



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JÚLIO CÉSAR PEREIRA DOS SANTOS

**SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE OS CONCEITOS DE
IDEOLOGIA EM ALTHUSSER E DE PODER SIMBÓLICO EM
BOURDIEU**

Londrina
2026

JÚLIO CÉSAR PEREIRA DOS SANTOS

**SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE OS CONCEITOS DE
IDEOLOGIA EM ALTHUSSER E DE PODER SIMBÓLICO EM
BOURDIEU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Eliel Ribeiro Machado.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de
Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Santos, Júlio César Pereira dos.

Sobre as relações entre os conceitos de ideologia em Althusser e de poder simbólico em Bourdieu / Júlio César Pereira dos Santos. - Londrina, 2026.
120 f.

Orientador: Eliel Ribeiro Machado.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2026.
Inclui bibliografia.

1. Ideologia - Tese. 2. Poder Simbólico - Tese. 3. Louis Althusser - Tese. 4. Pierre Bourdieu - Tese. I. Machado, Eliel Ribeiro. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. III. Título.

JÚLIO CÉSAR PEREIRA DOS SANTOS

**SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE OS CONCEITOS DE IDEOLOGIA EM
ALTHUSSER E DE PODER SIMBÓLICO EM BOURDIEU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Eliel Ribeiro Machado
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Sávio Machado Cavalcante
Universidade Estadual de Campinas -
UNICAMP

Prof. Dr. Jair Pinheiro
Universidade Estadual Paulista - UNESP

Londrina, 6 de Agosto de 2026.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Sílvia, e ao meu pai, Osvaldo, pelo apoio material, intelectual e emocional sem os quais eu não poderia realizar este trabalho. Vocês são o meu alicerce. Amo vocês!

Agradeço ao meu orientador Eliel Ribeiro Machado pela orientação precisa e pela liberdade de pesquisa.

Agradeço aos professores Sávio Machado Cavalcante e Danilo Enrico Martuscelli pelas valiosas observações e sugestões, as quais contribuíram de forma significativa para o aprimoramento deste trabalho.

Agradeço ao professor Jair Pinheiro pelo incentivo e por acreditar nesta pesquisa desde a iniciação científica da graduação em Ciências Sociais na UNESP de Marília, e por poder participar da banca de defesa.

SANTOS, Júlio César Pereira dos. **Sobre as relações entre os conceitos de ideologia em Althusser e de poder simbólico em Bourdieu.** 2026. 120 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

RESUMO

Esta dissertação tem como problema central, por meio de análise bibliográfica, refletir sobre os conceitos de ideologia em Louis Althusser e de poder simbólico em Pierre Bourdieu, assim como sobre as relações entre eles, buscando compreender se eles são simplesmente opostos ou de alguma forma complementares, além de mensurar a potencialidade teórica na articulação deles para a compreensão da realidade que eles buscam apreender. Dessa forma, procuramos contribuir no sentido de demonstrar que não só há uma compatibilidade entre os conceitos de ideologia e de poder simbólico, mas também que, uma vez articulados, o fenômeno real da reprodução das estruturas de classe se enriquece em determinações teóricas. Assim, no primeiro capítulo, tratamos dos conceitos de instância ideológica em Althusser e de campo de produção simbólica em Bourdieu. Em seguida, no segundo capítulo, analisamos a dupla função das estruturas ideológicas e simbólicas de acordo com aqueles autores. No terceiro capítulo, buscamos revelar a dimensão inconsciente da teoria da ideologia e do poder simbólico no diálogo de Althusser e Bourdieu com a psicanálise de Sigmund Freud e de Jacques Lacan. O quarto capítulo trata da Escola como um aparelho ideológico de Estado e como uma instituição estatal de violência simbólica, bem como do problema da luta ideológica e simbólica, apontando a importância de uma análise científica da realidade para a transformação social, para além do voluntarismo espontaneísta de críticas comuns que rotulam os autores de forma simplista como meros reprodutivistas ou funcionalistas.

Palavras-chave: Ideologia. Poder Simbólico. Aparelhos Ideológicos de Estado. Violência Simbólica. Reprodução Social.

SANTOS, Júlio César Pereira dos. **On the relationship between the concepts of ideology in Althusser and symbolic power in Bourdieu**. 2026. 120 p. Dissertation (Master's Degree in Sociology) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

ABSTRACT

This dissertation's central problem, through bibliographic analysis, is to reflect on the concepts of ideology in Louis Althusser and symbolic power in Pierre Bourdieu, as well as on the relationships between them, seeking to understand whether they are simply opposites or in some way complementary, in addition to measuring the theoretical potential of their articulation for understanding the reality they seek to apprehend. In this way, we aim to contribute by demonstrating not only a compatibility between the concepts of ideology and symbolic power, but also that, once articulated, the real phenomenon of the reproduction of class structures is enriched in theoretical determinations. Thus, in the first chapter, we address the concepts of ideological instance in Althusser and field of symbolic production in Bourdieu. Then, in the second chapter, we analyze the dual function of ideological and symbolic structures according to these authors. In the third chapter, we seek to reveal the unconscious dimension of the theory of ideology and symbolic power in the dialogue between Althusser and Bourdieu with the psychoanalysis of Sigmund Freud and Jacques Lacan. The fourth chapter deals with the School as an ideological apparatus of the State and as a state institution of symbolic violence, as well as the problem of ideological and symbolic struggle, pointing out the importance of a scientific analysis of reality for social transformation, beyond the spontaneous voluntarism of common criticisms that simplistically label authors as mere reproductionists or functionalists.

Keywords: Ideology. Symbolic Power. Ideological State Apparatuses. Symbolic Violence. Social Reproduction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1. INSTÂNCIA IDEOLÓGICA E CAMPO DE PRODUÇÃO SIMBÓLICA	25
1.1 A INSTÂNCIA IDEOLÓGICA EM ALTHUSSER	27
1.2 O CAMPO DE PRODUÇÃO SIMBÓLICA EM BOURDIEU.....	30
CAPÍTULO 2. A DUPLA FUNÇÃO DAS ESTRUTURAS SIMBÓLICAS E IDEOLÓGICAS	40
2.1 BOURDIEU: UNE E SEPARA	40
2.2 ALTHUSSER: LIGA E DIVIDE.....	48
CAPÍTULO 3. A DIMENSÃO INCONSCIENTE E O EFEITO DE RECONHECIMENTO-DESCONHECIMENTO.....	57
3.1 ALTHUSSER E A INTERPELAÇÃO.....	60
3.2 BOURDIEU E OS CHAMADOS À ORDEM.....	69
CAPÍTULO 4. ESCOLA, CIÊNCIA E LUTAS IDEOLÓGICAS E SIMBÓLICAS	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

O conceito de ideologia é um dos conceitos fundamentais das Ciências Sociais. Poucos conceitos foram tão debatidos e adquiriram tamanha centralidade na análise dos fenômenos sociais. A história do termo é marcada por uma variedade de significados, alguns complementares e outros excludentes, desde o seu aparecimento. O termo *idéologie* surgiu com o filósofo iluminista francês Destutt de Tracy¹, em 1796, que pretendia fundar uma ciência das ideias. Posteriormente, destacam-se a análise de Karl Marx (2007 [1845]) sobre a relação entre as ideias dominantes e as classes dominantes; as formulações do século XX, como a teoria da linguagem de Volóchinov (2018 [1929]) sobre o signo ideológico como arena da luta de classes; a relação entre ideologia e hegemonia cultural em Gramsci (1999 [1929]); e a relação entre ideologia e indústria cultural em Adorno e Horkheimer (1985 [1944]), para citar apenas alguns exemplos relevantes.

Na segunda metade do século XX, Louis Althusser propôs uma influente teoria da ideologia. Por um lado, o filósofo franco-argelino criticou as teorias idealistas que colocavam a questão da ideologia em termos de consciência e falsa consciência (LUKÁCS, 2003 [1923]; SARTRE, 2002 [1960]; entre outros); por outro lado, estabeleceu um diálogo produtivo não só com a teoria da ideologia em Marx (2007 [1845]), mas também com a psicanálise (FREUD, 2019 [1899]; LACAN, 1998 [1966]), com o estruturalismo linguístico (SAUSSURE, 2006 [1916]) e antropológico (LÉVI-STRAUSS, 2008a [1958]), e com a epistemologia histórica francesa (BACHELARD, 1996 [1938]; entre outros).

Dentro do mesmo contexto histórico e epistemológico, Pierre Bourdieu formulou a sua teoria do poder simbólico. Assim como Althusser, o sociólogo francês criticou as teorias subjetivistas/idealistas da ideologia, dialogando com o conceito de ideologia em Marx, com a psicanálise, bem como com o estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss e com a tradição de epistemologia histórica francesa. Além disso, para a construção do conceito de poder simbólico, Bourdieu dialogou com a sociologia da religião de Max Weber (1982 [1920]), assim como com a sociologia das formas de classificação (DURKHEIM, 1996 [1912]; DURKHEIM; MAUSS, 1976 [1903]).

¹ Para uma análise histórica sobre o surgimento do conceito de ideologia, ver '*Ideology*' from Destutt De Tracy to Marx (Kennedy, 1976).

Dado que tanto o contexto histórico quanto os fundamentos teóricos e os problemas que os conceitos de ideologia e de poder simbólico buscam abordar são semelhantes, julgamos que a articulação entre Althusser e Bourdieu pode ser frutífera teoricamente em muitos aspectos, entre os quais destacamos: **1) campo de produção simbólica e instância ideológica:** crítica comum ao reducionismo econômico e à totalidade expressiva hegeliana, com o desenvolvimento de uma teoria da autonomia relativa e da eficácia própria da instância ideológica e do campo de produção simbólica na formação social capitalista; **2) A dupla função das estruturas simbólicas e ideológicas:** tanto em Althusser quanto em Bourdieu, podemos observar um diálogo crítico com o pensamento social francês lastreado na sociologia das formas de classificação e no estruturalismo, principalmente no que diz respeito ao efeito de coerência das estruturas ideológicas e simbólicas, com ênfase na função de coesão/integração social promovida por elas. Contudo, embora essa tradição de pensamento compreenda bem o efeito da união/integração, tende a não perceber os efeitos de distinção, separação e dominação de classe, razão pela qual Althusser e Bourdieu buscam um complemento na teoria da luta de classes em Marx; **3) A dimensão inconsciente e o efeito de *reconhecimento-desconhecimento*:** análise do efeito de *reconhecimento-desconhecimento* da ideologia e do poder simbólico a partir de um fundamento teórico na psicanálise de Freud e de Lacan e de uma ruptura com a problemática mentalista das filosofias da consciência e do sujeito, evidenciando a dimensão material das práticas sociais; **4) Escola, Ciência e luta ideológico-simbólica:** teoria da Escola como um aparelho ideológico de Estado e como uma instituição estatal de violência simbólica, considerando o problema da luta ideológico-simbólica e apontando a importância de uma análise científica da realidade para a transformação social, para além do voluntarismo espontaneísta das análises que qualificam Althusser e Bourdieu como meramente funcionalistas e/ou estruturalistas que não considerariam a luta de classes.

