

pierre
 Bourdieu

Razões
Práticas

Sobre a Teoria da Acção

CELTA

tiana, etc., tudo o que objectivei, com certa rudeza, no final de 1), só podem preencher a sua função simbólica de legitimação de maneira, beneficiam em princípio de um reconhecimento não podendo nenhum homem negá-las abertamente sem negar a sua humanidade —; mas, a este título, os comportamentos têm uma homenagem, sincera ou não, pouco importa, garantida de ganho simbólico (de conformidade e de distinção, etc.), que, ainda que não seja procurado enquanto tal, basta para a terminação de razão sociológica e para, dando-lhes uma razão de existir uma probabilidade razoável de existência.

Para acabar, à burocracia, um desses universos que, juntamente com a ciência, se dá como lei a subordinação ao universal, ao interesse geral, público e que se reconhece na filosofia da burocracia como classe média, acima dos conflitos, ao serviço do interesse público, da justiça e (ou da racionalização). Os grupos sociais que constituíram a burocracia francesa tinham interesse no universal inventar o universal (o direito, a ideia de serviço público, a ideia geral, etc.) e, se assim podemos dizer, a dominação em nome do direito de acederem à dominação.

As dificuldades da luta política hoje é que os dominantes, tecnocratas de direita ou de esquerda, se ligam à razão e ao progresso para universos nos quais serão precisas cada vez mais técnicas, racionais, para dominar e nos quais os dominados, poderão e deverão também cada vez mais servir-se da defesa contra a dominação, uma vez que os dominantes não terão que invocar a razão, e a ciência, para exercerem a sua dominação que fará com que os progressos da razão tendam sem dúvida a ser o desenvolvimento de formas altamente racionalizadas de dominação como vemos, já hoje, pelos usos feitos de uma técnica como a sociologia, só ela capaz de trazer à luz do dia tais conhecimentos que nunca escolher entre pôr os seus instrumentos de conhecimento ao serviço de uma dominação cada vez mais racionalmente a dominação e muito em especial o conhecimento racional pode conferir à dominação.

A questão que vou examinar é uma questão que não se tem deixado de me pôr desde os meus primeiros trabalhos de etnologia sobre a Cabília às minhas investigações mais recentes sobre o mundo da arte e, mais precisamente, sobre o funcionamento do mecenato nas sociedades modernas.¹ E gostaria de tentar mostrar que podemos, com os mesmos instrumentos, pensar coisas tão diferentes como as trocas de honra numa sociedade pré-capitalista, ou, nas sociedades como a nossa, a acção de fundações, como a Fundação Ford ou a Fundação de França, as trocas entre gerações no interior da família e as transacções nos mercados dos bens culturais ou religiosos, etc.

Os bens simbólicos, por razões evidentes, são situados espontaneamente pelas dicotomias correntes (material/espiritual, corpo/espírito, etc.) do lado do espiritual, e, portanto, muitas vezes considerados como fora da capacidade de apreensão da análise científica. A este título constituem um desafio a que quis responder apoiando-me em trabalhos extremamente diferentes: em primeiro lugar, as análises que fiz do funcionamento da economia cabila, exemplo consumado de economia pré-capitalista assente na denegação do económico no sentido em que nós o entendemos; em seguida, as investigações que conduzi, em diferentes momentos, e em diferentes locais (Cabília, Béarn, etc.), sobre o funcionamento da economia doméstica, quer dizer, sobre as trocas, no interior da família, entre os membros da casa e entre as gerações; as análises, nunca publicadas, daquilo a que chamo a economia da oferta, quer dizer, o tipo de transacções que se instauram entre as igrejas e os fiéis; e ainda os trabalhos sobre a economia dos bens culturais, juntamente com as investigações que fiz sobre o campo literário, e sobre a economia burocrática. A partir das aquisições que pude obter por meio da análise destes universos sociais, fenomenalmente muito

1 Este texto é a transcrição de duas lições do Collège de France dadas na Faculdade de Antropologia e de Sociologia da Université Lumière-Lyon II, em Fevereiro de 1994.

diferentes, que nunca foram aproximados enquanto tais, gostaria de tentar destacar os princípios gerais de uma economia dos bens simbólicos.

Disse, há muito tempo, num dos meus primeiros livros, com a intrepidez ligada à arrogância (e à ignorância) da juventude (mas talvez seja pela usadia de então que posso fazer o que hoje faço...), que o papel da sociologia era construir uma teoria geral da economia das práticas. O que pareceu a certos autores do *fast-reading* (entre os quais, por desgraça, se contam numerosos professores) uma manifestação de economismo, marcava, pelo contrário, a vontade de arrancar ao economismo (marxista ou neomarginalista) as economias pré-capitalistas e sectores inteiros das economias ditas capitalistas, que não funcionam de maneira nenhuma segundo a lei do interesse entendido como maximização do ganho (monetário). O universo económico é feito de vários mundos económicos, dotados de "racionalidades" específicas, supondo e exigindo ao mesmo tempo disposições "razoáveis" (mais do que racionais) ajustadas às regularidades inscritas em cada um deles, às "razões práticas" que os caracterizam. Os mundos que vou descrever têm em comum o facto de criarem as condições objectivas para que os agentes sociais tenham dentro deles interesse no "desinteresse", o que parece paradoxal.

Retrospectivamente, dei-me conta de que, na minha compreensão da economia cabila, me servira, mais inconsciente do que conscientemente, do domínio prático que podia ter, como toda a gente (todos nós vimos de universos familiares), da economia doméstica a fim de compreender essa economia que com frequência contradiz a experiência que podemos ter da economia do cálculo. Mas inversamente, tendo compreendido essa economia não económica, pude voltar à economia doméstica ou à economia da oferta da com um sistema de interrogações que não teria podido construir, ao que creio, se tivesse consagrado a minha vida à sociologia da família.

Dom e troca por troca

Muito rapidamente, uma vez que não posso supor como conhecido o que disse em *Le Sens pratique* vou, regressando a certas análises desse livro, tentar destacar certos princípios gerais da economia simbólica. A começar pela análise, cujos aspectos essenciais lembrarei brevemente, da troca de dons. Mauss descrevia a troca de dons como sucessão descontinua de actos generosos; Lévi-Strauss definiu-a como uma estrutura de reciprocidade transcendente aos actos de troca, em que o dom remete para o contrado. Quanto a o papel determinante do intervalo temporal entre o dom e o contrado, o facto de, praticamente em todas as sociedades, ser tacitamente admitido que não se retribui de imediato o que se recebeu — o que equivaleria a recusá-lo. Interrogava-me depois sobre a função do intervalo: por que é que o contra-

dom deve ser diferido e diferente? E mostrava que o intervalo tinha por função formar uma barreira entre o dom e o contrado, e permitir aos dois actos perfeitamente simétricos surgirem como actos únicos, sem ligação entre si. Se posso viver o meu dom como dom gratuito, generoso, que não se destina a obter um pagamento como retribuição, é antes do mais porque há um risco, por mínimo que seja, de que não haja retribuição (há sempre ingratidão, e portanto uma suspensão, uma incerteza, que faz existir como tal o intervalo entre o momento em que se dá e o momento em que se recebe. Nas sociedades como a sociedade cabila, a coacção é de facto muito grande e a liberdade de não retribuir ínfima. Mas a possibilidade existe e, no mesmo acto, a certeza deixa de ser absoluta. Tudo se passa, pois, como se o intervalo de tempo, que distingue a troca de dons da troca por troca, existisse para permitir ao que dá viver o seu dom como dom sem retribuição, e ao que retribui viver o seu contrado como gratuito e não determinado pelo dom inicial.

Na realidade, a verdade estrutural trazida à luz do dia por Lévi-Strauss não é ignorada. Recolhi na Cabília numerosos provérbios que dizem pouco mais ou menos, todos eles, que o presente é uma desgraça porque, no fim, acaba por ser preciso retribuí-lo. (O mesmo se passa com a palavra ou com o desafio.) Em todos os casos, o acto inicial é um atentado à liberdade daquele que recebe. Surge carregado de uma ameaça: obriga a retribuir, e a retribuir mais; além disso, cria obrigações, é uma maneira de persistir para quem, assim, cria pessoas obrigadas.²

Mas esta verdade estrutural é como que recalçada, colectivamente. Não se pode compreender a existência do intervalo temporal a não ser aventando a hipótese de que aquele que dá e aquele que recebe colaboram, sem o saber, num trabalho de dissimulação tendente a denegar a verdade da troca, a troca por troca, que representa o aniquilamento da troca de dons. Tocamos aqui num problema difícil: a sociologia, atendo-se a uma descrição objectivista, reduz a troca de dons à troca por troca e deixa de poder fundar a diferença entre uma troca de dons e um acto de crédito. Assim, o que é importante na troca de dons é o facto de através do intervalo de tempo interposto os dois agentes da troca trabalharem, sem o saberem e sem se combinarem, para mascarar ou para recalcar a verdade objectiva do que fazem. Verdade que o sociólogo desvela, mas com o risco de descrever como cálculo cínico um acto que se quer desinteressado e que deve ser tomado como tal, na sua verdade vívida, da qual o modelo teórico deve também dar conta e guardar memória.

Temos aqui uma primeira propriedade da economia das trocas simbólicas: trata-se de práticas que foram sempre verdades duplas, difíceis de conjugar. É preciso que levemos em conta a dualidade em causa. De um modo mais geral, não podemos compreender a economia dos bens simbólicos se

2 Cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, pp. 180-183.

não aceitarmos desde o início levar a sério esta ambiguidade que não é obra do cientista, mas se encontra presente na própria realidade, esta espécie de contradição entre a verdade subjectiva e a realidade objectiva (que a sociologia atinge por meio da estatística ou o etnólogo por meio da análise estrutural). Semelhante dualidade é tornada possível, e passível de ser vivida, através de uma espécie de *self-deception*, de automitificação. Mas esta *self-deception* individual é sustentada por uma *self-deception* colectiva, um verdadeiro *desconhecimento colectivo*³ cujo fundamento se inscreve nas estruturas objectivas (a lógica da honra que governa todas as trocas, de palavras, de mulheres, de assassínios, etc.) e nas estruturas mentais,⁴ excluindo a possibilidade de pensar ao agir de outro modo.

