do solo sobre a saúde, a felicidade individual e coletiva, sobre a forma dos regimes políticos, a legislação privada e pública” (A. Merquiol, *loc. cit.*). A própria lógica da supervalorização erudita que compele à expansão sem fim do universo das fontes (ou das ‘influências’) suscita a questão tão pouco pertinente, em termos sociológicos, da ‘originalidade’ (*ver*, por exemplo, P. Vernière, *loc. cit.*, p. 82). (Os mesmos que observam que Montesquieu pode tomar por pessoais idéias formuladas antes dele, elevam implicitamente ao estatuto de “fonte” e, portanto, de princípio de “influência”, qualquer livro com idéias próximas às suas encontrado na biblioteca do filósofo.)

pela aceitação ou pelo *reforço* que ela confere à fantasia social, seja pela autoridade e legitimidade que ela empresta ao seu enunciado. E assim também no que tange às condições de recepção: de outro modo, seria difícil compreender que, entre tantos comentaristas, ninguém tenha imaginado analisar a lógica específica da mitologia “científica” que, além de especialmente visível na teoria dos climas, está sem dúvida em ação no conjunto todo de *O Espírito das Leis*¹³. A submissão e a complacência que as obras legítimas reclamam e o rebaixamento da vigilância lógica que se observa sempre que o inconsciente social prevalece¹⁴ unem-se para impedir que se possa encarar como objeto de ciência aquilo que se apresenta como objeto de culto e como tema de conhecimento.

Seria, pois, fazer justiça ao autor de *O Espírito das Leis* atribuir seu nome ao efeito de imposição simbólica muito especial que se pode produzir ao se aplicar uma fachada científica (obtida pela transposição de métodos e técnicas de uma ciência mais desenvolvida ou simplesmente mais prestigiosa) às fantasias sociais ou aos estereótipos do preconceito. Trata-se de um efeito que, não sendo estranho à física ou à biologia¹⁵, encontrou terreno por excelência nas ciências sociais, onde não mais prevalecem as “teorias” obtidas por imitação mecânica da biologia e sobretudo da física¹⁶.

13. É o caso de se perguntar se o princípio da *unidade orgânica* que as pessoas se comprazem em reconhecer n’*O Espírito das Leis* e que está confirmado nos visíveis elos existentes entre a teoria dos regimes (e em particular do despotismo) e a teoria dos climas (assim como outras tantas correspondências a propósito da condição da mulher, do direito da conquista etc.) não seria algo do mesmo gênero. E se a “teoria” dos climas por acaso também não fundamentaria na razão (mítica) o conjunto da “teoria”. Ver “o domínio do clima é o primeiro dentre todos os domínios” (XIX, 14).
14. Basta seguir o desdobramento da teoria dos climas, a partir da escola de ciência social de Le Play, A. de Prévaille, H. de Tourville, P. Bureau, P. Deschamps e E. Demolins, à escola de ciências políticas com seus exercícios de geografia política, desde a *Antropo-geografia* de Ratzel à *Geopolitik*, para se perceber os efeitos, entre outros, o de elidir a história reduzindo o determinismo histórico, que dá lugar à ação histórica, ao determinismo físico, que leva a aceitar ou a justificar a ordem estabelecida. (É essa, aliás, a função que Montesquieu atribui ao princípio do determinismo físico: “Uma lei que parece injusta à razão teórica, e que poderia instigar-nos a corrigir em nome do Direito natural, é, na realidade, o produto de uma longa série de causas e efeitos; ela se relaciona com muitas outras leis; não seria possível modificá-la sem contrariar ao mesmo tempo o espírito geral da nação. É por isso que o que é melhor teoricamente seria de fato um erro político. É preferível então renunciar ao absoluto da justiça, para salvar a ordem tradicional, ainda que imperfeita” (J. Starobinski, *op. cit.*).
15. G. Cangüilhem, *Idéologie et Rationalité dans l’Histoire des Sciences de la Vie*, Paris, Vrin, 1977, pp. 39-43.
16. *The Fundamental Forms of Social Thought* (Londres, Routledge Kegan, 1962), de Werner Stark, é obra que pode ser vista como contribuição a uma patologia do espírito científico. Ela evoca certas formas teratológicas do organicismo (Bluntschli, Schäffle, Lilienfeld), ou do mecanicismo (Pareto, seguramente, mas também Carey, Lundberg, Dodd etc.). E também, na mesma lógica, o estudo de Cynthia Eagle Russett, *The Concept of Equilibrium in American Social Thought*, New Haven, Yale University Press, 1966.