Assim, embora não haja uma vasta literatura sobre as relações entre Althusser e Bourdieu, podemos levantar alguns exemplos interessantes nessa linha de investigação. Uma das primeiras articulações teóricas entre os autores foi feita pelo alagoano Moacir Palmeira em sua tese de doutorado, *Latifundium et capitalisme au Brésil: lecture critique d'un débat* (PALMEIRA, 1971, p. VI-VII, trad. nossa), que

utiliza os conceitos de *campo ideológico*² em Althusser e de *campo intelectual*³ em Bourdieu para analisar os debates sobre a questão agrária e a particularidade do modo de produção capitalista no Brasil, os quais remetiam a posições e a mudanças de posição política dos intelectuais envolvidos no embate. De acordo com Palmeira (1971, p. VI), o “acordo epistemológico” entre Althusser e Bourdieu reside, sobretudo, na “rejeição de todo substancialismo e na instauração de uma lógica relacional”, quer dizer, na ruptura com uma concepção empiricista do mundo social.

É importante notar que tanto Althusser (1979 [1965]) quanto Bourdieu (2015 [1968]) formulam uma distinção dialética entre a realidade que a ideologia e os sistemas simbólicos produzem, enquanto instrumentos de construção do sentido comum do mundo; e a realidade apreendida pela ciência, enquanto um processo de *ruptura* com as evidências imediatas do senso comum irrefletido e inarticulado de nossa inserção prática e espontânea nas estruturas sociais. Com efeito, os autores levam em consideração tanto a lição de Gaston Bachelard (1996 [1938], p. 293) de que não existe ciência senão do que é oculto, uma vez que é preciso “aceitar uma verdadeira ruptura entre o conhecimento sensível e o conhecimento científico”, quanto o ensinamento de Karl Marx (2017b [1894], p. 880) de que “a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente”.

Ao contrário do que poderia sustentar um empirismo superficial, o conhecimento científico vai além das observações empíricas imediatas, além da aparência dos fenômenos. É por isso que os autores defendem que o conhecimento do mecanismo das estruturas sociais não pode ser senão o resultado de outra

² Para Althusser (2015 [1965], p. 47-48, grifos do autor), uma análise materialista da ideologia implica os seguintes princípios: “1) que cada *ideologia* seja considerada como um todo real, unificado interiormente por sua *problemática* própria, de tal modo que não se possa retirar-lhe um elemento sem alterar seu sentido; 2) que o sentido desse todo, de uma ideologia singular (aqui o pensamento de um indivíduo), depende não de sua relação com uma *verdade* diferente dela, mas de sua relação com o *campo ideológico* existente e com os *problemas e as estruturas sociais* que o sustentam e aí se refletem [...]; 3) que o princípio motor do desenvolvimento de uma ideologia singular não reside, portanto, no interior da ideologia mesma, mas fora dela [...]: seu autor como indivíduo concreto, e a história efetiva, que se reflete nesse desenvolvimento individual segundo os vínculos complexos do indivíduo com essa história”.

³ Segundo Bourdieu (1968 [1966], p. 105, grifos do autor), “a relação que um criador mantém com sua obra e, por isso mesmo, a própria obra são afetadas pelo sistema de relações sociais nas quais se realiza a criação como ato de comunicação ou, mais precisamente, pela posição do criador na estrutura do campo intelectual [...]. Irredutível a um simples agregado de agentes isolados, a um conjunto aditivo de elementos simplesmente justapostos, o *campo intelectual*, da mesma maneira que o campo magnético, constitui um sistema de linhas de força: isto é, os agentes ou sistemas de agentes que o compõem podem ser descritos como forças que se dispoem, opondo e compondo, lhe conferem sua estrutura específica num dado momento do tempo”.

prática distinta das práticas sociais imediatas: *a prática científica*. De acordo com Denis Baranger (2017, p. 170, grifos do autor), a *teoria do conhecimento sociológico* desenvolvida por Bourdieu, em *Ofício de Sociólogo* (2015 [1968]), pode ser associada à “distinção *althusseriana* entre *Teoria* (com T maiúsculo) e *teorias*, ou seja, entre o materialismo dialético e as ciências”:

Sobretudo porque, na mesma época (outubro de 1967), Althusser, em seu “*Cours de philosophie pour scientifiques*” [curso de filosofia para cientistas], falava da “*philosophie spontanée des savants*” [PSS] (filosofia espontânea dos cientistas), enquanto em *Le métier de sociologue*, tratava-se de uma “*sociologie spontanée des sociologues*” (sociologia espontânea dos sociólogos [SSS]). Do mesmo modo que a PSS althusseriana, assim também a SSS é engendrada de maneira permanente e necessária pela prática social e, neste sentido, evoca indubitavelmente as “ideologias práticas” *althusserianas* (BARANGER, 2017, 170-171, grifos do autor).

Para Althusser (1976 [1967], p. 95), “todo cientista é afetado por uma ideologia ou uma filosofia científica”, sobretudo no positivismo empiricista predominante nas ciências humanas, o que o autor chama de “filosofia espontânea dos cientistas”. De acordo com Bourdieu (2015 [1968], p. 25, grifos nossos), a sociologia só pode se constituir como ciência realmente separada do senso comum, com a condição de “opor às pretensões sistemáticas da *sociologia espontânea* a resistência organizada de uma teoria do conhecimento do social cujos princípios contradizem, ponto por ponto, os pressupostos da *filosofia primeira do social*”.

Althusser e Bourdieu se atentam para a proposição epistemológica de Marx (2008 [1859], p. 259): “O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado”. Ou seja, “a concepção do real, e todas as operações de pensamento pelas quais o real é pensado e concebido, pertencem à ordem do pensar”, o que “não se pode confundir com a ordem do real” (ALTHUSSER, 1979 [1965], p. 24). Assim, “como observa Marx, ‘a totalidade concreta como totalidade pensada, concreto pensado, é, de fato, um produto do pensamento, do ato de conceber’” (BOURDIEU, 2015 [1968], p. 45).

Da mesma forma que para Althusser (1979 [1965]) é necessário fazer uma distinção entre o *objeto real* e o *objeto de conhecimento* construído teoricamente, para Bourdieu (2015 [1968], p. 46, grifos nossos), a ciência se constitui ao construir seu objeto contra o senso comum, de modo que “nada se opõe mais às evidências do senso comum do que a distinção entre o *objeto ‘real’*, pré-construído pela

percepção, e o *objeto da ciência*, como sistema de relações construídas propositalmente”. Afinal, “a reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real” (MARX, 2017a [1867], p. 150).

George Steinmetz (2011, p. 55, trad. nossa) observa que Althusser foi professor de Bourdieu na *École Normale Supérieure* (ENS), e Bourdieu “parece ter obtido certas ideias-chave dele”, como, por exemplo, o conceito de *autonomia relativa* das instâncias de uma totalidade social. Segundo Jeffrey Alexander (1995, p. 165, trad. nossa), Bourdieu “fez um uso robusto do modelo da autonomia relativa e da determinação em última instância introduzido por Althusser e seus estudantes” para a pesquisa empírica sobre os campos de produção simbólica. Juliana Miraldi (2015a, p. 212-213, grifos nossos) afirma que Bourdieu “substitui a causalidade linear pela *causalidade estrutural*⁴”, notando que “o conceito de *sobredeterminação* de origem althusseriana é fundamental para compreendermos a dinâmica diferencial dos campos”. Assim, a *determinação em última instância* “parece atestar sua presença na teoria bourdieusiana”, visto que os campos jamais escapam da “imposição imanente do macrocosmo político da divisão de classes, mas tais pressões só se exercem na condição de serem, ao mesmo tempo, refratadas pelo grau de autonomia de cada campo” (MIRALDI, 2015a, p. 216-217).

Conforme Batou e Keucheyan (2014, p. 24, trad. nossa), “o conceito de ‘autonomia relativa’ é central na obra de Bourdieu”: inicialmente, “ele aplicou esse conceito principalmente à autonomia relativa dos campos”, depois “a noção de autonomia relativa se aplica não apenas aos campos, mas também ao Estado”. No que diz respeito aos desenvolvimentos de Bourdieu sobre a autonomia relativa do Estado, “não há indícios de que tenha sido influenciada por Poulantzas ou pelos althusserianos, mas essa hipótese não é absurda” (BATOU; KEUCHEYAN, 2014, p. 23, trad. nossa). Tanto para Bourdieu (2014 [1989]) como para Poulantzas (2019 [1968]), a autonomia relativa decorre da divisão do trabalho, que “dá origem a uma luta entre ‘proprietários de capital’ (Bourdieu) ou ‘frações de capital’ (Poulantzas) pela apropriação de recursos escassos” (BATOU; KEUCHEYAN, 2014, p. 23, trad. nossa). De acordo com Bourdieu (2014 [1989], p. 407), a tese geral sobre a gênese do Estado moderno poderia se enunciar como “uma constituição progressiva de um

⁴ Conceito elaborado por Althusser em *Ler o Capital II* (1980b [1965]).

espaço diferenciado, de um conjunto de campos”, uma vez que esses campos estão em concorrência uns com os outros, e “é nessa concorrência que, de certa forma, se inventa o Estado, se inventa uma espécie de poder ‘metacampo’”.

Para o autor, cada campo quer agir sobre esse *metacampo* para triunfar simultaneamente sobre os outros campos e dentro de seu campo: “Eu queria descrever a gênese do Estado e, na realidade, creio que descrevo a gênese do campo do poder, isto é, um espaço diferenciado dentro do qual os detentores de poderes diferentes lutam para que seu poder seja o poder legítimo” (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 407). Assim, uma das implicações das lutas dentro do *campo do poder* é o poder sobre o Estado como “metapoder” capaz de agir sobre os diferentes campos, ou seja, “esse capital que dá poder sobre a conservação e a reprodução das diferentes espécies de capital”, bem como sobre a definição da “taxa de câmbio” entre as diferentes espécies de capital (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 266-267).