Se os agentes podem ser ao mesmo tempo mistificadores, de si próprios e dos outros, e mistificados, é porque mergulham desde a infância num universo onde a troca de dons se acha socialmente *instituída* em disposições e crenças e escapa por isso aos paradoxos que artificialmente suscitamos quando, como Jacques Derrida num livro recente, *Passions*, nos colocamos na lógica da consciência e da livre decisão de um indivíduo isolado. Quando esqueçamos que aquele que dá e aquele que recebe foram preparados para e predispostos a, por todo o trabalho de socialização, entrar sem intenção nem cálculo de ganho na troca generosa, cuja lógica se lhes impõe objectivamente, podemos concluir que o dom gratuito não existe, ou que é impossível, uma vez que só podemos pensar então os dois agentes como calculadores que se fixam o projecto subjectivo de fazerem o que objectivamente fazem, segundo o modelo levi-straussiano, quer dizer, uma troca que obedece à lógica da reciprocidade.

E deparamos aqui com uma outra propriedade da economia das trocas simbólicas: trata-se do *tabu da explicitação* (cuja forma por excelência é o preço). Dizer o que se passa, declarar a verdade da troca ou, como por vezes de diz, "a verdade dos preços" (quando se dá um presente, tira-se a etiqueta com o preço...), é aniquilar a troca. Vemos de passagem como os comportamentos cujo paradigma é a troca de dons põem um problema extremamente difícil para a sociologia, que, por definição, explicita: é obrigada a dizer o que é óbvio e deve permanecer tácito, não dito, sob pena de ser destruído enquanto tal.

Podemos encontrar uma verificação destas análises e uma atestação desta espécie de tabu da explicitação contida pela economia das trocas simbólicas numa descrição dos efeitos produzidos pela introdução do preço. Do mesmo modo que podemos utilizar a economia das trocas simbólicas como um analisador da economia da troca económica, podemos também, inversamente, pedir à economia da troca económica que sirva de analisador

da economia das trocas simbólicas. Assim, o *preço*, que caracteriza distintivamente a economia das trocas económicas por oposição à economia dos bens simbólicos, funciona como uma expressão simbólica do consenso sobre a taxa de câmbio implicado por qualquer troca ou intercâmbio económicos. Este consenso sobre a taxa de câmbio encontra-se presente também numa economia das trocas simbólicas, mas os seus termos e as suas condições são deixados num estado implícito. Na troca de dons, o preço deve ser deixado implícito (é o exemplo da etiqueta com o preço): não quero saber a verdade dos preços e não quero que o outro a saiba. Tudo se passa como se os agentes se pusessem de acordo para evitarem pôr-se explicitamente de acordo sobre o valor relativo das coisas trocadas, para recusarem toda e qualquer definição prévia explícita dos termos da troca, quer dizer, do preço (o que se traduz, como nota Yviana Zeltzer, através de um tabu do uso da moeda em certas trocas — não se paga um salário ao filho ou à esposa e o jovem cablito que peça um salário ao pai causará escândalo).

A linguagem que estou a empregar tem conotações finalistas e pode dar a entender que as pessoas fecham deliberadamente os olhos: de facto, seria preciso dizer antes que "tudo se passa como se". Recusar a lógica do preço é uma maneira de recusar o cálculo e a calculabilidade. O facto de o consenso sobre a taxa de câmbio ser explícito sob a forma do preço é o que torna possíveis a calculabilidade e a previsibilidade: os agentes sabem com o que contam. Mas é também o que arruína toda a economia das trocas simbólicas, economia das coisas sem preço, nos dois sentidos. (Falar de preço das coisas sem preço, como somos por vezes obrigados a fazer⁵ pelas imposições da análise, é introduzir uma contradição nos termos.)

O silêncio sobre a verdade da troca é um silêncio partilhado. Os economistas que não concebem acção que não seja a racional, calculada, em nome de uma filosofia finalista e intelectualista da acção, falam de *common knowledge*: uma informação é *common knowledge* quando podemos dizer que cada um sabe que cada um possui essa informação ou, como por vezes se diz, quando a informação é um segredo de Polichinelo. Poderíamos sentir-nos tentados a dizer que a verdade objectiva da troca de dons é, em certo sentido, *common knowledge*: sei que tu sabes que, quando te dou, sei que tu me retribuirás, etc. Mas o certo é que a explicação deste segredo de Polichinelo é tabu. Tudo isto deve permanecer implícito. Há múltiplos mecanismos sociais objectivos e incorporados em cada agente que fazem com que a própria ideia de divulgar tal segredo (dizendo: basta de comédia, vamos deixar de apresentar com dons generosos trocas recíprocas, isto é uma hipocrisia, etc.) seja sociologicamente impensável.

3 *Ibid.*, p. 191.

4 *Ibid.*, p. 315 (sobre o sentido da honra, *niŋ*).

5 Cf. V. Zeltzer, *Pricing the Priceless Children*, Nova Iorque, Basic Books, 1987, e *The Social Meaning of Money*, Nova Iorque, Basic Books, 1994.

Mas falar, como eu falei, de *common knowledge* (ou de *self-deception*) é permanecer numa filosofia da consciência e fazer como se cada agente fosse habitado por uma dupla consciência, uma consciência desdobrada, dividida contra si própria, reprimindo *conscientemente* uma verdade que, por outro lado, conhece (não estou a inventar nada: senão leia-se, de Jon Elster, *Ulisses e as Sertias*). Não podemos dar conta de todos os comportamentos duplos, sem duplicidade, da economia das trocas simbólicas a não ser na condição de abandonarmos a teoria da acção como produto de uma consciência intencional, de um projecto explícito, de uma intenção explícita e orientada para um fim explicitamente posto (a que a análise objectiva da troca, nomeadamente, evidência).

A teoria da acção que proponho (com a noção de *habitus*) equivale a dizer que a maior parte das acções humanas tem por princípio uma coisa completamente diferente da intenção, quer dizer, disposições adquiridas que fazem com que a acção possa e deva ser interpretada como orientada para este ou aquele fim sem que possamos por isso estabelecer que teve por origem a mira consciente de tal fim (é aqui que o "tudo se passa como se" se torna da maior importância). O melhor exemplo de disposição é sem dúvida o sentido do jogo: o jogador, tendo interiorizado profundamente as regularidades de um jogo, faz o que é preciso fazer no momento em que é preciso fazê-lo, sem precisar de pôr explicitamente como fim o que há que fazer. Não precisa de saber conscientemente aquilo que faz para o fazer e menos ainda precisa de se pôr explicitamente a questão (excepto em certas situações críticas) de saber explicitamente aquilo que os outros podem fazer em con- trapartida, como deixa pensar a visão de jogadores de xadrez ou de *bridge* que certos economistas (sobretudo quando armados com a teoria dos jogos) atribuem aos agentes.

Assim, a troca de dons (ou de mulheres, de serviços, etc.), concebida como paradigma da economia dos bens simbólicos, opõe-se à troca por troca calculador, mas um agente socialmente predisposto a entrar, sem intenção nem cálculo, no jogo da troca. É a este título que ignora ou denega a sua verdade objectiva de troca económica. Podemos ver outra confirmação disto mesmo no facto de, em economias que tais, ou se deixar o interesse económico num estado implícito, ou de a sua enunciação, quando acontece, se fazer através de eufemismos, quer dizer, numa linguagem de denegação. O eufemismo é o que permite dizer tudo dizendo que não se está a dizer; o eufemismo permite nomear o inominável, quer dizer, numa economia de bens simbólicos, o económico, no sentido corrente do termo, a troca por troca.

Disse "eufemismo" e poderia ter dito "pôr em forma". O trabalho simbólico consiste ao mesmo tempo em pôr em forma e em pôr formas. O que o grupo exige é que se ponham formas, e que se honre a humanidade dos outros, através de uma atestação da própria humanidade, afirmando um

"ponto de honra espiritualista". Não há sociedade que não preste homenagem aos que a homenageiam aparentemente recusar a lei do interesse egoísta. O que é exigido não é que se faça absolutamente o que se deve fazer mas que se deem pelo menos sinais de que há um esforço nesse sentido. O que se espera dos agentes sociais não é que estejam perfeitamente em regra, mas que se ponham em regra, que deem sinais visíveis de que, se pudessem, respeitariam a regra (é assim que compreendo a fórmula: "a hipocrisia é uma homenagem que o vício presta à virtude"). Os eufemismos práticos são uma espécie de homenagens prestadas à ordem social e aos valores que a ordem social exalta, sabendo embora que estão destinados ao desrespeito.

A alquimia simbólica

Esta hipocrisia estrutural impõe-se em particular aos dominantes, segundo a fórmula "*noblesse oblige*". Para os Cabalos, a economia económica tal como a praticamos é uma economia de mulheres.⁶ Os homens estão obrigados ao ponto de honra que proíbe qualquer concessão à lógica da economia económica. O homem de honra não pode dizer: "Reitruis-me antes de começarmos a lavar", deixa o prazo no vago. Ou: "Vais dar-me quatro quintais de trigo em troca do boi que te empresto". Mas as mulheres, pelo seu lado, dizem a verdade dos preços e dos prazos: podem permitir-se dizer a verdade económica porque, seja como for, estão excluídas (pelo menos enquanto sujeitos) da economia das trocas simbólicas. E o mesmo continua a ser verdade até certo ponto nas nossas sociedades. Poderá ler-se, por exemplo, no número da revista *Actes de la recherche* intitulado "A Economia de Casa,"⁷ que os homens muitas vezes se arranjam de maneira a fazer com que as mulheres façam o que eles não podem fazer sem desprestígio, como perguntar um preço.