ÍNDICE REMISSIVO

- Aceitabilidade, 64, 69-70, 74
ADORNO, 141
ALTHUSSER, 130, 159-181
AUSTIN, 60-64, 85-96, 105, 119
Autoridade, *Ver* capital simbólico, performativo.
BACHELARD, 134, 142
BAKHTIN, 26, 76
BALIBAR, 159-181
BALLY, 67
BENVENISTE, 28, 61-2, 87, 109
BERNSTEIN, 40
BERRENDONNER, 62, 67
BLOOMFIELD, 31
BOIS (P.), 110
BRUNOT, 33, 46
Campo (lingüístico), (literário), 44-8, *ver* censura, mercado
CANGUILHEM, 185
Capital lingüístico, 38, 42-4, 49, 53-7, *ver* competência, performativo, simbólico, 59-64, 82, 89, 109-11, 113, 118, 154, 168
CASSIRER, 147
Censura, 64-7, 72, 75-6, 78, 131-158
CHARTIER, 178
CHOMSKY, 17-8, 30
Cientificidade (retórica da), 122, 177-85
Classe (social), 123-5
Colisão (estilística), 69
Competência, 56, *ver* capital, *habitus*
COMTE, 29
Concorrência (luta de), 52
Condescendência, 55-6, 58, 66, 104
CONDILLAC, 34
CORNULIER, 61
Corpo (*hexis* corporal), 70, 74-76
Correção, *ver* hipocorreção, hipocorreção. 47-8, 65-7, 71
Cortesia, 68, 76, 105
Crença, *Ver* reconhecimento
DAVY, 35
Denegação, 121, 137-8, 142, 151
Desvio, 41, 51-2, 55
Direito, 28
Distinção, *ver* desvio, lucro, estilo, valor.
Doxa, 118, 120-2
DUCROT, 62
DURKHEIM, 35, 100, 103
ENCREVÉ, 42, 51
Enunciação (trabalho de), 119
Épochè, 118
Estilo, 25, 41, 47, 51, 54, 77 (articulatório), 74-7
Eufemismo, 66, 68, 72-3, 122, 131, 137, 181
Facultativo, 42-57
FLAUBERT, 130
Formulação, 65-7, 73-4, 131-58, *ver* censura, eufemismo

PIERRE BOURDIEU

- FREGE, 28
 FREUD, 131
 Fronteira, *ver* limite
 GEORGE, 147
 GOUROU, 178
 Gramática (incorporada), 48-9
 Grupo, 111-21, 123-24, *ver* classe
 HABERMAS, 30, 87, 149
Habitus (lingüístico), 24, 87, 149
 HALBWACHS, 149
 HAUGEN, 46
 HEIDEGGER, 130, 134-58
 Heresia, 118-9
 Hipercorreção, 50, 71, 104
 Hipocorreção, 50, 104, *ver* condescendência
 HUMBOLDT, 35
 Identidade, *ver* grupo
 Importância (linguagem de), 60, 159-74
 Instituição, 59-63, 81-2
 Insulto, 61-2, 64, 75, 82-101
 Intimidação, 38
 JASPERS, 136
 JÜNGER, 136, 146-7
 KANT, 17, 130
 KANTOROWICZ, 63, 103
 LABOV, 39, 40, 73-4
 LACAN, 143
 LAKOFF, 72-3
 LAQUEUR, 147
 LATTIMORE, 102
 LEIBNIZ, 124
 Leitura, 153
 Limite, 97-8, 102-3, 107-30, *ver* região
 Liturgia (crise da), 93-6
 Lucro (de distinção), 42-4, 53, 55, 60, 64; antecipação dos -s, 64-78
 Magia, 100, *ver* performativo.
 Manifestação, 111-2 (*ver* oficial)
 MARCEL, 120
 MARX, 32, 102, 123, 129-30, 159-176
 Mercado, 24, 38, 42, 53-78, 129 (unificação do), 5
 MILNER, 82
 Ministério, 63, 82, 95
 Mitologia ("científica"), 114, 177-85
 MONTESQUIEU, 130, 177-84
 MOUNIN, 25
 Mudança (lingüística), 49-52
 Mulheres (e linguagem), 37, 71, 77
 MYRDAL, 124
 NICOD, 134
 NIETZSCHE, 129, 144, 160, 167
 Nomeação, 81-2 (*ver* insulto, performativo)
 Oficial, 31-2, 55-9, 62, 65, 68-9, 72, 74, 82, 87, 112, 132
 Ortodoxia, 121-2, 151 (*ver* *doxa*, heresia)
 PASCAL, 129
 Performativo, 57, 59-64, 82, 85-96, 105, 110-12, 118, 124, *ver* capital
 POINCARÉ, 97, 102
 Política (ação), 26-8, 117-26
 POPPER, 124
 Porta-voz, 65, 83, 87, 89, 101, 105, 132, 150, *ver* ministério
 Pré-visão, 118, 122-6
 Probabilidade, 124-6
 QUEMADA, 46
 REBOUL, 110
 RECANATI, 61
 Reconhecimento 37, 39, 50, 55-7, 64, 66, 119, 121, *ver* capital simbólico; desvio entre - e conhecimento, 50-1, 56, 71, 91-6, 111
 Região, 107-15, 177-84
 Religião, 26-8, 93-6
 Representação, 82-7, 93, 99, 107-16
 RINGER, 149
 Ritual, 60, 82, 89, 97-106
 RUWET, 82
 SARTRE, 146, 158
 SAUSSURE, 17-9, 29-31, 40-1, 85
 SCHMITT, 137
 SCHOPENHAUER, 104
 SCHRAMM, 63
 STAROBINSKI, 182
 STERN, 147
 STIRNER, 129
 Sublimação, 139 (*ver* eufemismo)
 Teoria (efeito da), 82
 TRUBETZKOY, 51
 TURNER, 97
 Valor (distintivo), 24, 41, 47, 52, 54, 59, 70, 147
 VAN GENNEP, 97
 VENDRYÈS, 25-6
 Virilidade, 74-7
 WEBER, 28, 59, 119, 154, 157
 WORF, 35