Para Poulantzas, as contradições entre classes e frações de classe exigem o surgimento de um ator relativamente autônomo capaz de manter a estabilidade da ordem social sob a hegemonia de um bloco dominante. Para Bourdieu, a autonomia relativa do Estado procede de seu ‘poder sobre os poderes’, de sua capacidade de influenciar a evolução dos campos e o peso relativo do capital (BATOU; KEUCHEYAN, 2014, p. 23, trad. nossa).

Tratando das relações entre as teorias do Estado no marxismo e em Bourdieu, David Swartz (2022, p. 161-162, trad. nossa) aponta que “o tema da autonomia relativa foi popularizado na França por Louis Althusser”, e enquanto jovem acadêmico na ENS, “Bourdieu foi influenciado pelos ensinamentos de Althusser, bem como pela enorme influência do marxismo althusseriano na França durante as décadas de 1960 e 1970”, de modo que “a linguagem conceitual da ‘autonomia relativa’ do Estado ilustra alguma influência althusseriana”.

Assim como Althusser (1999b [1970]) notou que a reprodução das relações de força entre as classes sociais não se realiza apenas pelos aparelhos repressivos de Estado e sua violência física e explícita, mas também pelos *aparelhos ideológicos de Estado*, Bourdieu (1989 [1977]) percebeu que essa reprodução também se dá pela violência implícita e dissimulada do poder simbólico realizado por instituições sociais. Para o sociólogo, não é possível compreender verdadeiramente as relações de forças fundamentais da ordem social sem que intervenha a dimensão simbólica dessas relações: “Se as relações de força fossem apenas relações de força físicas, militares ou mesmo econômicas, é provável que fossem infinitamente mais frágeis e

facílimas de inverter” (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 224).

Assim, todo poder de violência simbólica, ou seja, “todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força, acrescenta sua própria força, isto é, propriamente simbólica, a essas relações de força” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 19). Do mesmo modo que a teoria da ideologia em Althusser tem uma íntima relação com sua teoria sobre o Estado e seus aparelhos, a teoria de Bourdieu sobre o poder simbólico está intimamente relacionada com a sua teoria do Estado, visto que, quando escrevia o seu artigo de 1977 sobre o poder simbólico⁵, ele não estava falando simplesmente sobre o poder simbólico — “eu não sabia que escrevia um artigo sobre o Estado: pensava escrever um artigo sobre o poder simbólico” (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 222). Nesse sentido, Orlando Vilas Bôas Filho observa:

O pressuposto de que o Estado seria a instituição responsável pela (re)produção e canonização das formas de classificação social, tal como delineado por Bourdieu, é fortemente consonante com a ideia althusseriana de um “Estado invisível”, no sentido de sua transformação em “ordem simbólica” incorporada, como “forma de pensamento inconsciente”, pelos sujeitos. [...] [Além disso], os dois autores enfatizam o papel desempenhado pela escola na “unificação cognitiva” dos sujeitos. A propósito, Althusser define a escola como o “aparelho ideológico de Estado” que ocupa a posição dominante nas sociedades capitalistas e Bourdieu, em diversos textos, considera-a fundamental na produção e imposição das categorias de pensamento aplicadas espontaneamente a todas as coisas e ao próprio Estado (VILAS BÔAS FILHO, 2022, p. 172).

Como destaca Emmanuel Terray (1996, p. 19, trad. nossa), “os dois conceitos – violência simbólica e ideologia – foram criados para responder a mesma pergunta: como os dominados e explorados acabam internalizando sua submissão a ponto de julgá-la normal ou natural?”. Para Gérard Mauger (2006, p. 89, trad. nossa), a teoria do poder simbólico da religião em Bourdieu “talvez não esteja tão distante quanto se poderia pensar da concepção proposta por Louis Althusser de ‘ideologia em geral’”. Nessa direção, Bryan Turner (2011, p. 231, trad. nossa) afirma que “existe alguma semelhança analítica entre a teoria da ideologia de Althusser e a interpretação da religião de Bourdieu”, uma vez que “a ideia de que a religião funciona para definir e inserir as pessoas na estrutura social é semelhante aos argumentos apresentados por Louis Althusser a respeito do caráter geral da ideologia”. Além disso, segundo Turner (2011, p. 232, trad. nossa), “ao interpretar a ideologia em termos das

⁵ *Sur le pouvoir symbolique*. Annales, 32º ano, v. 3, 1977.

disposições que determinam as práticas sociais, a teoria da ideologia de Althusser parece antecipar a noção de *habitus* de Bourdieu com bastante exatidão”.

Refletindo sobre a teoria de Althusser, Pierre Macherey (2012, p. 10, trad. nossa) argumenta que “a ideologia, antes de assumir a aparência de um sistema conceitual, é um comportamento prático, um *habitus*, poderíamos dizer, para usar uma expressão de Bourdieu”. Para Julien Pallota (2015, p. 131-134, trad. nossa), “hoje é difícil não estabelecer uma ligação entre a teoria da sujeição ideológica de Althusser e a teoria do poder simbólico de Bourdieu”, posto que “o conceito de *habitus*, que designa uma incorporação de estruturas cognitivas, não é totalmente desprovido de ressonância com o conceito althusseriano de ideologia material”.

Segundo Yvon Quiniou (2000, p. 58-59), a teoria de Bourdieu sobre o caráter prático da dominação simbólica se situa na problemática de “pensadores como Gramsci e Althusser” que “renovaram a análise das funções práticas da ideologia”, o que faz o autor questionar “como não ver aí um enriquecimento considerável da teoria da ideologia?”. Nessa direção, Jacques Bidet (1996, p. 144, trad. nossa) assinala que Bourdieu está “muito próximo de certo gramscismo à maneira francesa, o dos ‘aparelhos ideológicos de Estado’”. Michael Burawoy (2010, p. 67) aponta que, para Bourdieu, o Estado possui “não apenas o monopólio legítimo da violência física, mas também o monopólio legítimo da violência simbólica. Podemos perceber aqui uma expansão do Estado que é paralela à inclusão feita por Gramsci dos aparatos ideológicos estatais⁶”.

De acordo com Steinmetz (2011, p. 55, trad. nossa), a análise de Bourdieu em *Homo Academicus* (2013 [1984]) sobre a crise de maio de 1968 na França “segue uma estratégia explicativa muito semelhante à de Althusser em *Contradição e Sobre-determinação*”, uma vez que lembra Althusser discutindo a fusão de uma vasta gama de contradições radicalmente heterogêneas em uma unidade de ruptura (STEINMETZ, 2011, p. 55, trad. nossa). Para Althusser (2015 [1965], p. 78), a

⁶ Entretanto, como Burawoy tem uma leitura do marxismo mais propensa às filosofias da consciência, ele defende que Gramsci teria uma teoria da hegemonia na qual os trabalhadores “colaboravam ativamente, deliberadamente e conscientemente com a reprodução do capitalismo”, isto é, “eles sabiam o que estavam fazendo” (BURAWOY, 2010, p. 102). Nessa leitura de Gramsci no âmbito de teorias da ação racional, é natural que o autor veja nela uma incompatibilidade com a teoria do poder simbólico de Bourdieu, a qual destaca os processos inconscientes de incorporação da estrutura social como determinantes no processo de reprodução do capitalismo. Nesse sentido, é sintomático que Burawoy não tenha analisado a relação de Bourdieu com Althusser em *O Marxismo encontra Bourdieu* (2010), justamente o marxista mais influente na França na época em que Bourdieu desenvolveu seus trabalhos e que propõe uma ruptura com as filosofias da consciência, também enfatizando processos inconscientes em sua teoria da dominação ideológica.

Revolução Russa de 1917 não pode ser explicada apenas pela contradição entre capital e trabalho (ainda que ela seja fundamental), mas sim por uma pluralidade de contradições, de modo que não é possível falar simplesmente de uma única contradição geral “quando nessa situação entra em jogo, no mesmo jogo, uma prodigiosa acumulação de contradições das quais algumas são radicalmente heterogêneas [...] e que, no entanto, ‘se fundem’ numa unidade de ruptura”. Em outras palavras,

uma crise regional pode se estender para outras regiões do espaço social e se transformar numa crise geral, num *acontecimento histórico*, enquanto pelo efeito de *aceleração* que produz, ela tem o poder de fazer *coincidir* acontecimentos que, dado o *tempo* diferente que cada campo deve à sua autonomia relativa, normalmente deviam se abrir ou se fechar em ordem dispersa. [...] A crise como conjuntura, isto é, como conjunção de séries causais independentes, supõe a existência de *mundos* separados, mas que participam do mesmo *universo* [...]; o encontro dessas séries supõe a dependência relativa das estruturas fundamentais — especialmente as da economia — que determinam a axiomática dos diferentes campos. É esta independência na dependência que torna possível um *acontecimento histórico* (BOURDIEU, 2013 [1984], p. 224-225, grifos do autor).

Como bem observa Miraldi (2015b, p. 119, grifos nossos), a concepção que Bourdieu emprega de processo histórico, como uma *lógica sem sujeito*, “parece-nos ressoar indubitavelmente a desenvolvida por Althusser em muitas de suas obras, mas em especial em *Réponse a John Lewis*⁷, na qual o filósofo afirma que a história é um *processo sem sujeito nem fim*”, ou seja, a crítica da concepção da história como um “desenvolvimento linear, como tendo uma origem que se desenrola até seu fim, suscetível de ser transformada pela vontade de um sujeito livre e consciente é comum a ambos os autores”. Para Althusser (1978 [1976], p. 28-30, grifos do autor), não apenas “a história é um *processo sem sujeito*”, mas também “cada classe tem *seus* indivíduos, modelados em sua individualidade pelas suas condições de vida”, ou seja, pelas suas “condições de classe”. Para Bourdieu (2009 [1980]), tanto o processo histórico como as práticas dos agentes sociais (*habitus* de classe) podem ser pensadas como uma *orquestração sem maestro*:

Os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem *habitus*, sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e representações que podem ser objetivamente

⁷ *Resposta a John Lewis*: artigo de 1972 publicado em *Posições I* (1978 [1976]).

adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins [...], coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizadora de um maestro (BOURDIEU, 2009 [1980], p. 87).

Em um texto discutindo as relações de Bourdieu com Jacques Lacan, Steinmetz (2006) propõe que, ao fazermos uma *leitura sintomal*⁸ de Bourdieu, percebemos que os textos de Lacan e de Althusser incidem nos textos de Bourdieu. Nessa direção, Miraldi (2015a, p. 207-208, grifos nossos) tem uma estratégia de *Ler Bourdieu a partir de Althusser*, não no sentido de simplesmente criar uma lista de pontos de convergência e divergências entre os autores, mas sim “demonstrar que ler Bourdieu através da teoria althusseriana é uma ferramenta profícua para fazer emergir os principais *sintomas teóricos* da praxeologia”, ou seja, “investigar os *problemas latentes* da sociologia bourdieusiana e, assim, trazê-los à tona dando-lhes novos contornos”, uma vez que Althusser “nos responde a pergunta ‘o que é ler um autor?’, dando-nos condições de pensar Bourdieu para além de Bourdieu”.