A denegação da economia realiza-se num trabalho objectivamente orientado para a transfiguração das relações económicas e, em particular, das relações de exploração (homem/mulher, mais velho/mais novo, amo/criado, etc.), transfiguração pelo verbo (com o eufemismo), mas também pelos actos. Há eufemismos práticos. A troca de dons é um deles, graças ao intervalo de tempo (faz-se aquilo que se faz, ao mesmo tempo que se aparenta não o fazer). Os agentes envolvidos numa economia das trocas simbólicas dependem uma parte considerável da sua energia na elaboração destes eufemismos. (É uma das razões pelas quais a economia económica é muito mais económica. Por exemplo, quando em vez de darmos um presente "pessoal", quer dizer, adaptado aos gostos supostos do destinatário, acaba-

6 Cf. P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 318.

7 "L'économie de la maison", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 81-82, Março de 1990.

mos, por preguiça ou por comodidade, por dar um cheque, economizamos o trabalho de procurar, supondo a atenção e o cuidado necessários para que o presente seja adaptado à pessoa, aos seus gostos, chegue no devido momento, etc., para que o seu "valor" não seja directamente redutível ao seu valor em dinheiro.) Portanto, a economia económica é mais económica na medida em que permite economizar o trabalho de construção simbólica objectivamente tendente a dissimular a verdade objectiva da prática.

O exemplo mais interessante desta espécie de alquimia simbólica seria a transfiguração das relações de dominação e de exploração. A troca de dons pode estabelecer-se entre iguais e contribuir para reforçar a "comunhão", a solidariedade, através da comunicação que a ligação social cria. Mas pode também estabelecer-se entre agentes actual ou potencialmente desiguais, como no *pohtatch* que, a acreditarmos nos que o descreveram, institui relações duradouras de dominação simbólica, relações de dominação fundadas na comunicação, no reconhecimento e no reconhecimento (no duplo sentido da palavra). Entre os Cabilos, as mulheres trocam pequenos presentes cotidianos, quotidianos, que tecem as relações sociais em que assentam numerosas coisas importantes respeitantes, nomeadamente, à reprodução do grupo, enquanto os homens são responsáveis pelas grandes trocas descontínuas, extraordinárias.

Dos actos correntes aos actos extraordinários de troca de que o *pohtatch* é o exemplo limite (enquanto acto de dar para além das possibilidades de retribuição, pondo aquele que recebe na situação de obrigado, de dominado), há apenas uma diferença de grau. Há, no dom mais igual, a virtualidade do efeito de dominação. E o dom mais desigual implica apesar de tudo um acto de troca, um acto simbólico de reconhecimento da igualdade em humanidade de que só vale junto de alguém possuindo as categorias de percepção que lhe permitam perceber a troca como troca e interessar-se pelo objecto da troca. Aquêle que recebe não recebe as mantas ou as conchas susceptíveis de serem reconhecidas como dons e de suscitar o seu reconhecimento a não ser que se trate de um trobriandês bem socializado; caso contrário, nada terá a fazer com elas, não o interessarão.

Os actos simbólicos supõem sempre actos de conhecimento e de reconhecimento, actos cognitivos por parte daqueles que são os seus destinatários. Para que uma troca simbólica funcione, é preciso que as duas partes tenham categorias de percepção e de apreciação idênticas. Isto vale também para os actos de dominação simbólica que, como vemos bem no caso da dominação masculina,⁸ se exercem com a simplicidade objectiva dos dominados, na medida em que, para que uma forma semelhante de dominação se instature, é preciso que o dominado aplique aos actos do dominante (e a todo

8 P. Bourdieu, "La domination masculine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 84, Setembro de 1990, pp. 3-31.

o seu ser) estruturas de percepção que sejam as mesmas que o dominante emprega para produzir esses actos.

A dominação simbólica (é uma maneira de a definir) assenta no desconhecimento e, portanto, no reconhecimento dos princípios em nome dos quais se exerce. O que é válido para a dominação masculina, mas também para certas relações de trabalho, como a que, nos países árabes, une ao seu amo o *khammés*, espécie de rendeiro que recebe uma quinta parte da colheita, ou, segundo a descrição de Max Weber, o criado de lavoura (por oposição ao operário agrícola). Este arrendamento em troca de uma quinta parte da colheita não pode funcionar, em sociedades que ignoram a coacção do mercado ou do Estado, a menos que o rendeiro tenha sido de algum modo "domesticado", quer dizer, ligado por laços que não são os do direito. E para o ligar, é preciso encantar a relação de dominação, e de exploração de maneira a transformá-la numa relação doméstica de familiaridade através de uma série contínua de actos de molde a transfigurá-la simbolicamente eutemizandoo-a (ocupar-se do filho do rendeiro, casar-lhe a filha, dar-lhe presentes, etc.).

Nas nossas sociedades, e em pleno coração da economia económica, descobrimos ainda a lógica da economia dos bens simbólicos e a alquimia que transforma a verdade das relações de dominação, em paternalismo. Um outro exemplo seria a relação entre os mais velhos e os mais novos conforme esta se apresenta em certas tradições (os "*cadets de Gascoigne*"⁹): nas sociedades onde a progeneritura confere direitos, é preciso (ou era preciso) que o filho mais novo se submetta, o que quer dizer, muitas vezes, que renuncie a casar e se torne, como diz o chinês indígena, um "criado sem salário" (ou, como dizia Galbraith a propósito da mulher em casa, um "cripto-servidor" — *crypto-servant*), que ame os filhos do mais velho como se fossem seus (toda a gente o encoraja a isso), ou que parta, se aliste no exercício (os mosqueteiros) ou se torne guarda ou carteiro.

O trabalho de domesticação (aqui do filho mais novo) que é necessário para transformar a verdade objectiva de uma relação é obra de todo o grupo, que encoraja e recompensa o mais novo. Para que a alquimia funcione, como na troca de dons, é preciso que seja sustentada por toda a estrutura social, e, portanto, pelas estruturas mentais e pelas disposições produzidas por essa estrutura social: é preciso que haja um mercado para as acções simbólicas conformes, que haja recompensas, ganhos simbólicos, muitas vezes reconvertíveis em ganhos materiais, que seja possível ter-se interesse no desinteresse, que aquele que trata bem o seu criado seja recompensado, que dele se diga: "É um homem sério, um homem honrado!" Mas estas relações continuam a ser muito ambíguas, muito perversas: o *khammés* sabe muito bem que pode fazer chantagem com o patrão; se se for embora sustentando que o patrão o tratou mal, que faltou à honra devida ("e eu que tanto fiz por ele..."),

9 Ou seja, "os filhos mais novos (ou filhos segundos) da Gasconha" (N. do T.).

a desonra recaí sobre o amo. E, do mesmo modo, o amo pode invocar as falhas e falhas do *Kiammés*, se forem conhecidas de todos, para o despedir, mas se, exasperado por o seu *Kiammés* lhe ter roubado azeitonas, se exalta a ponto de o esmagar, de o humilhar para além dos limites, a situação volta a ser favorável ao fraco. Estes jogos extremamente complicados, de um refinamento extraordinário, desenrolam-se perante o tribunal da comunidade, que aplica também princípios de percepção e de apreciação idênticos aos dos agentes implicados.

O reconhecimento

Um dos efeitos da violência simbólica é a transfiguração das relações de dominação e de submissão em relações afectivas, a transformação do poder em carisma ou em condão de molde a suscitar um encantamento afectivo (por exemplo, nas relações entre patrões e secretárias). O reconhecimento afectivo torna-se reconhecimento, *sentimento* duradouro para com o autor do acto generoso, podendo ir até à afeição, ao amor, como vemos particularmente bem nas relações entre gerações.

A alquimia simbólica, tal como a acabo de descrever, produz, em proveito daquele que realiza os actos de eufemização, de transfiguração, de pôr em forma, um capital de reconhecimento que lhe permite o exercício de efeitos simbólicos. É aquilo a que eu chamo capital simbólico, conferindo assim um sentido rigoroso àquilo a que Max Weber chamava carisma, conceito puramente descritivo, que ele dava explicitamente — no início do capítulo sobre a religião de *Wirtschaft und Gesellschaft* — por equivalente daquilo a que a escola durkheimiana chamava *mana*. O capital simbólico é uma qualquer propriedade, força física, riqueza, valor guerreiro, que, permitindo percebê-la, conhece-la e reconhecê-la, se torna simbolicamente eficaz, como uma verdadeira *força mágica*: uma propriedade que, por reconhecer a "expectativas colectivas", socialmente constituídas, a crenças, exerce uma espécie de acção à distância, sem contacto físico. Uma ordem é dada e obediência: trata-se de um acto quase mágico. Mas só aparentemente é uma excepção à lei da conservação da energia social. Para que o acto simbólico exerça, sem dispêndio de energia visível, esta espécie de eficácia mágica, é preciso que um trabalho preliminar, muitas vezes invisível, e em todo o caso esquecido, tenha produzido, entre os que estão submetidos ao acto de imposição, de injunção, as disposições necessárias para que tenham o sentimento simbólico de essa violência que extorque submissões que não são sequer percebidas como tais apoiando-se em "expectativas colectivas", crenças socialmente inculcadas. Como a teoria da magia, a teoria da violência simbólica

assenta numa teoria da crença ou, melhor, numa teoria da produção da crença, do trabalho de socialização necessário para produzir agentes dotados dos esquemas de percepção e de apreciação que lhes permitirão perceber as injunções inscritas numa situação ou num discurso e obedecer-lhes.

A crença de que falo não é uma crença explícita, posta explicitamente como tal relativamente à possibilidade de uma não-crença, mas uma adesão imediata, uma submissão dóxica às injunções do mundo, obtida quando as estruturas mentais daquele a quem a injunção se dirige concordam com as estruturas implicadas na injunção que lhe é dirigida. Nesse caso, diz-se que tudo era óbvio, que não havia outra coisa que se pudesse fazer. Perante o desafio de honra, ele fez o que tinha a fazer, o que em caso semelhante faz um verdadeiro homem de honra, e fê-lo de maneira particularmente conseguida (porque há graus na maneira de conseguir realizar uma injunção). Aquele que responde às expectativas colectivas, que, sem ter sequer que calcular, se ajusta imediatamente às exigências inscritas numa situação, tem todos os ganhos no mercado dos bens simbólicos. Tem o ganho da virtude, mas também o ganho do desafogo, da elegância. Será tanto mais celebrado pela consciência com um pelo facto de ter feito, como se fosse óbvia, uma coisa que era, como costuma dizer-se, a única coisa a fazer, mas que ele poderia não ter feito.