CLÁSSICOS

1. *Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música*
Max Weber
2. *Literatura Européia e Idade Média Latina*
Ernest Curtius
3. *A Arte Moderna nos Séculos XIX e XX*
Meyer Schapiro
4. *A Economia das Trocas Lingüísticas*
Pierre Bourdieu
5. *Construção Nacional e Cidadania*
Reinhard Bendix
6. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*
E. R. Leach
7. *Coerção, Capital e Estados Europeus*
Charles Tilly
8. *A Eloqüência dos Símbolos*
Edgar Wind
9. *Poliarquia*
Robert A. Dahl
10. *A Cultura do Barroco*
José Antonio Maravall
11. *Nós, os Tikopias*
Raymond Firth
12. *Renascimento do Profissionalismo*
Eliot Freidson
13. *A Forma e o Inteligível*
Robert Klein
14. *Cursos de Estética I*
G. W. F. Hegel
15. *Uma Teoria Econômica da Democracia*
Anthony Downs
16. *A Lógica da Ação Coletiva*
Mancur Olson
17. *Espelhos e Máscaras*
Anselm L. Strauss
18. *Cursos de Estética II*
G. W. F. Hegel

19. *O Declínio dos Mandarins Alemães*
Fritz K. Ringer
20. *Como Pensam os Nativos*
Marshall Sahlins
21. *Sublime Poussin*
Louis Marin
22. *O Estado-Nação e a Violência*
Anthony Giddens
23. *Filosofia da Arte*
F. W. J. Schelling
24. *Cursos de Estética III*
G. W. F. Hegel
25. *Linguagens do Ideário Político*
J. G. A. Pocock
26. *Cursos de Estética IV*
G. W. F. Hegel
27. *Ouro Vermelho*
John Hemming
28. *Naven*
Gregory Bateson

N.Cham. 306,44 B769e 2. ed.

Autor: Bourdieu, Pierre, 1930-

Título: A Economia das trocas lingüísticas : o que



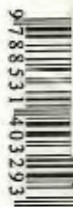
380158

130727

Ex.6 UFPA BC

Título A Economia das Trocas Lingüísticas
Autor Pierre Bourdieu
Produção Ana Novais
Marcos Keith Takahashi
Cristina Fino
Projeto Gráfico e Capa Marina M. Watanabe
Diagramação da Capa Marcos Keith Takahashi
Foto da Capa Romulo Fialdini
Editoração Eletrônica Sidney Itto
Editoração de Texto Alice Kyoko Miyashiro
Revisão de Provas Gilson César Cardoso de Souza
Cristina Yamazaki
Juliana Franco Cardoso
Rita de Cássia Sam
Divulgação Regina Brandão
Cinzia de Araujo
Renan Camilo Gomes
Secretaria Editorial Eliane dos Santos
Formato 18,0 x 25,5 cm
Tipologia Times 10/14
Papel Cartão Supremo 350 g/m² (capa)
Pólen Chamois Fine 80 g/m² (miolo)
Número de Páginas 192
Laser-film Edusp
Tiragem 1 500
Impressão e Acabamento Lis Gráfica e Editora

Este livro de Pierre Bourdieu apresenta como temática o estudo de uma teoria do poder simbólico a partir da crítica cerrada aos postulados da lingüística. Nessa empreitada de desbastar o discurso naturalizador sobre o poder autônomo das palavras, Bourdieu inspira-se sobretudo no projeto durkheimiano de apreensão das bases sociais das formas de classificação, negando aos discursos, às falas, às línguas, dos mais “nobres” aos mais “vulgares”, quaisquer privilégios expressivos ou quaisquer propriedades irredutíveis às suas condições sociais de produção e utilização.



0329-3