Para analisar as relações entre Althusser e Bourdieu, não devemos nos limitar apenas às declarações explícitas de um autor em relação ao outro, pois estas tendem, muitas vezes, menos para divergências propriamente teóricas e mais para estratégias de distinção e demarcação de posições no campo intelectual francês, isto é, uma disputa por capital simbólico e reconhecimento. Em um primeiro momento, na década de 1960, podemos encontrar certa proximidade intelectual e citações que corroboram a posição teórica de um autor em relação ao outro. Por exemplo, em 1963, ao apresentar a sociologia da educação de Bourdieu e Passeron para seus alunos na ENS, Althusser elogia a originalidade da pesquisa que os autores estavam fazendo e que seria publicada em 1964 sob o título de *Os herdeiros* (2012 [1964]):

Eles estão atualmente escrevendo um livro que abordará precisamente esta questão: quais são as atuais formas fundamentais de disseminação da cultura? E eles chegaram cientificamente a esta conclusão: que a forma fundamental de difusão da cultura na sociedade contemporânea não são os meios de comunicação de massa – em outras palavras, rádio, televisão e todo o resto: é a escola. [...] Tudo o que prevalece na sociologia contemporânea não é de forma alguma essa visão (ALTHUSSER, 2019)

⁸ “Uma das ideias mais frutíferas de Althusser foi uma forma de leitura que ele chamou de ‘sintomal’ (*symptomale*), que ‘divulga o evento não divulgado no texto que lê e, no mesmo movimento, o relaciona a um *texto diferente*, presente como uma ausência necessária no primeiro’. Isso revela ‘o paradoxo de uma resposta que não corresponde a nenhuma pergunta formulada’, talvez porque a problemática ou paradigma teórico vigente não permitisse que fosse formulada, como sugere Althusser, mas também talvez porque as perguntas fossem mais ativamente reprimidas ou rejeitadas pelo autor” (STEINMETZ, 2006, p. 449, grifos do autor, trad. nossa).

[1963], p. 15-16, trad. nossa).

Nessa perspectiva, Frédéric Lebaron (2022, p. 256, trad. nossa) relata que Althusser convidou Bourdieu para apresentar as análises de *Os Herdeiros* (2012 [1964]) na ENS, ocasião na qual houve uma “relação cordial, embora relativamente distante” entre os autores, observando ainda que “o artigo de Althusser na primeira edição em francês de *Le Métier de Sociologue* [O Ofício de Sociólogo], em 1968⁹, reflete claramente essa relação”. Em entrevista recente, Establet (2022, n. p., trad. nossa) afirma que, na década de 1960, “Althusser era um grande amigo de Bourdieu e eles se viam com muita frequência”. Em *Campo intelectual e projeto criador*, Bourdieu (1968 [1966], p. 140) cita e reconhece a *leitura sintomal* que Althusser faz de Marx em *Por Marx* (2015 [1965]) e em *Ler O Capital* (1980b [1965]) como um exemplo para explicar como a pressão da estrutura objetiva do *campo intelectual* de uma época pode afetar o pensamento de um autor:

Assim, como observa Louis Althusser, “seria muito imprudente reduzir a presença de Feuerbach nos textos de Marx, entre 41 e 44 apenas a sua menção explícita, pois várias passagens reproduzem e demarcam desenvolvimentos feuerbachianos sem que Feuerbach seja citado” [...]. Os empréstimos e as imitações inconscientes são, sem dúvida, a manifestação mais evidente do inconsciente cultural de uma época, desse senso comum que torna possíveis sentidos particulares nos quais ela se exprime (BOURDIEU, 1968 [1966], p. 140).

Por outro lado, na década de 1970, as relações pessoais e teóricas entre os autores passam a ser marcadas por certa hostilidade e rivalidade. Por exemplo, em um texto beligerante de 1975, Bourdieu (1996 [1982], p. 163) acusa a leitura althusseriana sobre Marx de ser ortodoxa e com uma retórica que visava o monopólio do comentário legítimo de *O Capital*. Em resposta, Althusser¹⁰ (2019 [1976], p. 118, trad. nossa) posiciona Bourdieu como um teórico inspirado por “Weber, esse mestre do pensamento da escola mais ‘ousada’, da mais ‘avançada’, da mais ‘liberada’ [...] da sociologia francesa, que retoma o conceito de *habitus* como solução para todos os problemas”, sugerindo que as análises de Bourdieu sobre o sistema de ensino seriam imobilizadoras, já que suas investigações “comprovam, por meio de ‘reprodução intermediária’, que, em todo caso, como nada muda nada, é

⁹ Trata-se de um trecho da obra *Ler O Capital* (ALTHUSSER, 1979 [1965]), como informa a seção sobre Althusser no *Dictionnaire international Bourdieu* (SAPIRO, 2020).

¹⁰ Texto datado de 1976, publicado postumamente em *Las vacas negras* (2019 [1976]).

inútil mobilizar-se”. Para Bourdieu (2004 [1987], p. 33), com uma acusação similar de imobilismo, a teoria da prática dos althusserianos “transformava o agente num mero ‘suporte’ (*Träger*) da estrutura” e, portanto, não teria condições de pensar a agência e as possibilidades de transformação social. Veremos no capítulo 4 que Althusser e Bourdieu são acusados de imobilismo por outros autores e que essa interpretação não pode ser sustentada de modo inquestionável.

Um dos fatores que podem ter contribuído para essa mudança na relação entre os autores é o livro de Christian Baudelot e Roger Estabiet sobre *L'École capitaliste en France* (A escola capitalista na França), publicado em 1971, “cujo trabalho de redação foi acompanhado, com toda a atenção, por Althusser que chegou mesmo a encarar a possibilidade de escrever seu prefácio”, como informa Jacques Bidet (1999b, p. 19). Baudelot (2022, n.p., trad. nossa) relata em entrevista que Althusser “leu o texto na íntegra, ajudou bastante, comentou muito, mas recusou-se a publicá-lo em sua coleção ‘*Théorie*’, embora tenha permanecido muito amigável”:

Todas as críticas foram justas e nos serviram bem. Naquela época, ele fez essa crítica partindo do pressuposto de que a publicaria em sua coletânea. Sua leitura era notável. Ele era um leitor extraordinário, muito bom em detectar contradições. Em particular, ele nos repreendeu bastante por atacarmos Bourdieu e Passeron o tempo todo (BAUDELOT, 2022, n.p.).

Nesse sentido, se considerarmos que Baudelot e Estabiet, alunos de Althusser na ENS, “são ‘convertidos à sociologia’ principalmente pelo próprio Bourdieu¹¹ e atuam como uma ponte entre os dois”, e que no livro de 1971 os autores passam a “denunciar a natureza ‘pequeno-burguesa’ do trabalho realizado

¹¹ Nessa perspectiva, Baudelot (2022, n.p, trad. nossa) relata: “Um dia, Althusser me disse: ‘escute, eu sei que você está se perguntando o que fazer, e aconselho você a vir ao seminário de Bourdieu e Passeron amanhã. Você verá que é fascinante, eles estão trabalhando em algo sobre a escola’. Eu já conhecia um pouco de Bourdieu pelo trabalho que ele havia feito na Argélia. Então, acompanhei o seminário do início ao fim, e fiquei fascinado, descobrindo a sociologia, a análise, as pesquisas sobre os problemas da desigualdade social etc. Depois, fui contratado como estagiário no Centro de Sociologia Europeia de Bourdieu. Comecei a fazer cálculos estatísticos com os dados que ele tinha. Trabalhamos com material relacionado a *Os Herdeiros*. Aprendi muito. Isso foi em 1964, 1965. E depois disso, até 1968, devo muito à pesquisa desses dois, do grupo de pesquisa de Bourdieu”. Estabiet (2022, n.p, trad. nossa) também informa: “para nós, uma pessoa muito importante foi Pierre Bourdieu. Principalmente por causa de seu grande livro, escrito na época da Guerra da Argélia, sobre o trabalho e os trabalhadores na Argélia [*Travail et travailleurs en Algérie*, 1963]. Eu relatei isso ao Partido Comunista, graças a Althusser. [...] Quando eu estava no serviço militar, sabia que havia uma vaga para sociologia em Paris. Como eu era filósofo de formação, pensei: ‘bem, preciso mudar para a sociologia’. Então, fiz uma pesquisa para os militares sobre a opinião deles a respeito do serviço militar. Depois, analisei os dados e me interessei pela obra de Bourdieu. [...] Então, li o livro dele e comecei a trabalhar com estatística: trabalhei no grupo de pesquisa dele e aprendi a profissão em parte graças a Bourdieu”.

por Bourdieu e Passeron” (LEBARON, 2022, p. 256, trad. nossa); bem como acusar os autores de não saírem de uma explicação “tecnicista”, já que se “*limitam a explicar os maus resultados escolares por um fator técnico socialmente condicionado (o valor do capital linguístico)*, [...] além de não dar conta da base econômica” (BAUDELLOT; ESTABLET, 2025 [1971], p. 222-223, grifos dos autores); é compreensível que, num período de quatro anos (1968-1972), ocorra “uma mudança do desenvolvimento de laços mais estreitos para uma rivalidade acirrada”, que se manifesta “no desaparecimento do texto de Althusser da segunda edição francesa de *O Ofício de Sociólogo* em 1972” (LEBARON, 2022, p. 256, trad. nossa). Por mais que Althusser tenha repreendido Baudelot e Establet pela crítica excessiva ao trabalho de Bourdieu¹², é possível que o episódio tenha provocado um desentendimento entre Bourdieu e os althusserianos¹³.

Com efeito, em um prefácio de 1990 para a segunda edição em inglês de *A Reprodução*, Bourdieu (1990, p. VIII) se refere a Establet e Baudelot como filósofos que teriam feito uma leitura teoricista de seus trabalhos sobre o sistema de ensino e se apropriado de suas análises, generalizando-as em uma perspectiva althusseriana:

Quando a tradução inglesa do livro foi publicada (quase uma década depois do original francês), o universo intelectual britânico estava sob a influência da Grande Teoria dos filósofos althusserianos, que haviam ampliado as “teses” simplificadas que leram em *Os Herdeiros* e *A Reprodução*, “generalizando-as” sob a linguagem dos Aparelhos Ideológicos de Estado (BOURDIEU, 1990, p. VIII).