Última característica, importante, este capital simbólico é comum a todos os membros de um grupo. Pelo facto de ser um ser-percebido, que existe na relação entre propriedades, dadas por agentes, e categorias de percepção (alto/baixo, masculino/feminino, grande/pequeno, etc.) que, enquanto tais, constituem e constroem categorias sociais (os de cima/os de baixo, os homens/as mulheres, os grandes/os pequenos) assente na união (a aliança, a comensalidade, o casamento) e a separação (o tabu do contacto, o mau casamento, etc.), liga-se a grupos — ou a nomes de grupos, famílias, clãs, tribos — e é ao mesmo tempo o instrumento e o objecto em jogo de estratégias colectivas visando conservá-lo ou aumentá-lo e de estratégias individuais visando adquiri-lo ou conservá-lo, por meio de associação com os grupos dele dotados (através da troca de dons, da comensalidade, do casamento, etc.) e distinguindo-se dos grupos pouco dotados ou desprovidos (as etnias estigmatizadas).¹⁰ Uma das dimensões do capital simbólico, nas sociedades diferenciadas, é a identidade étnica, que, juntamente com o nome, a cor da pele, é um *percepti*, um ser-percebido, funcionando como um capital simbólico positivo ou negativo.

Pelo facto de as estruturas de percepção e de apreciação serem, no essencial, o produto da incorporação das estruturas objectivas, a estrutura da distribuição do capital simbólico tende a apresentar uma estabilidade

10 Cf. a análise do funcionamento dos salões em Proust, in P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., pp. 242-243.

muito grande. E as revoluções simbólicas supõem uma revolução mais ou menos radical dos instrumentos de conhecimento e das categorias de percepção.¹¹

Assim, a economia pré-capitalista assenta fundamentalmente numa denegação daquilo que consideramos como a economia, que obriga a manter implícito um certo número de operações e de representações dessas operações. A segunda propriedade, correlativa, é a transfiguração dos actos económicos em actos simbólicos, transfiguração que pode operar-se praticamente como na troca de dons, por exemplo, em que o dom deixa de ser um objecto material para se tornar uma espécie de mensagem ou de símbolo de molde a criar uma ligação social. Terceira propriedade: nesta circulação de um tipo totalmente particular, produz-se e acumula-se uma forma particular de capital a que chamei capital simbólico e que tem por característica aparecer numa relação social directa entre propriedades detidas por um agente e outros agentes dotados de categorias de percepção adequadas: ser-percebido construído segundo categorias de percepção particulares, o capital simbólico supõe a existência de agentes sociais constituídos, nos seus modos de pensamento, de tal maneira que conheçam e reconhecem o que lhes é proposto e lhe confiram crença, quer dizer, em certos casos, obediência, submissão.

O tabu do cálculo

A constituição da economia enquanto economia, que progressivamente se operou nas sociedades europeias, é acompanhada pela constituição negativa de ilhotas de economia pré-capitalista que se perpetuam no universo da economia constituída como tal. Este processo corresponde à emergência de um campo, de um espaço de jogo, lugar de um jogo de um tipo novo, cujo princípio é a lei do interesse material. No coração do mundo social instaura-se um universo no interior do qual a lei da troca por troca se torna a regra explícita e se pode afirmar *publicamente*, de maneira quase cínica. Por exemplo, quando se trata de negócios, as leis da família ficam suspensas. Sejas ou não meu primo, trato-te como a qualquer comprador; não há preferência, privilégio, excepção, isenção. Para os Cablitos, a moral dos negócios, do mercado, opõe-se à lei moral da boa-fé, a do *bu niya* (o homem da boa-fé, da inocência, o homem de honra), que exclui, por exemplo, que se empreste a juros a alguém da família. O mercado é o lugar do cálculo ou até da astúcia diabólica, da transgressão diabólica do sagrado. Ao contrário de tudo o que exige a economia dos bens simbólicos, aí as coisas chamam-se pelos seus nomes, o interesse é interesse, o ganho é ganho. Desaparece o trabalho de

11 Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 243.

eufemização que, entre os Cablitos, se impunha no próprio mercado: as próprias relações de mercado mergulhavam (*embodied*, como diz Polanyi) em relações sociais (não se começa de qualquer maneira com não importa quem; em caso de venda ou de compra procuram-se garantias junto das pessoas conhecidas e reputadas pela sua honra), e só muito progressivamente a lógica do mercado se autonomizou, arrancando-se de certo modo a toda esta rede de relações sociais de dependência mais ou menos encantadas.

No termo do processo, a economia doméstica acha-se constituída em excepção, por um efeito de inversão. Max Weber diz algures que se passa de sociedades nas quais os assuntos económicos são concebidos segundo o modelo das relações de parentesco a sociedades onde as próprias relações de parentesco são concebidas segundo o modelo das relações económicas. O espírito de cálculo que era constantemente recalçado (ainda que a tentação do cálculo nunca esteja ausente, nem entre os Cablitos nem noutros lugares) afirma-se pouco a pouco à medida que se desenvolvem as condições favoráveis ao seu exercício e à sua *afirmação pública*. A emergência do campo económico assinala o aparecimento de um universo no qual os agentes sociais podem confessar-se a si próprios como interessados e confessá-lo publicamente, arrancando-se ao desconhecimento colectivamente mantido desse facto; no qual não só podem fazer negócios, mas confessar que é para isso que estão onde estão, quer dizer, confessar que se conduzem de maneira interessada, calculam, ganham, acumulam, exploram.¹²

Com a constituição da economia e a generalização das trocas monetárias e do espírito de cálculo, a economia doméstica deixa de fornecer o modelo de todas as relações económicas. Ameaçada na sua lógica específica pela economia mercantil, tende cada vez mais a afirmar a sua lógica específica, a do amor. Podemos assim, levando a oposição ao limite para maior clareza da demonstração, opor a lógica das trocas sexuais domésticas, que são sem preço, e a lógica das relações sexuais mercantis, que têm um preço de mercado explícito e são sancionadas por trocas monetárias. As mulheres domésticas, que não têm utilidade material e não têm preço (tabu do cálculo e do crédito), são excluídas da circulação mercantil (exclusividade) e objectos

12 Podemos ler a obra de Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Éd. de Minuit, 1969, sobretudo o tomo I), como uma análise do processo através do qual os conceitos fundamentais do pensamento económico se desprendem progressivamente da gança de significações não económicas (familiares, políticas, religiosas, etc.) em que mergulhavam (por exemplo, compra e resgate). Como observa Lukács (*Histoire et Conscience de classe*, Paris, Éd. de Minuit, 1974, p. 266), a formação progressiva da economia política como disciplina autónoma, tomando por objecto a economia enquanto economia, é ela própria uma dimensão do processo de autonomização do campo económico. O que quer dizer que há condições históricas e sociais de possibilidade desta ciência, condições que devem ser explicitadas, sob pena de ignorarmos os limites onde esbarram as suas pretensões de "teoria pura".

e sujeitos de sentimento; por oposição, as mulheres ditas venais (as prostitutas) têm um preço de mercado explícito, assente na moeda e no cálculo, não são nem objecto nem sujeito de sentimento e vendem o seu corpo como objecto.¹³

Vemos pois que, contra o reductionismo economicista à maneira de Gary Becker, que reduz ao cálculo económico aquilo que por definição denega e desafia o cálculo, a unidade doméstica logra perpetuar no seu interior uma lógica económica inteiramente particular. A família, como unidade integrada pela apropriação pela lógica da economia. Agrupamento monopolista definido nome, etc.), é ao mesmo tempo unida pela propriedade e dividida pela propriedade. A lógica do universo económico ambiente introduz, no interior da família, o verme do cálculo, que rói os sentimentos. Unida pelo património, a família é o lugar de uma concorrência pelo património e pelo poder sobre esse património. Mas esta concorrência ameaça continuamente de destruição esse capital, arruinando o fundamento da sua perpetuação, quer dizer, a unidade, a coesão, a integração; e impõe, portanto, comportamentos destinados a perpetuar o património, perpetuando a unidade dos herdeiros, que se dividem a seu propósito. Pode mostrar, no caso da Argélia, que a generalização das trocas monetárias e a constituição correlativa da ideia "económica" do trabalho como trabalho assalariado — por oposição ao trabalho como ocupação ou função tendo em si própria o seu fim — acarretam a generalização das disposições calculadoras, ameaçando a indivisão dos bens e das tarefas sobre a qual assenta a unidade familiar; e de facto, nas sociedades diferenciadas, o espírito de cálculo e a lógica de mercado corrompem o espírito de solidariedade e tendem a substituir as decisões individuais do indivíduo isolado às decisões colectivas da casa familiar ou do chefe familiar e a favorecer o desenvolvimento de mercados separados para as diferentes categorias de idade ou de sexo (*os teen-agers*) constituidas da casa familiar. Deveríamos lembrar aqui a análise do sistema das estratégias de reprodução, estratégias que se encontram, sob formas diferentes, com pesos relativos diferentes, em todas as sociedades, e que têm por princípio essa espécie

13 Segundo Cecile Hoigard e Liv Finstad, numerosas prostitutas dizem que, contra todas as aparências, preferem a prostituição de rua, venda do corpo expeditiva e autorizando uma espécie de reserva mental, à prostituição nos hotéis, que, na medida em que visa minar o encontro livre, com um elevado grau de eufemização, exige um dispêndio muito maior de tempo e de esforços de simulação, de eufemização: no primeiro caso, os encontros são breves, rápidos, e, durante eles, elas podem pensar noutra coisa, agir como objectos; ao passo que os encontros nos hotéis, aparentemente muito mais respeitadores da pessoa, interesse por ele, e porque a liberdade na alienação possibilitando pensar noutra coisa desaparece em proveito de uma relação que assume um pouco a ambiguidade dos amores não mercenários (C. Hoigard e L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*, University Park, Pennsylvania University Press, 1992).

de *comatus*, de pulsão da família, da casa, visando perpetuar-se ao perpetuar a sua unidade contra os factores de divisão, e em particular contra os que são inerentes à concorrência em torno da propriedade que funda a unidade da família.

Enquanto corpo dotado de um espírito de corpo (e votado, a esse título, a servir de modelo arquétípico para todos os grupos preocupados em funcionarem como corpo — por exemplo, as *fraternities* e as *sororities* das universidades americanas), a família está submetida a dois sistemas de forças contraditórias: por um lado, as forças da economia que introduzem as tensões, as contradições e os conflitos que evoquei, mas, em certos contextos, impõem também a manutenção de uma certa coesão, e, por outro, as forças de coesão que se ligam em parte ao facto de a reprodução do capital sob as suas diferentes formas depender, em grande medida, da reprodução da unidade familiar.

Isto é verdade, muito particularmente, acerca do capital simbólico e do capital social que só podem ser reproduzidos pela reprodução da unidade social elementar que a família é. Assim, na Cabília, numerosas famílias que haviam rompido a unidade dos bens e das tarefas optavam por exibir uma indivisão de fachada, a fim de salvaguardar a honra e o prestígio da grande família solidária. Do mesmo modo, nas grandes famílias burguesas das sociedades modernas avançadas, e mesmo nas categorias do patronato mais afastadas do modo de reprodução familiar, os agentes económicos dão um lugar considerável nas suas estratégias e nas suas práticas económicas à reprodução dos laços domésticos alargados, o que é uma das condições da reprodução do seu capital. Os grandes têm grandes famílias (trata-se, ao que julgo, de uma lei antropológica geral), têm um interesse específico em manter relações de tipo familiar alargadas e, através de tais relações, uma forma particular de concentração do capital. Por outras palavras, apesar de todas as forças de cisão exercidas sobre ela, a família continua a ser um dos lugares de acumulação, de conservação e de reprodução de diferentes espécies de capital. Os historiadores sabem que as grandes famílias atravessam as revoluções (como mostram, entre outros, os trabalhos de Chausssinand-Nogaret). Uma família muito extensa tem um capital muito diversificado, de tal modo que, na condição de a coesão familiar se perpetuar, os sobreviventes poderão assistir-se mutuamente na restauração do capital colectivo.

Há, portanto, no interior da própria família, um trabalho de reprodução da unidade doméstica, da sua integração, trabalho encorajado e sustentado por instituições como a Igreja (seria preciso verificar se o essencial do que se põe sob o nome de *moral* — cristã nomeadamente, mas também laica — não tem origem na visão unitária da família) ou o Estado. Este último contribui para fundar ou reforçar essa categoria de construção da realidade que a ideia de família é,¹⁴ através de instituições como a caderneta de família, os subsídios familiares e todo o conjunto das acções ao mesmo tempo simbólicas e

materiais, muitas vezes acompanhadas de sanções económicas, que têm por efeito reforçar em cada um dos seus membros o interesse pela conservação da unidade doméstica. Esta acção do Estado não é simples e seria necessário apurar a sua análise, levar, por exemplo, em conta o antagonismo entre o *direito civil*, que age muitas vezes no sentido da divisão — o Código Civil pôs numerosíssimos problemas aos Bearneses, que têm grande dificuldade em perpetuar a família fundada no direito de primogenitura nos limites de um código jurídico que lhes exigia as partilhas em partes iguais e tiveram de inventar toda a espécie de astúcias para contornar o direito e perpetuar a casa contra as forças disruptivas introduzidas pelo mesmo direito —, e o *direito social* que valoriza certas categorias de famílias — por exemplo, as famílias monoparentais — ou que dá a sanção da regra universal, por meio dos auxílios que fixa, a uma visão particular da família, tratada como família "natural".

Restaria analisar a lógica das trocas entre gerações, caso particular da economia das trocas simbólicas no interior da família. Tentando dar conta da incapacidade das relações de contratos privados para assegurarem a atribuição intemporal de fundos, os economistas construíram aquilo a que chamam modelos de gerações imbricadas: temos duas categorias de agentes, jovens e velhos, os jovens no período (t) serão velhos em (t+1), os velhos do período (t) terão desaparecido em (t+1), e haverá uma nova geração; como podem os jovens transferir no tempo uma parte da riqueza que produzem a fim de a consumir quando forem velhos? Os economistas são interessantes porque têm o génio das variações imaginária, no sentido husserliano do termo, e porque constroem modelos formais que fazem girar no vazio, fornecendo assim instrumentos fornidáveis para quebrar as evidências e obrigar a pôr em questão coisas que são tacitamente admitidas até por muitos que se julgam muito paradoxais.

Os economistas apoiam-se nesta análise das relações entre as gerações para estabelecerem que a moeda é indispensável e que a sua constância no tempo é o que faz com que os jovens possam utilizar a moeda que acumulam hoje quando forem velhos, porque os jovens do período seguinte continuarão a aceitá-la. O que equivale a dizer (como Simiand, num artigo bellissimo) que a moeda é sempre fiduciária e que a sua validade assenta num encadramento de crenças persistentes no tempo. Mas para que as trocas intergeracionais continuem apesar de tudo, é preciso também que intervenha a lógica da ou de gratidão. As relações entre as gerações são um dos lugares por excelência da transfiguração do reconhecimento da dívida em reconhecimento, em piedade filial, em amor. (As trocas continuam a situar-se na lógica do dom — e não do crédito —, e os empréstimos entre pais e filhos excluem a cobrança

14 Cf. acima, "O espírito de família".

de juros, sendo os prazos de reembolso deixados no vago.) Hoje, estando a *philia* ameaçada pelas rupturas da coabitação acarretadas pelas migrações ligadas ao trabalho e pela generalização do espírito de cálculo (necessariamente egoísta), o Estado rendeu a unidade doméstica na gestão das trocas entre as gerações, e a "terceira idade" é uma dessas invenções colectivas que permitiu transferir para o Estado a gestão dos idosos até então incumbência da família ou que, mais exactamente, substituiu a gestão directa no interior da família das trocas entre as gerações por uma gestão dessas trocas garantida pelo Estado, que opera a recollecção e a redistribuição dos recursos destinados aos idosos (outro exemplo de caso em que o Estado contribui com uma solução para o problema do *free rider*).

O puro e o comercial

Chego agora à economia dos bens culturais. Nela encontramos a maior parte das características da economia pré-capitalista. Em primeiro lugar, a denegação do económico: a génese de um campo artístico ou de um campo literário é a emergência progressiva de um mundo económico invertido, no qual as sanções positivas do mercado são indiferentes ou mesmo negativas.¹⁵ O *best-seller* não é automaticamente reconhecido como obra legítima e o sucesso comercial pode ter até o valor de uma condenação. Inversamente, o artista maldito (que é uma invenção histórica: não existiu sempre, como também não existiu sempre a própria ideia de artista) pode extrair da sua maldição no século os sinais de uma eleição no além. Esta visão da arte (que vai perdendo hoje terreno à medida que os campos de produção cultural perdem autonomia) foi-se inventando pouco a pouco, com a ideia do artista puro, sem outros fins além da arte, indiferente às sanções do mercado, ao reconhecimento oficial, ao sucesso, à medida que se institua um mundo social inteiramente particular, uma ilha no interior do oceano do interesse, em que o malogro económico podia associar-se a uma forma de sucesso, ou, em todo o caso, não aparecer de vez como um fracasso sem remédio. (Tal é um dos problemas dos artistas que envelhecem não-reconhecidos e que têm que convencer os outros e que se convencer de que o seu malogro é um êxito, tendo razoáveis probabilidades de o conseguir uma vez que existe um universo em que é reconhecida a possibilidade de triunfar sem vender livros, sem se ser lido, sem se ser representado, etc.)

Temos assim, um mundo ao contrário, onde as sanções negativas podem tornar-se sanções positivas; onde, evidentemente, a verdade dos preços é sistematicamente excluída. Toda a linguagem é eufemística. Por conseguinte, uma das dificuldades maiores com que a sociologia depara refere-se à

15 Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 201 sq.

escolha dos termos: se dissermos "produtor", parecemos redutores e fazemos efectivamente desaparecer a especificidade deste espaço de produção, que não é uma produção como as outras; se dissermos "criador", cámos na ideologia da "criação", na mística do artista único, escapando por definição à ciência, ideologia tão poderosa que basta alguém adoptá-la para ganhar um ar de artista, e obter toda a espécie de ganhos simbólicos. (Quem escreva num jornal: eu, criador, detesto os sociólogos redutores, etc, passará por um artista; ou por um filósofo... Tal é uma das razões que fazem com que não se passe um dia sem que certo jornal, certo semanário, certa revista denuncie "o Império do sociólogo", "o sociólogo-rei", "o território do sociólogo", etc.) Esta ideologia profissional extremamente poderosa inscreve-se numa linguagem que exclui o vocabulário da economia mercantil: o vendedor de quadros diz-se de preferência director de galeria; editor é um eufemismo para negociante de livros, ou comprador da força de trabalho literária (no século XIX, os escritores comparavam-se muitas vezes com prosritutas...). A relação entre o editor de vanguarda e o autor é inteiramente semelhante à relação entre o padre e o sacerdote conforme a descreverei dentro em breve. O editor diz a um autor jovem com fins de mãos difíceis: "Olhe para o Beckett, nunca recebeu um tostão dos seus direitos de autor!" E o pobre escritor fica entalado, não tem a certeza de ser Beckett e tem a certeza de que ao contrário de Beckett tem a baixaza de reclamar dinheiro... A este propósito podemos, uma vez mais, releer *A Educação Sentimental*: Arnoux é um personagem extremamente ambíguo de negociante de arte, meio negociante e meio artista, mantendo com os artistas uma relação semi-sentimental e semipatronal. Tais relações de exploração branda só funcionam com brandura. São relações de violência simbólica que só se podem instaurar com a cumplicidade daqueles que as sofrem, como as relações intradomésticas. O dominado colabora na sua própria exploração através da sua afeição ou da sua admiração.