¹² Posteriormente, Baudelot (2022, n.p, trad. nossa) reconheceu os excessos: “Foi um pouco como matar a imagem do pai. Não faríamos coisas assim hoje em dia. Agora é óbvio, porque *Os Herdeiros* contribuiu muito, foi amplamente lido, discutido e trabalhado por todos, mas a divergência com Bourdieu e Passeron não é de forma alguma a questão mais importante. Foi também um momento violento de revolta, que já não existe” (BAUDELLOT, 2022, n.p., trad. nossa). Ademais, Baudelot e Establet (2014 [2004], p. 203) reconheceram a importância do conceito de classe em Bourdieu: “A partir dos anos 1960, Bourdieu impôs uma concepção muito mais complexa das relações de classe. Enriquecendo-a de suas dimensões culturais e simbólicas, morais, psicológicas e corporais, Bourdieu introduziu tanto os indivíduos quanto a vida cotidiana nas análises de classe”. Assim, Baudelot relata seu entusiasmo com o seminário de Bourdieu na ENS sobre o que iria virar *Os Herdeiros*: “Eu descobri ali como os gostos, os sentimentos, a maneira de se portar, o interesse por tal ou qual escritor, tal músico etc. estavam de fato profundamente ligados ao meu passado social, ao meio de onde eu vinha. Todos os méritos que eu me atribuía ao meu êxito escolar tinham sido, na verdade, produzidos em grande parte por todo um conjunto de favores advindos de meus pais, que tinham uma biblioteca, que conheciam certo número de coisas. Isso foi uma verdadeira revelação” (BAUDELLOT; ESTABLET, 2008, p. 182).

¹³ Questionado sobre o texto de 1975 contra os althusserianos, Bourdieu responde em uma entrevista: “Eu queria responder aos althusserianos que estavam me irritando, não há outra palavra para isso. Mas eu queria respondê-los sem lhes dar a honra de respondê-los” (BOURDIEU, 2000, n.p., trad. nossa).

De qualquer forma, o livro de Baudelot e Establet sobre a escola e sua relação com o capitalismo pode ser considerado uma das primeiras articulações teóricas entre Althusser e Bourdieu. Questionado se o artigo de Althusser sobre os aparelhos ideológicos de Estado serviu de base teórica para o livro, Establet responde:

Claro, em parte, sim. E em parte, também, as análises que Bourdieu conduzia. Isso significava que o marxismo não era hostil a uma análise crítica de coisas como as instituições estatais. Por muito tempo, o Partido Comunista bloqueou nossa visão disso, e foi somente Althusser quem nos abriu os olhos para essa realidade [...] e para nós, para Baudelot e para mim, houve a coincidência entre o aparelho ideológico do Estado, que me permitiu estar do lado do marxismo, e, por outro lado, as desigualdades educacionais que Bourdieu revelou (ESTABLET, 2022 n.p, trad. nossa).

De acordo com Renato Ortiz (2003, p. 19), em *A reprodução* (1992 [1970]) “a inspiração althusseriana é marcante, pois a escola é analisada fundamentalmente como um aparelho reprodutor da ordem social”. Para Juan Dukuen (2011, p. 20, trad. nossa), ao contrário, “parece que Althusser foi quem tomou como exemplo o trabalho de Bourdieu e Passeron sobre educação para propor sua tese sobre a importância do AIE escolar, o que, se atentarmos para o desenvolvimento cronológico da pesquisa, torna-se plausível”. Desse modo, é possível afirmar que tanto a teoria de Bourdieu, em *Os Herdeiros* (2012 [1964]), contribuiu para a tese de Althusser (1999b [1970]) sobre a Escola ser o principal Aparelho ideológico de Estado na sociedade capitalista, como a teoria da ideologia althusseriana na década de 1960 contribuiu para a análise do funcionamento ideológico do sistema de ensino e sua contribuição decisiva para a reprodução social em *A reprodução* (1992 [1970]).

Como observa Balibar (2022), em entrevista recente, o artigo de Althusser sobre os aparelhos ideológicos de Estado é de junho de 1970, enquanto o livro de Bourdieu sobre a reprodução foi publicado em março de 1970, ou seja, Bourdieu não leu o artigo de Althusser antes de escrever seu livro. No entanto, para Balibar (2022, n.p. trad. nossa), “a influência marxista em uma variante althusseriana é inegável em suas formulações”, uma vez que Bourdieu participava de uma “língua epistemológica comum bachelardiana-spinozista-marxista-lacaniana”.

No Brasil, autores que trabalham com a teoria de Althusser apontam para a importância da teoria de Bourdieu sobre a ideologia do mérito. Segundo Armando Boito Jr. (2007, p. 29), “os efeitos ideológicos do Estado capitalista estão ativos,

também, no funcionamento do sistema escolar e no exercício de poder que se verifica no interior da escola”.

Para desenvolver esse ponto, convém realizar uma apropriação-retificação, pelo marxismo, da sociologia que Pierre Bourdieu elaborou sobre o sistema escolar. São a ocultação da desigualdade socioeconômica pela igualdade jurídica formal e a ocultação do funcionamento de classe do Estado capitalista pelas suas instituições aparentemente universalistas que permitem que a corrida aos diplomas, na qual os filhos da burguesia e da alta classe média saem na frente e contam com as regras do jogo a seu favor, seja percebida como uma disputa justa e equilibrada, de modo a legitimar as desigualdades econômicas e sociais propiciadas pela escola (BOITO JR., 2007, p. 29).

Nessa direção, em *Classe média e escola capitalista*, Décio Saes (2005, p. 107-108) dialoga com Bourdieu para propor a tese de que a classe média considera a escola como fundamental para a reprodução de sua posição de classe na divisão entre trabalho manual e intelectual, uma vez que é por meio do sistema escolar que ela mantém sua distinção e superioridade em relação aos trabalhadores manuais e assegura posições privilegiadas no trabalho intelectual. Em outras palavras, a escola naturaliza a desigualdade social e econômica por meio da violência simbólica da ideologia do mérito, ocultando a distribuição desigual do capital cultural (recursos culturais) entre as classes:

Como nesse espaço institucional coexistem todas as classes sociais, ele se torna o lugar de uma competição ilusória entre capacidades individuais, cuja função ideológica é sugerir que aqueles indivíduos situados no topo da hierarquia do trabalho lá se encontram por terem provado, no plano da vida escolar (exames, provas, testes etc.), serem mais capazes que os indivíduos situados na base da hierarquia do trabalho. Essa competição é ilusória, pois os recursos culturais com que contam os competidores são, desde o início da vida escolar, desiguais; e vão dar origem portanto a diferentes padrões de desempenho escolar, bem como a diferentes trajetórias escolares (curta, longa). Mas essa aparência de competição deve ser mantida, pois a classe média precisa de tal simulacro para se valorizar econômica e socialmente com relação aos trabalhadores manuais (SAES, 2005, p. 107-108).

Assim, a dissertação busca demonstrar a produtividade teórica de articular e integrar os conceitos de *ideologia* em Althusser e de *poder simbólico* em Bourdieu para a compreensão do fenômeno da reprodução das relações sociais de produção capitalistas e da estrutura das relações de força entre as classes. Assim, no primeiro capítulo, tratamos dos conceitos de instância ideológica em Althusser e de campo de produção simbólica em Bourdieu. Em seguida, no segundo capítulo, analisamos a

dupla função das estruturas ideológicas e simbólicas de acordo com aqueles autores. No terceiro capítulo, buscamos revelar a dimensão inconsciente da teoria da ideologia e do poder simbólico no diálogo de Althusser e Bourdieu com a psicanálise de Sigmund Freud e de Jacques Lacan. O quarto capítulo trata da Escola como um aparelho ideológico de Estado e como uma instituição estatal de violência simbólica, bem como do problema da luta ideológica e simbólica, apontando a importância de uma análise científica da realidade para a transformação social.

Neste ponto, o leitor ainda pode se perguntar: qual é a razão de uma articulação entre as teorias de Althusser e de Bourdieu? Em primeiro lugar, porque essa articulação pode ampliar o conhecimento científico sobre os mecanismos de dominação simbólica e ideológica nas formações sociais fundadas em classes do modo de produção capitalista. Em segundo lugar, porque é necessário demarcar uma posição no campo de estudos sobre Althusser e Bourdieu no que diz respeito à relação entre esses autores. É comum interpretar a obra de Bourdieu como incompatível com Marx e o marxismo. Esta dissertação busca demonstrar que Bourdieu pode ser lido sob a ótica do marxismo althusseriano. Em terceiro lugar, porque há uma tendência a classificar as teorias da reprodução de Althusser e Bourdieu como deterministas, uma vez que supostamente ignoram o conflito, a contradição e a resistência, bem como a possibilidade da luta de classes e da transformação da estrutura social — e essa tese precisa ser avaliada criticamente.

Quanto ao *corpus* bibliográfico utilizado na dissertação, buscamos obter uma perspectiva ampla sobre a obra dos autores estudados, levando em conta também análises anteriores que abordam os conceitos investigados e as teorias de Althusser e Bourdieu. Dentre as obras estudadas, procuramos dar atenção especial às seguintes, consideradas centrais: **Althusser** — *Por Marx* (2015 [1965]); *Ler o Capital I* (1979 [1965]) e *II* (1980b [1965]); *Prática teórica e luta ideológica* (2005a [1966]); *Sobre a reprodução* (1999b [1970]); *Posições I* (1978 [1976]) e *II* (1980a [1976]). **Bourdieu** — *A reprodução* (1992 [1970]); *Esboço de uma teoria da prática* (1983a [1972]); *Sobre o poder simbólico* (1989 [1977]); *A distinção* (2007 [1979]); *O senso prático* (2009 [1980]); *Sobre o Estado* (2014 [1989]); *Meditações pascalianas* (2001b [1997]).

Cap. 1. INSTÂNCIA IDEOLÓGICA E CAMPO DE PRODUÇÃO SIMBÓLICA

Althusser e Bourdieu concebem o modo de produção capitalista como uma totalidade complexa, que é dividida em instâncias e campos autônomos relativamente às relações sociais de produção e às relações de força entre as classes. Segundo Althusser (2015 [1965]), uma estrutura social se configura como uma unidade complexa e articulada de instâncias sociais, de modo que a ideologia, sendo uma instância do *todo-complexo-estruturado* e possuindo uma lógica própria, faz organicamente parte da totalidade social. Ou seja, a ideologia não é um mero epifenômeno da estrutura econômica, não é uma realidade secundária e definida de forma negativa; mas, sim, uma realidade positiva, com eficácia própria, e que, portanto, também exerce um efeito determinante na estrutura global. Trata-se de considerar que as relações que constituem cada instância jamais são simples, mas *sobredeterminadas* pelas relações complexas com outras instâncias.