O capital do artista é um capital simbólico e nada se assemelha mais às lutas de honra que encontramos entre os Cabalos do que as lutas intelectuais. Em muitas destas lutas, o objecto aparentemente em jogo (ter razão, triunfar por meio de razões) esconde outros objectos que são pontos de honra postos em jogo. E das mais frívolas (nas batalhas que se travam acerca de saber o que se passa em Sarajevo, o verdadeiro motivo será Sarajevo?) às mais "sérias" (como as querelas de prioridade). Este capital simbólico de reconhecimento é um *percipi* que supõe a crença das pessoas cometidas com o campo. Foi o que mostrou bem Duchamp que, como Karl Kraus noutras paragens, procedeu a verdadeiras experiências sociológicas. Ao expor um urinol gração através de um lugar consagrado, e as condições sociais do aparecimento de tal efeito. Nem todas as condições se reduzem a essas, mas era preciso que o acto fosse realizado por ele, quer dizer, por um pintor reconhe-

cido como pintor por outros pintores ou outros agentes do mundo da arte tendo o poder de dizer quem é pintor, era preciso que o fosse num museu que o reconhecia como pintor e que tinha o poder de reconhecer o seu acto como um acto artístico, era preciso que o meio artístico estivesse preparado para reconhecer esse tipo de pôr em questão do seu reconhecimento. Basta observar, a *contrario*, o que aconteceu a um movimento artístico como "*Arts incohérents*".¹⁶ Reunia artistas que fizeram, nos finais do século XIX, uma série de actos artísticos que seriam feitos como tais nos anos 60 deste século e nomeadamente pelos artistas conceptuais. Como as "expectativas colectivas" de que falava Mauss não estavam presentes, como os espíritos, por assim dizer, "não estavam preparados", os membros do grupo não foram levados a sério — de resto, em parte, porque não se levavam a sério e não podiam, dado o estado do campo, tomar e dar por actos artísticos o que consideravam sem dúvida simples brincadeiras de jovens pintores. Podemos portanto dizer muito bem, retrospectivamente: vejam, eles inventaram tudo! Mas será ao mesmo tempo verdadeiro e falso. É por isso que devemos abordar com muita prudência os problemas dos precursors e dos precedentes. As condições sociais para que estes artistas aparecessem e aparecessem aos seus próprios olhos como fazendo o que parecem fazer aos nossos olhos não estavam reunidas. Portanto, não era isso o que faziam. O que quer dizer que, para que Duchamp possa fazer Duchamp, era preciso que o campo estivesse constituído de maneira a que fazer Duchamp fosse possível...

Seria necessário ainda repetir a propósito do capital simbólico do escritor ou do artista, a propósito do fetichismo do nome do autor e do efeito mágico da assinatura, tudo o que foi já dito a propósito do capital simbólico tal como funciona noutras universos: enquanto *percipi*, assenta na crença, quer dizer, nas categorias de percepção e de apreciação que estão em vigor no campo.

Dissociando o sucesso temporal e a consagração específica e assegurando os ganhos específicos de desinteresse aos que se vergam às suas regras, o campo artístico (ou científico) cria as condições da constituição (ou da emergência) de um verdadeiro interesse no desinteresse (equivalente do interesse na generosidade das sociedades de honra). No mundo artístico como mundo económico invertido, as "loucuras" mais antieconómicas são de um certo ponto de vista "razoáveis" uma vez que o desinteresse é aqui reconhecido e recompensado.

16 D. Grojnowski, "Une avant-garde sans avancée, les 'Arts incohérents', 1882-1889", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 40, 1981, pp. 73-86.

O riso dos bispos

O empreendimento religioso obedece, no essencial, aos princípios que já evidenciam na análise da economia pré-capitalista. Como no caso da economia doméstica, de que é uma forma transfigurada (com o seu modelo de troca fraternal), o carácter paradoxal da economia da oferenda, do *benévolo*, do sacrifício, revela-se de maneira particularmente visível no caso da Igreja católica hoje: com efeito, este empreendimento com uma dimensão económica fundada na denegação da economia mergulha num universo onde, com a generalização das trocas monetárias, a busca da maximização do ganho se tornou o princípio da maior parte das práticas correntes, de tal maneira que todo e qualquer agente — religioso ou não religioso — tende a avaliar em dinheiro, pelo menos implicitamente, o valor do seu trabalho e do seu tempo. Um sacristão, um acólito é um *homo Æconomicus* mais ou menos recalçado; sabe que pôr flores no altar é coisa que leva uma meia hora, o que vale tanto ou tanto pela tarifa de uma mulher a dias. Mas, ao mesmo tempo, adere ao jogo religioso e recusará a assimilação do seu trabalho de serviço religioso ao de um homem ou de uma mulher que fazem serviços domésticos.

Esta espécie de dupla consciência, que é comum sem dúvida a todos os agentes sociais que participam ao mesmo tempo do universo económico e deste ou daquele subuniverso anti-económico (podemos pensar nos militantes e em todos os que agem a título "benévolo"), está na origem de uma muito grande lucidez (parcial) que se manifesta sobretudo nas situações de crise e nas pessoas que ocupam uma posição equívoca, em ruptura, portanto, com as evidências mais grosseiras da *doxa*. É assim que a revista *Trait-d'union*, que foi lançada por membros do pessoal não-religioso da Igreja no momento em que fundaram uma espécie de sindicato a fim de tentarem obter o reconhecimento material dos serviços religiosos que forneciam, é um formidável instrumento de análise. Resta que reduzir brutalmente um comportamento à sua verdade "económica" (dizer da distribuidora de cadeiras que é uma mulher a dias sem salário) é operar uma desmistificação necessária, mas mistificadora. A objectivação revela que a Igreja é também um empreendimento económico; mas arrisca-se a fazer esquecer que é um empreendimento económico que só pode funcionar como funciona por não ser propriamente uma empresa, por *se denegar* como empresa. (Do mesmo modo que a família só pode funcionar porque denega a obediência à definição que dela dá um economismo à maneira de Gary Becker.)

Voltamos a encontrar aqui o problema, já encontrado antes, que a explicitação da verdade de instituições (ou de campos) cuja verdade é recusar a explicitação da sua verdade faz surgir. Mais simplesmente: a explicitação faz sofrer uma alteração destrutiva quando toda a lógica do universo explicitado o facto de os bispos riem, cada vez que adoptavam, a propósito da economia

da Igreja, a linguagem da objectivação, falando, por exemplo, para descreverem a pastoral, de "fenómeno de oferta e de procura". (Um exemplo: "Não somos sociedades huuum... bem como as outras: não produzimos nada, e não vendemos nada [riso], não é verdade?" — chancelaria da Diocese de Paris.) Ou então, noutros momentos, inventavam eufemismos extraordinários: O que deixa pensar que estamos em presença não de uma mentira cínica, como o quereria a leitura voltairiana, mas de um desfazimento entre a verdade objectiva, mais recalçada do que ignorada, e a verdade vida das práticas e que esta verdade vida, que oculta, para os próprios agentes, a verdade trazida à luz pela análise, faz parte da verdade das práticas na sua definição completa. A verdade do empreendimento religioso é ter duas verdades: a verdade económica e a verdade religiosa, que a denega. Por isso, para descrevermos cada uma das práticas, precisaríamos, como no caso dos Cabalos, de dois termos, sobrepostos, como num acorde musical: apostolado/*marketing*, fiéis/clientela, serviço sacro/trabalho assalariado, etc. O discurso religioso que acompanha a prática é parte integrante da economia das práticas como economia dos bens simbólicos.

Esta ambiguidade é uma propriedade muito geral da *economia da oferenda*, na qual a troca se transfigura em oblação de si a uma espécie de entidade transcendente. Na maior parte das sociedades, não se oferece à divindade material em bruto, ouro por exemplo, mas ouro trabalhado. O esforço para transfigurar a coisa bruta em belo objecto, em estátua, faz parte do trabalho de eufemização da relação económica (o que explica o intuito de fundir as estátuas para obter ouro). Jacques Gernet propõe uma bellissima análise do comércio sagrado e do templo budista como uma espécie de banco, mas denegado, que acumula provisões sagradas, dons e oferendas provenientes do livre consentimento e do *benévolo*, e ganhos profanos, como os que proporcionam as práticas usurárias ou mercenárias (empréstimos de cereais, empréstimos sobre penhores, taxas sobre os moínhos, impostos sobre o produto das terras, etc.¹⁷). Estes recursos, que não são utilizados para a alimentação dos religiosos ou conservação dos edifícios, nem para o culto, festas, cerimónias oficiais, serviço dos mortos, etc., são acumulados no "Tesouro Inesgotável" e parcialmente redistribuídos sob a forma de donativos para os pobres e doentes ou de alijamento gratuito de fiéis. Assim, o templo funciona objectivamente como uma espécie de banco, mas um banco que não pode ser percebido nem pensado como tal, e sob a condição de não ser jamais apreendido como tal.

O empreendimento religioso é um empreendimento com uma dimensão económica que não se pode confessar como tal e que funciona numa espécie de denegação permanente da sua dimensão económica: faço um acto

17

J. Gernet, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise des V^e et X^e siècles*, Saigão, École française d'Extrême-Orient, 1956.

económico mas não quero sabê-lo; cumpro-o num registo tal que posso dizer-me e posso dizer aos outros que não se trata de um acto económico — e só poderei ser crível aos olhos dos outros se eu próprio acreditar no que digo. O empreendimento religioso, a ocupação religiosa "não é uma empresa industrial e comercial com fins lucrativos", como recorda *Trail-d-union*,¹⁸ quer dizer não é uma empresa como as outras. O problema de saber se há ou não condições do funcionamento e do sucesso do empreendimento religioso que os agentes religiosos acreditem no que fazem e não aceitem a definição económica estrita da sua acção e da sua função. Assim, quando o sindicato do pessoal leigo da Igreja tentou definir as profissões que representava, esbarrou na definição implícita dessas profissões defendida pelos empregadores (quer dizer, os bispos que, evidentemente, recusam semelhante designação). As tarefas sagradas são irredutíveis a uma codificação puramente económica e social: o sacristão não tem um "ofício", realiza um serviço divino. Aqui uma vez mais a definição ideal defendida pelos dignitários da Igreja faz parte da verdade da prática.

Este jogo duplo estrutural com a definição objectiva da prática vê-se nos comportamentos mais correntes. Assim, por exemplo, há, perto de Saint-Sulpice, uma empresa de peregrinações que é de facto (quer dizer, objectivamente, do ponto de vista do observador, que reduz e dissipa a nuvem dos discursos eufemísticos) uma empresa de turismo, mas que enquanto tal se denega através de um uso sistemático do eufemismo: uma viagem a Inglaterra será uma "descoberta do ecumenismo"; uma viagem à Palestina, um "encontro com a ortodoxia". A transfiguração é essencialmente verbal: para podermos fazer aquilo que fazemos fazendo (-nos) crer que o não fazemos, é preciso dizer (mo-nos) que fazemos uma coisa diferente da que não fizéssemos.

Outro exemplo, "os Estaleiros do Cardeal" ("*Les Chantiers du cardinal*"), empresa encarregada da construção dos edifícios religiosos franceses: gerida por um membro do clero, emprega um pessoal benévolo importante, diplomadamente da *École polytechnique* na reforma, professores de Direito, etc., que dão número de assalariados que assumem os trabalhos subalternos, como o secretariado ou a contabilidade, e que são preferencialmente católicos uma vez que recrutados por cooplação, mas sem que lhes seja explicitamente exigido sê-lo. A chancelaria, que é o Ministério das Finanças do episcopado, comportava (no momento do inquérito) cerca de sessenta membros benévolo, sobretudo reformados. Esta estrutura — um pequeno número de mem-

18 Cf. *Trail-d-union*, n.º 20, p. 10.

bro do clero, assistido por um pequeno número de assalariados, enquadrando um grande número de benévolo — é típica da empresa católica. Encontramo-la por todo o lado, na imprensa de tonalidade religiosa, na edição, etc. Além do *benévolo*, dom gratuito de trabalho e de serviços, descobrimos aqui outra propriedade central da empresa católica: o facto de ser sempre concebida como uma *grande família*. Há um sacerdote, por vezes dois, cuja cultura específica, ligada a toda uma história, colectiva e individual, consiste em saber *gerir* ao mesmo tempo um vocabulário, uma linguagem e também relações sociais que se torna sempre necessário eufemizar. Assim, aquilo que faz com que um estabelecimento escolar, ainda quando não tenha crúffixo na parede, continue a ser católico é o facto de existir um director de orquestra que incorporou em profundidade esta espécie de disposição católica, uma linguagem e uma maneira muito particular de gerir as relações entre as pessoas.

Na empresa religiosa, as relações de produção funcionam segundo o modelo das relações familiares: tratar os outros como irmãos é pôr entre parênteses a dimensão económica da relação. As instituições religiosas traballham em regime permanente, ao mesmo tempo em termos práticos e simbólicos, no sentido da eufemização das relações sociais, incluindo as relações de exploração (como acontece também na família), que transformam em relações de parentesco espiritual ou de troca religiosa, através da lógica do *benévolo*: do lado dos assalariados, dos agentes religiosos subalternos, por exemplo os que asseguram a limpeza das igrejas ou se ocupam dos altares e os entretiam, há dom de um trabalho, "oferenda livremente consentida de dinheiro e de tempo".¹⁹ A exploração é *mascarada*: nas discussões entre bispos e agentes sindicais, os primeiros jogam constantemente com a ambiguidade das tarefas sacras; tentam fazer com que os segundos admitam que as acções consagradas são consagrantes, que os actos religiosos são o fim de si próprios e que aquele que os realiza é gratificado pelo próprio facto de os realizar, que entra numa ordem da finalidade sem fim.

O funcionamento da lógica do *benévolo* e a exploração que autoriza são favorecidos e facilitados pela ambiguidade objectiva das tarefas sacras: empurrar carros de docentes numa peregrinação é ao mesmo tempo um acto de caridade que é o fim de si próprio, e que merece recompensa no além, e um acto técnico susceptível de ser levado a efeito por uma enfermeira assalariada. A manutenção dos locais de culto será um acto técnico ou um acto ritual (de purificação)? E a fabricação de uma *éfigie* (estou a pensar nas conversas que tive com operárias que pintam estátuas da Virgem em Lourdes)? A função dos agentes não é menos ambígua: o sacristão prepara os ofícios religiosos e mantém os locais do culto; é responsável pela preparação dos baptizados, dos casamentos e das cerimónias fúnebres, participa nessas

19 *Ibid.*

diferentes cerimónias e tem a seu cargo as instalações paroquiais. A sua actividade é um serviço ritual (embora ele próprio não seja consagrado). O jornal *Trait-d'union*²⁰ fala de "finalidade religiosa do trabalho".

Quando o pessoal laico desempenhando funções *profanas* como as de telefonista, secretária ou contabilista, formula *reivindicações*, esbarra na tendência dos padres para considerarem o cargo exercido como um *privilegio*, um dever sagrado. (O *beneficiário* é sobretudo obra das mulheres, para as quais, pelo menos em certas categorias, a equivalência entre o trabalho e o seu valor em dinheiro não está claramente estabelecida; e o corpo sacerdotal, masculino, apoia-se nas formas estabelecidas da divisão do trabalho entre os sexos para exigir e aceitar serviços gratuitos.) Quando os sacristães lembram que há uma finalidade religiosa do seu trabalho, mas que isso não significa entretanto que esse trabalho não mereça um salário, os bispos respondem que salário não é uma palavra com lugar em tal universo. Do mesmo modo, a um investigador que lhe pergunta, um tanto desajeitadamente (os lapsos podem ser muito reveladores, na medida em que por vezes quebram as evidências), se, "para Sua Eminência Fulano de Tal é uma promoção ir para Aix", um membro importante do secretariado do episcopado responde: "Ah, sim, claro que sim, é até surpreendente, é como X que passou de auxiliar de Nancy, que é já uma grande diocese, a bispo de Cambrai... Nesses termos, é decerto verdade, mas nós não gostamos muito de falar em promoção. Digamos que se trata antes de reconhecimento". Outro exemplo de precisões sacerdotais a propósito do salário: "Em primeiro lugar, o padre não recebe salário, esse é o primeiro ponto! Penso que se trata de um ponto importante, porque quem diz salário diz assalariado, e o padre não é um assalariado. Entre o sacerdote e o bispo há um contrato, se quiser, mas um contrato *sui generis*, um contrato muito especial, que não é um contrato de arrendamento de dizer que haja um salário. Os sacerdotes não são assalariados; não podemos nos falar de honorários, mas de retribuição, se quiser, de garantia por parte do bispo. Que contrato existe entre o sacerdote e o bispo? O sacerdote comprometeu-se a servir a Igreja durante a vida toda e, em troca, o bispo compromete-se, pelo seu lado, a prover às suas necessidades [...]. Podemos falar de retribuição, se quiser, num sentido muito amplo, mas eu diria que como entre aspas. Salário, não! Não há salário!" As aspas são um dos marcadores mais poderosos da denegação e da passagem à ordem da economia simbólica.

Os próprios padres têm também um estatuto económico ambíguo, que vivem desconhecendo-o: são pobres (SMIG), mas de uma pobreza aparente (recebem toda a espécie de donativos) e electiva (chegando-lhes os seus

²⁰ *Ibid.*, n.º 21, p. 1.

recursos sob a forma de oferendas, de dons, estão na dependência da sua clientela). Esta estrutura convém a *habitus* duplos, dotados do génio do eufemismo, da ambigüização das práticas e dos discursos, do duplo sentido sem jogo duplo. O director das peregrinações para a região parisiense fala de "animação espiritual" a propósito de Lourdes. Quando fala de "cliente-la", ri como diante de uma palavra grosseira. A linguagem religiosa funciona permanentemente como instrumento de eufemização. Basta deixá-la actuar, deixar actuar os automatismos inscritos no *habitus* religioso, de que ela é uma dimensão essencial. Esta duplicidade estrutural, que conduz a estratégias de efeito duplo — permitindo acumular o ganho religioso e o ganho económico — e de linguagem dupla, poderia ser um dos invariantes do personagem do mandatário (sacerdote, delegado, homem político) de uma Igreja ou de um partido.

Estamos assim perante empreendimentos (escolares, médicos, de caridade, etc.) que, funcionando na lógica do *beneficiário* e da oferenda, têm uma vantagem considerável na competição económica (entre estas vantagens, o efeito de rótulo: o adjectivo cristão vale como uma garantia de moral quase doméstica). Mas estes empreendimentos objectivamente económicos não podem beneficiar das vantagens referidas a não ser na medida em que são continuamente reproduzidas as condições do *desconhecimento* da sua dimensão económica, quer dizer, enquanto os agentes conseguem crer e fazer crer que as suas acções não têm qualquer incidência económica.

Compreende-se deste modo como é essencial, do ponto de vista metodológico, evitar dissociar as funções económicas e as funções religiosas, quer dizer, a dimensão proprietária económica da prática e a simbolização que torna possível a realização das funções económicas. O discurso não é qualquer coisa a mais (como se tende a dar a entender quando se fala de "ideologia"); faz parte da própria economia. E, se quisermos contar bem, devemos levá-lo em conta, como outros tantos esforços aparentemente desperdiçados num trabalho de eufemização: o trabalho religioso comporta um dispêndio considerável de energia destinada a converter a actividade de dimensão económica em tarefa sacra; os seus agentes têm que aceitar perder tempo, fazer esforços, sofrer até, para serem (e fazerem crer) que fazem outra coisa diferente daquela que fazem. Há perda de energia, mas a lei da sua conservação continua a ser verdadeira porque aquilo que se perde reaparece noutra lugar.

O que é assim válido ao nível dos leigos torna-se verdadeiro no enésimo grau ao nível dos membros do clero que permanecem na lógica da *self-deception*. Mas falar de *self-deception* pode fazer crer que cada agente é o único responsável da sua mentira a si próprio. De facto, o trabalho de *self-deception* é um trabalho colectivo, sustentado por todo um conjunto de instituições sociais de assistência, das quais a primeira e a mais poderosa é a linguagem que não é apenas um meio de expressão, mas também um princípio de

estruturação funcionando com o apoio de um grupo que nela se reconhece: a má-fé colectiva está inscrita na objectividade da linguagem (em particular nos eufemismos, as fórmulas rituais, os modos de tratamento — “padre”,²¹ “irmã”, etc. — e de referência), da liturgia, da tecnologia social da gestão católica das trocas e das relações sociais (por exemplo, todas as tradições organizacionais) e também nos corpos, nos *habitus*, nas maneiras de ser, de falar, etc.; é permanentemente reforçada pela lógica da economia dos bens simbólicos que encoraja e recompensa esta duplicidade estrutural. Por exemplo, a lógica da relação “fraternal” está inscrita nas disposições socialmente instituídas, mas também em tradições, em lugares: há toda uma série de revistas que se chamam *Dialogue* ou apelam ao “diálogo”, há profissionais do diálogo, que podem dialogar com as pessoas mais diferentes umas das outras entrando nas mais diferentes linguagens, há lugares de encontro, etc.