De acordo com Bourdieu (1989 [1977]), na formação social capitalista, as diferentes classes e frações de classes se envolvem numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses materiais e simbólicos. Dessa maneira, os campos de produção simbólica devem as suas determinações mais específicas às condições sociais da sua produção e da sua circulação, não podendo ser simplesmente reduzidos ao campo econômico e às relações de força entre as classes. Devemos considerar que os produtos simbólicos são sempre duplamente determinados: em primeiro lugar, eles se relacionam com os interesses específicos dos agentes em luta no interior de determinado campo e, portanto, com a lógica específica desse campo; por outro lado, eles se relacionam com os interesses das classes dominantes.

Bourdieu sustenta que há uma *homologia* entre o campo da produção simbólica e o campo das classes sociais, que faz com que as lutas por aquilo que está especificamente em jogo no campo autônomo da produção simbólica produza formas eufemizadas das lutas econômicas e políticas entre as classes, configurando-se um *efeito de refração*, quer dizer, a linguagem da luta de classes se transforma em uma linguagem dissimulada e em conformidade com leis específicas no momento em que passa de um campo a outro.

Na medida em que partem de um *pensamento relacional*, Bourdieu e Althusser consideram a autonomia relativa do campo de produção simbólica e da

instância ideológica ao mesmo tempo em que compreendem a dependência destes em relação à macroestrutura global do espaço social, ou seja, ao campo da luta de classes e sua estrutura dinâmica de posições e de distribuição de capitais. Não se trata de conceber a estrutura global como centrada em uma causalidade linear mecânica, em que as relações seriam apenas expressões de uma mesma essência interior, mas sim como uma estrutura descentrada e articulada por uma *causalidade estrutural*. Podemos ver na seguinte passagem de Marx no livro *Grundrisse* um ponto de partida para essa reflexão:

Em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta (MARX, 2011a [1857], p. 59).

Segundo Althusser (1980b [1965], p. 140, grifos do autor), a passagem citada trata da determinação de certas estruturas de produção subordinada por uma estrutura de produção dominante e, portanto, de uma estrutura por outra estrutura, além de elementos de certa estrutura subordinada pela estrutura dominante: “Anteriormente tentei explicar esse fenômeno pelo conceito de *sobredeterminação*, tomado à psicanálise”. Para o autor, trata-se de “designar esse modo de *presença* da estrutura nos seus efeitos”, ou seja, “a própria causalidade estrutural” (ALTHUSSER, 1980b [1965], p. 140).

Bourdieu (2021 [1982], p. 311) cita aquela mesma passagem dos *Grundrisse* de Marx e afirma que a ela se “poderia atribuir a paternidade da utilização científica do conceito de campo”. Para o autor, o que está em jogo na noção de campo é “a ideia que Marx tinha na prática, segundo a qual o mundo social é um espaço de relações objetivas irreduzíveis às interações”, ou seja, “se há uma coisa que, com certeza, podemos creditar a Marx, é ter visto, mais do que os outros ‘pais fundadores’ da sociologia, que o mundo social não se reduz à interação” (BOURDIEU, 2021 [1982], p. 311). Em outras palavras, “as relações sociais de produção em Marx não põem em cena os *homens* sós, mas põem em cena, nas combinações específicas, os *agentes* do processo de produção, e as *condições materiais* do processo de produção”, e é por essa razão que as relações sociais de produção “*não são de modo algum redutíveis a simples relações entre os homens, a relações que ponham em causa apenas os homens, e portanto às variações de uma*

*matriz universal, a intersubjetividade*¹⁴ (ALTHUSSER, 1980b [1965], p. 124, grifos do autor).

1.1) A INSTÂNCIA IDEOLÓGICA EM ALTHUSSER

No começo da seção IV de *Marxismo e Humanismo*, um dos artigos reunidos no livro *Por Marx*, Althusser (2015 [1965]) propõe uma primeira formulação sobre o conceito de ideologia. Para o autor, a ideologia é um “sistema de representações” composto por imagens, mitos, ideias e conceitos, dotado não apenas de uma lógica e de um rigor próprios, mas também possuindo “uma existência e um papel históricos no interior de uma sociedade dada” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 192). Para Karl Marx (2008 [1859], p. 47), na produção social da própria existência, os seres humanos entram em relações determinadas, necessárias, “independentes de sua vontade”.

A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual (MARX, 2008 [1859], p. 47).

Considerando essa tese de Marx, Althusser (2015 [1965], p. 192, grifos do autor) explica que uma sociedade se apresenta como uma *totalidade*, cuja unidade é constituída por um tipo específico de “*complexidade*”, colocando em jogo “instâncias” sociais, de modo que “*a ideologia faz organicamente parte, como tal, de toda totalidade social*”. Ela é uma “instância”, uma “região”, do “todo-complexo-estruturado”, conforme Althusser desenvolve em *Contradição e Sobredeterminação* (2015 [1965], p. 79) e em *Sobre a Dialética Materialista* (2015 [1965], p. 160), artigos que compõem o livro *Por Marx* (2015 [1965]). Trata-se de conceber a instância ideológica como um nível específico do modo de produção, assim como os níveis econômico e jurídico-político. Por mais que a ideologia seja determinada pela

¹⁴ Aqui é interessante lembrar Marx (2007 [1845], p. 420-421) criticando o individualismo de Max Stirner: “Sancho não quer, por exemplo, que dois indivíduos estejam em ‘antagonismo’ um com o outro como burguês e proletário; ele protesta contra o ‘algo especial’ que coloca o burguês ‘em vantagem’ sobre o proletário; ele gostaria de fazê-los travar um com o outro uma relação puramente pessoal, como simples indivíduos. Ele não considera que no interior da divisão do trabalho as relações pessoais necessária e inevitavelmente se desenvolvem e se fixam como relações de classes”.

estrutura econômica, ela também determina a totalidade social: “A superestrutura não é o puro fenômeno da estrutura, é também sua condição de existência” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 165). Com o conceito de *sobredeterminação*, Althusser rompe com o *economicismo* de algumas vertentes do marxismo e define a ideologia não de forma negativa, mas como uma realidade positiva, com lógica e rigor próprio. Não se deve reduzir o fenômeno da ideologia à infraestrutura econômica, fazendo com que ela não tenha uma realidade e uma eficácia própria.

É porque cada nível possui essa “*autonomia relativa*” que ele pode ser objetivamente considerado como um “*todo parcial*” e se tornar objeto de tratamento científico relativamente independente. É por isso que, dentro de um dado modo de produção — levando em conta essa “autonomia relativa” — pode-se legitimamente estudar separadamente seu “nível” econômico ou seu “nível” político, ou esta ou outra de suas formações ideológicas, ou suas formações filosóficas, estéticas e científicas (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 27, trad. nossa, grifos do autor).

De acordo com Althusser (2015 [1965]), o tipo de unidade marxista é radicalmente diferente do tipo de unidade hegeliana. Em Hegel (2001 [1807]), conforme Althusser (2015 [1965], p. 163), a totalidade é “o desenvolvimento alienado de uma unidade simples”, de um princípio simples, ele mesmo “momento do desenvolvimento da Ideia”. Assim, todas as diferenças que figuram na totalidade hegeliana não são mais do que os momentos da alienação de seu princípio interno simples, ou seja, apenas fenômenos de uma mesma “essência originária”, todas igualmente indiferentes, praticamente iguais entre si, e “é por isso que em Hegel nenhuma contradição determinada *jamaiz é dominante*”; desse modo, a totalidade hegeliana é desprovida de uma estrutura com dominante, “que é a condição absoluta que permite a uma complexidade real ser unidade” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 163-164, grifos do autor). Como destaca Poulantzas (2019 [1968], p. 18), o tipo de unidade que caracteriza um modo de produção não é a de uma “totalidade circular e expressiva, baseada numa instância central-sujeito, categoria fundadora das origens e do princípio de gênese, da qual as outras instâncias, partes totais, não constituiriam senão a expressão fenomênica”.

Já a unidade de que fala o marxismo “é *a unidade da própria complexidade*, que o modo de organização e de articulação da complexidade constitui precisamente sua unidade”, ou seja, “*o todo complexo possui a unidade de uma estrutura articulada com dominante*” e “é essa estrutura específica que fundamenta, em última análise, as relações de dominação existentes entre as contradições e entre seus

aspectos” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 163, grifos do autor). Dessa forma, em um todo complexo estruturado com dominante, “cada contradição, cada articulação essencial da estrutura e a relação geral das articulações dentro da estrutura com dominante constituem igualmente condições de existência do próprio todo complexo” e, portanto, em uma “pluralidade de contradições”, as contradições secundárias não são o puro fenômeno da contradição principal (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 165).

Conforme Althusser (2015 [1965], p. 171, grifos do autor), “é o economicismo que assimila para sempre este ou aquele ‘aspecto’ (forças de produção, economia, prática...) com o *papel* principal”, ao passo que “a determinação em última instância pela economia se exerce justamente, na história real, nas permutas de papel”, fenômeno este que o autor qualifica como “deslocamento” de dominância. Nessa concepção de formação social, tudo se articula, de forma que “a independência de um elemento é sempre apenas a forma de sua dependência, e que o jogo das diferenças é regulado pela unidade de uma determinação em última instância” (ALTHUSSER, 1978 [1976], p. 146). É por isso que, como bem observa Poulantzas (2019 [1968], p. 18), a determinação em última instância da estrutura do todo pelo econômico “não significa que o econômico aí detenha sempre o papel dominante”.

Se a unidade que é a estrutura com dominância implica que todo modo de produção possui um nível ou uma instância dominante, o econômico só é de fato determinante na medida em que atribui a tal ou qual instância o papel dominante, ou seja, na medida em que regula o deslocamento de dominância devido à descentralização das instâncias (POULANTZAS, 2019 [1968], p. 18).

Em seu livro *Althusser e a Psicanálise*, Pascale Gillot (2018 [2009], p. 52) sustenta que a singularidade da dialética marxista exercitada por Althusser implica duas teses “irreconciliáveis somente em aparência”: a da eficácia própria da superestrutura de um lado, e a da determinação em última instância pelo econômico de outro; teses estas onde se lê precisamente no conceito de sobredeterminação, mobilizado por Althusser em referência à psicanálise de Sigmund Freud (2019 [1899]). Em síntese, as relações de produção “remetem às formas superestruturais que exigem, como a outras tantas condições de sua própria existência”, uma vez que “não se pode pensar as relações de produção em seu conceito fazendo abstração de suas condições de existência superestruturais específicas” (ALTHUSSER, 1980b [1965], p. 127).