Por fim, já esbocei noutro local²² a análise da economia dos bens públicos e do campo burocrático, do Estado, como um dos lugares de denegação da economia. (Entre parênteses, é importante saber que a Igreja serviu público: que realizou a primeira *concentração de capital público* afectado a fins públicos — educação, assistência aos doentes, aos órfãos, etc. O que explica que tenha entrado violentamente em concorrência com o Estado no momento em que o Estado “social” se afirmava, ao longo do século XIX.) A da emergência de um campo onde são possíveis actos de interesse geral, de serviço público, encorajados, conhecidos, reconhecidos e recompensados. Resta que este campo burocrático nunca conseguiu obter dos seus agentes dedicações tão completas como as que obtém a família (ou a própria Igreja) e que o serviço dos interesses do Estado continua a sofrer a concorrência do serviço dos interesses pessoais ou familiares. O direito público tem que recordar que “a administração não oferece presentes”. E, com efeito, uma acção administrativa que beneficie de maneira individualizada uma pessoa privada é suspeita, ou até ilícita.

Falta-me somente destacar os princípios da lógica que os diferentes universos que rapidamente evoquei têm em comum.

A economia dos bens simbólicos assenta no recalçamento ou na censura do interesse económico (no sentido restrito do termo). Por conseguinte, a verdade económica, quer dizer, o preço, deve ser escondido activa ou passivamente ou deixado no vago. A economia dos bens simbólicos é uma econo-

21 Em francês: *mon père*, sendo que *père* significa habitual e directamente “pai”. (N. do T.)
22 Cf., pp. 132 e 167 [da edição original].

mia do fluido e do indeterminado. Assenta num tabu da explicitação (tabu infringido por definição pela análise, que se expõe assim a fazer surgir como calculadas e interessadas práticas que se definem contra o cálculo e contra o interesse).

Dado este recalçamento, as estratégias e as práticas características da economia dos bens simbólicos são sempre ambíguas, de face dupla, e até aparentemente contraditórias (por exemplo, os bens têm nelas um preço e são “sem preço”). Esta dualidade das verdades mutuamente exclusivas, tanto nas práticas como no discurso (eufemismo), não deve ser pensada como duplicidade, hipocrisia, mas como denegação garantindo (através de uma espécie de *Auffhebung*) a coexistência dos opostos (podemos tentar dar conta dela por meio da metáfora do acorde musical: apostolado/*marketing*, fiéis/clientes, culto/trabalho, produção/criação, etc.).

O trabalho de denegação, de recalçamento, só pode ser bem sucedido por ser colectivo e se fundar na orquestração dos *habitus* daqueles que o realizam ou, em termos mais simples, num acordo não intencionalmente concluído nem concertado entre as disposições dos agentes directa ou indirectamente implicados. A economia das trocas simbólicas assenta não na lógica da acção racional ou do *common knowledge* (eu sei que tu sabes que eu sei que tu me retribuirás) que conduz a pensar as acções mais características desta economia como contraditórias ou impossíveis, mas no *desconhecimento partilhado* (sou feito de tal modo, disposto de tal modo que sei e não quero saber que tu sabes e não quero saber que eu sei e não quero saber que me retribuirás com um contradom). O trabalho colectivo de recalçamento só é possível se os agentes forem dotados das mesmas categorias de percepção e de apreciação: para que a relação de dupla face entre o irmão mais velho e o mais novo possa funcionar duradouramente, é preciso que se juntem, como na sociedade do Béarn de outrora, a submissão do mais novo e a sua dedicação aos interesses da linhagem — o “espírito de família” —, a generosidade e a delicadeza do irmão mais velho, princípio das atenções e amabilidades para com o irmão, e, em todos os demais, dentro da família ou fora dela, disposições semelhantes fazendo com que os comportamentos conformes sejam aprovados e recompensados simbolicamente.

Estas disposições comuns, e a *doxa* partilhada que fundam, são o produto de uma socialização idêntica ou semelhante conduzindo à incorporação generalizada das estruturas do mercado dos bens simbólicos sob a forma de estruturas cognitivas concordantes com as estruturas objectivas desse mercado. A violência simbólica assenta no acordo entre as estruturas constitutivas do *habitus* dos dominados e a estrutura da relação de dominação a que se aplicam: o dominado percebe o dominante através das categorias que a relação de dominação produziu e que, por isso, concordam com os interesses do dominante.

Uma vez que a economia dos bens simbólicos se funda na crença, a reprodução ou a crise desta economia encontra a sua origem na reprodução ou na crise da crença, quer dizer, na perpetuação ou na ruptura do acordo entre as estruturas mentais (categorias de percepção e de apreciação, sistemas de preferência) e as estruturas objectivas. Mas a ruptura não pode resultar de uma simples tomada de consciência; a transformação das disposições não pode dar-se sem uma transformação prévia ou concomitante das estruturas objectivas de que são produto e a que podem sobreviver.

Anexo PERSPECTIVAS SOBRE A ECONOMIA DA IGREJA

No ponto de partida, a imagem manifesta: uma instituição encarregada de assegurar o cuidado das almas. Ou, num grau superior de objectivação, à maneira de Max Weber: um corpo (sacerdotal) detendo o monopólio da manipulação legítima dos bens de salvação; e, a esse título, investido de um poder propriamente espiritual, exercido *ex officio*, na base de uma transacção permanente com as expectativas dos leigos: a Igreja apoia-se em princípios de visão (disposições constitutivas da "crença"), em parte constituídos por ela, para orientar as representações ou as práticas reforçando ou transformando esses princípios. Isto, a favor da sua autonomia relativa perante o pedido dos laicos.

Mas a Igreja é também um empreendimento com uma dimensão económica, capaz de assegurar a sua própria perpetuação apoiando-se em diferentes espécies de recursos. Aqui uma vez mais, uma imagem aparente, oficial: a Igreja vive de oferendas ou de contraprestações para e pelo seu serviço religioso (o dinheiro do culto) e dos rendimentos dos seus bens (os bens da Igreja). A realidade é muito mais complexa: o poder temporal da Igreja assenta também no controlo de *postos* que podem dever a sua existência à simples lógica económica (quando se ligam a actividades económicas propriamente religiosas, como as peregrinações, ou com uma dimensão religiosa, como as actividades de imprensa católica) ou *ao auxílio do Estado*, como nos estabelecimentos de ensino.

Os "primeiros interessados" ignoram eles próprios as verdadeiras bases económicas da Igreja, como o testemunha a seguinte declaração típica: "Uma vez que o Estado nada paga à Igreja, são os fiéis que fazem viver a Igreja por meio das suas oferendas".¹ No entanto, a transformação profunda das bases económicas da Igreja exprime-se no facto de os responsáveis pela instituição

1. Radioscopie de l'Église en France, 1980, les 30 dossiers du service d'information de l'épiscopat pour le voyage de Jean-Paul II, Paris, Bayard Presse, 1980, p. 27.

podem adiantar as poses materiais da Igreja, outrora tanto mais denegadas ou dissimuladas quanto mais a crítica anticlerical as tomava por seu principal alvo.

Consequência desta transformação, para medir a influência da Igreja, podemos substituir do inquérito sobre os praticantes e a intensidade da sua prática conforme o condúzia o cônego Boulard, um recenseamento dos postos que encontram a sua razão de ser na existência da Igreja e da crença cristã e que desapareceriam decerto se uma e outra, pelo seu lado, viessem a desaparecer (quer dizer, tanto as indústrias de círios, de rosários ou de imagens piedosas como os estabelecimentos de ensino religiosos ou a imprensa confessional). Esta segunda medida é muito mais adequada: tudo parece com efeito indicar que nos encaminhamos para uma Igreja sem féis mantendo o princípio da sua força (inseparavelmente política e religiosa ou, como diz a linguagem clerical, "apostólica") do conjunto dos postos que controla.

A transformação dos fundamentos económicos da existência da Igreja que pouco a pouco se foi operando faz com que a transacção puramente simbólica com os leigos (e o poder simbólico exercido pela pregação e pelo cuidar das almas) se veja relegada para segundo plano em proveito da transacção com o Estado que assegura as bases do poder temporal que a Igreja exerce, através dos postos financiados pelo Estado, sobre os agentes que têm de ser cristãos (católicos) para ocuparem esses postos que a Igreja controla.

O domínio que exerce sobre um conjunto de postos (o de docente num estabelecimento católico, mas também o de guarda de uma piscina associada a um estabelecimento religioso, o de intendente num hospício religioso, etc.) que, sem que a pertença ou a prática religiosa seja explicitamente exigida, incumbem prioritariamente a membros da comunidade católica e incitam os que os ocupam ou os que aspiram a obtê-los a perpetuarem-se como católicos, garante à Igreja o controlo de uma espécie de *clientela de Estado* e, através disso, uma renda de ganhos materiais e, em todo o caso, simbólicos (e isto, sem que tenha necessidade de garantir a propriedade directa dos estabelecimentos com dimensão económica correspondentes).

Deste modo, consegue uma aparência mais de molde a concordar com a imagem de desinteresse e de humildade que convém à sua vocação declarada. Por uma espécie de inversão do fim e dos meios, a defesa do ensino privado surge como uma defesa dos meios indispensáveis para a realização da função espiritual (pastoral, apostólica) da Igreja, quando visa antes do mais garantir à Igreja os postos, as posições "católicas" que são a condição principal da sua perpetuação e cuja justificação são as actividades de ensino.²

² A aproximação, muitas vezes operada, entre a Igreja e os partidos (em particular, o Partido Comunista) descobre assim o seu fundamento numa homologia estrutural e detém (nas diferentes assembleias representativas, nas municipalidades e todas as organizações militantes, desportivas, educativas, etc.) para poder manter o seu controlo sobre aqueles que as detêm.