Em seu esboço do conceito de tempo histórico, Althusser (1980b [1965], p.

33) critica a continuidade homogênea do tempo presente na totalidade expressiva em Hegel, na qual “todos os elementos do todo são dados numa copresença, que é por sua vez presença imediata de sua essência”. Nesse modo de pensar o tempo, não se pode distinguir a temporalidade diferencial e própria a cada instância ou campo da totalidade social: “A cada nível devemos, pelo contrário, atribuir um *tempo próprio*, relativamente autônomo, portanto relativamente independente, em sua própria dependência, dos ‘tempos’ dos demais níveis” (ALTHUSSER, 1980b [1965], p. 39, grifos do autor).

1.2) O CAMPO DE PRODUÇÃO SIMBÓLICA EM BOURDIEU

Em *Esboço de uma teoria da prática* (1983a [1972], p. 76-77, grifos nossos), ao discutir as relações estruturais entre o conjunto de *habitus* e de campos em uma formação social, Bourdieu argumenta que, embora nunca totalmente coordenados, uma vez que são “produto de séries estruturais caracterizadas por durações estruturais diferentes”, “nunca são totalmente independentes, posto que engendradas pelas estruturas objetivas, isto é, *em última análise*, pelas bases econômicas da formação social considerada”. O sociólogo formula sua teoria do poder simbólico a partir de uma concepção da eficácia própria e da autonomia relativa dos campos de produção simbólica em sua articulação dinâmica com a macroestrutura do campo das classes. Assim, podemos ver em Bourdieu (1983a [1972], p. 77) uma análise compatível com a teoria da estrutura social em Althusser, além de uma crítica comum ao conceito de totalidade expressiva em Hegel, que “reduz a relação entre as diferentes instâncias à fórmula lógica que permite reencontrar qualquer uma dentre elas a partir de uma delas”.

Não há nada de espantoso se descobrimos, neste caso, o princípio do devir das estruturas numa espécie de partenogênese teórica, oferecendo assim uma revanche imprevista ao Hegel da *Filosofia da história* e a seu Espírito do mundo que “desenvolve sua única natureza” permanecendo sempre idêntico a ele mesmo (BOURDIEU, 1983a [1972], p. 77).

Ou seja, não se trata de pensar a relação entre campos sociais a partir da causalidade expressiva. Em *A Distinção*, utilizando os conceitos althusserianos de *causalidade estrutural* e de *sobredeterminação*, Bourdieu (2011 [1979], p. 101, grifos do autor) sustenta que não se pode explicar a infinita diversidade das práticas a não

ser mediante a condição de “romper com o *pensamento linear* que se limita a conhecer as estruturas simples de ordem em relação à determinação direta para se aplicar a reconstruir as *redes* de relações emaranhadas, presentes em cada um dos fatores”.

A causalidade estrutural de uma rede de fatores é totalmente irredutível à eficácia acumulada do conjunto das relações lineares dotadas de força explicativa diferenciada e isoladas forçosamente pela necessidade da análise, ou seja, aquelas que se estabelecem entre os diferentes fatores, examinados um por um, e a prática considerada. Através de cada um dos fatores, exerce-se a eficácia de todos os outros, de modo que a multiplicidade das determinações conduz não à indeterminação, mas à *sobredeterminação* (BOURDIEU, 2011 [1979], p. 101, grifos do autor).

Por exemplo, em contraposição ao pensamento empiricista e linear, Bourdieu (2011 [1979], p. 101, grifos nossos) argumenta que “a classe social não é definida por uma propriedade (mesmo que se tratasse da mais determinante, tal como o volume e a estrutura do capital), nem por uma soma de propriedades”, mas pela “*estrutura das relações* entre todas as propriedades pertinentes que confere seu valor próprio a cada uma delas e aos efeitos que ela exerce sobre as práticas”. Para Bourdieu (2011 [1979], p. 447), uma classe é definida tanto por seu “*ser-percebido*”, quanto por seu “*ser*”, por sua “*posição nas relações de produção*”, de maneira que “a visão berkelianista - ou seja, pequeno-burguesa - que reduz o ser social ao ser percebido, [...] tem o mérito de lembrar a autonomia relativa da lógica das representações simbólicas em relação aos determinantes materiais da condição”.

No entanto, basta ter em mente que os esquemas classificatórios que se encontram na origem da relação prática estabelecida pelos agentes com sua condição, assim como da representação que eles podem ter a seu respeito são, por sua vez, o produto dessa condição para verificar os limites dessa autonomia: a posição na luta pelas classificações *depende da posição na estrutura das classes* (BOURDIEU, 2011 [1979], p. 447, grifos nossos).

Ou seja, não se trata de desconsiderar as relações de produção e as relações de força entre as classes. Bourdieu (2007 [1966], p. 25) tem clareza de que “a autonomia que torna possível a instauração das relações simbólicas [...] é apenas relativa”, razão pela qual é necessário “estabelecer de que maneira a estrutura das relações econômicas pode [...] determinar a estrutura das relações simbólicas que se organizam nos termos de uma lógica irredutível à lógica das relações econômicas”. Dessa forma, há que se pensar na *sobredeterminação* entre as

relações de produção e as representações simbólicas e insistir na importância das relações políticas e ideológicas na determinação das classes sociais.

Se pensarmos no conceito de classe desenvolvido por Poulantzas (1975 [1974], p. 14, grifos do autor) a partir da *causalidade estrutural* althusseriana, veremos que ele não se limita à estrutura econômica, mas também se estende às relações políticas e ideológicas, rompendo com o economicismo monocausal de certo marxismo mecanicista: “Uma classe social define-se pelo seu *lugar* no conjunto das práticas sociais, isto é, pelo seu lugar no conjunto da *divisão social do trabalho*, que compreende as relações políticas e as relações ideológicas”.

A classe social é, neste sentido, um *conceito* que designa o *efeito de estrutura* na divisão social do trabalho (as relações sociais e as práticas sociais). Este lugar abrange assim o que chamo de *determinação estrutural* de classe, isto é, a *própria existência* da determinação da estrutura - relações de produção, lugares de dominação-subordinação política e ideológica - nas práticas de classe: as classes só existem na luta das classes. [...] As relações de produção e aquelas que as compõem (propriedade econômica/posse) traduzem-se sob a forma de *poderes* daí *decorrentes*, em suma, pelos *poderes de classe*: como tais, esses poderes estão constitutivamente ligados às relações políticas e ideológicas que os consagram e os legitimam. Essas relações não se sobrepõem simplesmente às relações de produção “já existentes”, mas estão presentes, sob forma específica, em cada modo de produção, *na* constituição das relações de produção. O processo de produção e exploração é, ao mesmo tempo, processo de reprodução das relações de dominação/subordinação políticas e ideológicas (POULANTZAS, 1975 [1974], p. 14-22, grifos do autor).

Nesse sentido, “as lutas das classificações, individuais ou coletivas, que visam transformar as categorias de percepção e apreciação do mundo social e, por conseguinte, o mundo social, constituem uma dimensão esquecida da luta de classes” (BOURDIEU, 2011 [1979], p. 447). Em um artigo de 1977 sobre o poder simbólico, Bourdieu (1989 [1977]) adverte que, assim como não devemos reduzir as relações de força às relações simbólicas, não se pode simplesmente reduzir as relações simbólicas às relações de força. Isto é, não basta notar que as relações de comunicação são, “de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem [...] do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 11). É necessário perceber a força propriamente simbólica que as relações de comunicação acrescentam às relações de força entre as classes, e aqui chegamos a um ponto fundamental na teoria do poder simbólico:

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) *dando reforço da sua própria força* às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 11, grifos nossos).

Ou seja, é enquanto instrumentos de comunicação e de conhecimento que o poder simbólico consegue impor determinadas significações como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força, e assim acrescentando uma força propriamente simbólica a essas relações de força. É por isso que não se deve simplesmente reduzir a força simbólica às relações de força entre as classes sociais, ainda que estas estejam em sua base. De acordo com Bourdieu (1989 [1977], p. 11-12), as diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa “luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses”, de sorte que elas podem conduzir esta luta seja “diretamente” seja por “procuração”, por meio da luta travada pelos “especialistas da produção simbólica”.

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels (2007 [1845], p. 48) observam que, no interior da classe dominante, uma parte de seus membros vai se destacar como “os pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência”. Segundo Bourdieu (1989 [1977], p. 12), em relação a essa luta propriamente simbólica entre as classes sociais, o que está em jogo é “o monopólio da violência simbólica legítima”, isto é, o “poder de impor - e mesmo de inculcar - instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários - embora ignorados como tais - da realidade social”. Trata-se do poder de naturalizar uma configuração social historicamente determinada, tornando a interpretação dominante sobre ela algo evidente, uma vez que, como observam Marx e Engels (2007 [1845]), as ideias dominantes de uma época são as ideias da classe dominante.

Nesse momento da argumentação de Bourdieu, é importante chamarmos a atenção para o seu conceito de *campo*. Segundo o autor, um “campo de produção simbólica” se configura como um “microcosmo da luta simbólica entre as classes”, e é na medida em que os agentes da produção simbólica servem os seus próprios interesses na “luta interna do campo de produção” - e “só nesta medida”, enfatiza o

autor - que ao mesmo tempo eles servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 12). Para Bourdieu (1989 [1977], p. 12), no interior mesmo da classe dominante existe uma luta pela “hierarquia dos princípios de hierarquização”, de maneira que as frações dominantes, “cujo poder se assenta no capital econômico”, buscam impor a legitimidade da sua dominação, seja por meio da própria produção simbólica, seja “por intermédio dos ideólogos, os quais só verdadeiramente servem os interesses dos dominantes por acréscimo”.

Assim, Bourdieu ressalta o seu conceito de *capital simbólico*¹⁵ para completar a análise, já que os especialistas da produção simbólica, que jogam o jogo da acumulação de capital simbólico, podem até mesmo ameaçar os detentores do capital econômico pela possibilidade de “desviar em seu proveito” o poder de definição do mundo social que detêm por delegação: “A fração dominada (letrados ou ‘intelectuais’ e ‘artistas’, segundo a época) tende sempre a colocar o capital específico a que ela deve a sua posição, no topo da hierarquia dos princípios de hierarquização” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 12). Dessa forma, podemos encaminhar para a conclusão do artigo de 1977 sobre o poder simbólico, apresentando a densa tese central de Pierre Bourdieu:

Os sistemas ideológicos que os especialistas produzem para a luta pelo monopólio da produção ideológica legítima - e por meio dessa luta -, sendo instrumentos de dominação estruturantes pois que estão estruturados, reproduzem sob forma irreconhecível, por intermédio da homologia entre o campo de produção ideológica e o campo das classes sociais, a estrutura do campo das classes sociais (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 12).

Vamos desdobrar essa tese central. Primeiro, temos que destacar o conceito de *campo*, ou seja, uma região do espaço social total “relativamente autônomo”, no qual um “corpo de especialistas” (os agentes da produção simbólico-ideológica) concorre para a produção dos seus produtos específicos e, por isso, os sistemas simbólico-ideológicos “devem a sua estrutura e as funções mais específicas às condições sociais da sua produção e da sua circulação”, não podendo ser simplesmente reduzidos ao campo econômico e às relações de força entre as classes sociais, ao modo de um economicismo mecânico (BOURDIEU, 1989 [1977],

¹⁵ Conforme Bourdieu (2001b [1997], p. 295-296), “todo tipo de capital (econômico, cultural, social) tende a funcionar como capital simbólico”, de modo que “o capital simbólico não constitui uma espécie particular de capital, mas justamente aquilo em que se transforma qualquer espécie de capital quando é desconhecida enquanto capital, ou seja, enquanto força, poder [...], portanto reconhecida como legítima”.

p. 12).

Nesse sentido, Bourdieu (1989 [1977], p. 13) explica que para compreendermos a estrutura e a função das ideologias, devemos considerar que elas são “duplamente determinadas”: por um lado, elas se relacionam com os interesses específicos dos “especialistas em concorrência pelo monopólio da competência considerada (religiosa, artística, etc.)” e, portanto, à “lógica específica” de determinado campo de produção; por outro lado, elas se relacionam com “os interesses das classes ou das frações de classe que elas exprimem”, de modo que esse segundo aspecto configura a “função de sociodiceia¹⁶”.

Nesse ponto, Bourdieu (2014 [1989], p. 238) vai destacar a importância de Max Weber para a formulação do seu conceito de campo, sustentando que o sociólogo alemão é outro importante instrumento de pensamento para a construção da teoria do poder simbólico, visto que, para compreender a dimensão propriamente simbólica da estrutura social, devemos “reintroduzir os agentes especializados e seus interesses específicos”.

De acordo com Bourdieu (2014 [1989], p. 238), Weber “não se interessava pelos sistemas simbólicos em sua lógica interna, como fazem os estruturalistas, mas pelos agentes simbólicos” e, assim, ele chamava a atenção para o fato de que todos os sistemas simbólicos “devem ser relacionados à posição de seus produtores”, ou seja, que os produtos simbólicos devem ser relacionados ao que Bourdieu chama de *campo*; observando que estes campos têm agentes específicos de produção e se configuram como universos de produção específicos, cuja lógica autônoma de funcionamento deve ser levada em consideração para compreendermos a eficácia própria dos sistemas simbólicos; não sendo suficiente relacioná-los diretamente aos interesses econômicos das classes dominantes.

Esse é o motivo pelo qual, para Bourdieu (2014 [1989], p. 238), Weber teve o mérito de constituir os agentes religiosos, jurídicos, culturais, como “indispensáveis para compreender a religião, o direito, a literatura”, lembrando que, se quisermos entender a religião, não basta estudarmos “a estrutura imanente ao *opus operatum*, religião ou mitologia; há que indagar quem são os *mitopoietas* [os fabricantes de

¹⁶ O conceito de sociodiceia é uma referência à sociologia da religião de Max Weber, na qual o autor sustenta que a religião fornece “a teodiceia da boa fortuna para os que são afortunados”, já que “os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados”, eles também “necessitam saber que têm o direito à sua boa sorte. Desejam ser convencidos de que a ‘merecem’ e, acima de tudo, que a merecem em comparação com outros” (WEBER, 1982 [1920], p. 314).

mitos], como eles são formados, que interesses têm, em que espaço de concorrência estão”.

Por exemplo, por que os agentes de Estado (burocratas, juristas, etc.) tinham certo interesse em dar uma forma universal à expressão particular de seus interesses? E em que medida isso se relaciona aos interesses das classes economicamente dominantes? Com essas questões, Bourdieu sustenta que se pode avançar na teoria do Estado.

Compreendendo tudo isso, pode-se compreender como, produzindo uma “ideologia” justificadora de sua posição, eles construíram o Estado, o pensamento de Estado, o modo de pensamento público; e esse modo de pensamento público, que correspondia a seu modo de pensamento particular, que estava conforme a seus interesses particulares até certo momento, tinha uma força particular porque, justamente, era público, republicano, de aparência universal (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 239).

Assim, percebemos com o sociólogo que na medida em que os agentes de Estado perseguiram os seus próprios interesses e cumpriam a função interna e própria ao campo burocrático do Estado, eles atendiam aos interesses das classes economicamente dominantes que fundamentavam o poder de Estado e, por consequência, cumpriam a função externa de legitimação da estrutura social dividida em classes. Trata-se da autonomia relativa do Estado em relação às classes dominantes. Um althusseriano como Poulantzas (2019 [1968], p. 331) também soube dialogar com Max Weber nessa direção, reconhecendo que, “a despeito das críticas que lhe possam ser dirigidas, pode-se certamente considerá-lo como aquele que melhor esclareceu” o problema da burocracia. Além disso, “ninguém estudou melhor a dominância da região jurídico-política na ideologia capitalista do que Max Weber, que mostrou, aliás, sua relação com a formação de uma casta de ‘juristas especializados’” (POULANTZAS, 2019 [1968], p. 215). Segundo Max Weber (1982 [1920], p. 343, grifos do autor), “foi o trabalho dos *juristas* que deu origem ao moderno ‘Estado’ ocidental”, na medida em que estes juristas “procuraram promover o domínio das leis gerais aplicáveis a todos os ‘cidadãos do Estado’”.

A submissão à autoridade legal baseia-se num laço impessoal a um “dever de ofício” funcional e definido de modo geral. O dever de ofício — como o direito correspondente de exercer a autoridade: a “competência de jurisdição” — é fixado por normas *estabelecidas racionalmente*, através de decretos, leis e regulamentos, de tal modo que a legitimidade da autoridade se torna a legalidade da regra geral, que é conscientemente desenvolvida, promulgada e anunciada com uma correção formal (WEBER, 1982 [1920],

p. 344, grifos do autor).

Desse modo, como o Estado deve produzir a crença em sua própria legitimidade, dissimulando o arbitrário da força que está em sua base, há um espaço para uma “divisão do trabalho de dominação entre os que exercem o poder político, econômico, militar” e um corpo de juristas e burocratas que “contribuem para produzir essa condição de exercício do poder que é o reconhecimento da legitimidade do poder” (BOURDIEU, 2025b [1985], p. 179). Assim, como nenhum poder pode se exercer de modo durável a não ser que obtenha dos dominados “uma espécie de adesão, de crença fundamentada no desconhecimento”, o poder político “invoca instâncias de legitimação”, pois não se pode legitimar sozinho, sendo necessária a produção de um discurso sobre o mundo social que, “quanto mais independente pareça do poder que consagra, mais servirá para a perpetuação da dominação” (BOURDIEU, 2025b [1985], p. 181-183).

Historicamente, o corpo de juristas é construído a partir do fato de lutas muito complicadas contra os príncipes. Os príncipes achavam que ninguém conseguia fazer justiça melhor do que eles, não enxergavam razões para delegar e houve uma espécie de luta histórica do corpo de juristas, que tinha seus interesses na autonomia, contra os príncipes, mas também com eles, já que o corpo de juristas tinha interesse em que os príncipes compreendessem que era de seu interesse respeitar a liberdade dos juristas, porque se os juristas fizessem o mesmo julgamento que o príncipe e parecessem livres em relação a ele, seu julgamento seria muito mais poderoso simbolicamente (BOURDIEU, 2025b [1985], p. 182-183).

Por sua vez, Poulantzas (2019 [1968], p. 217) demonstra a importância do efeito de isolamento da *ideologia jurídica* e do efeito de representação da unidade do *burocratismo* para a reprodução das relações de produção capitalistas: de um lado, há uma constituição dos “indivíduos-pessoas” políticas, dos “sujeitos do direito”, “livres” e “iguais” entre si, que tornam possível o funcionamento das estruturas jurídico-políticas, “permitindo o contrato de trabalho — compra e venda da força de trabalho —, a propriedade privada capitalista, [...] a generalização das trocas, a concorrência etc.”, de forma que esse efeito de isolamento “é a própria base da ocultação para os agentes das estruturas verdadeiras do econômico, das estruturas de classes”. De outro lado, há o impacto do “burocratismo que Marx, nas obras de maturidade, e M. Weber — a legitimidade ‘racional-legal’ — sublinharam”, isto é, quando a burocracia parece “representar a unidade política do povo-nação”, apresentando-se como “um ‘corpo neutro’ que encarna o interesse geral e cujo

funcionamento político no tocante às classes é, assim, sistematicamente mascarado” (POULANTZAS, 2019 [1968], p. 354).

Nesse sentido, considerar que as ideologias têm uma *dupla determinação* proporciona o ganho teórico de evitar a redução dos produtos ideológicos aos interesses das classes que eles servem “sem cair na ilusão idealista a qual consiste em tratar as produções ideológicas como totalidades autossuficientes e autogeradas, passíveis de uma análise pura e puramente interna” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 13).

Examinado esse primeiro aspecto sobre a dupla determinação das ideologias, podemos passar a um segundo aspecto da tese central de Bourdieu sobre o poder simbólico, que decorre diretamente do primeiro, referente à *homologia* entre o campo da produção simbólica e o campo das classes sociais. Acontece que é justamente essa homologia entre campos que faz com que as lutas por aquilo que está especificamente em jogo no campo autônomo da produção simbólica, produzam formas “eufemizadas” das lutas econômicas e políticas entre as classes, configurando-se um “efeito de refração”, quer dizer, a linguagem da luta de classes se transforma em uma linguagem dissimulada e em conformidade com leis específicas no momento em que passa de um campo a outro (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 13-14):

É na *correspondência* de estrutura a estrutura que se realiza a função propriamente ideológica do discurso dominante, intermediário estruturado e estruturante que tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural (ortodoxia) por meio da imposição mascarada (logo, ignorada como tal) de sistemas de classificação e de estruturas mentais *objetivamente ajustadas* às estruturas sociais (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 14, grifos nossos).

É essa coerência, essa sistematicidade, essa aderência, esse ajuste objetivo com a realidade social que dá consistência e força simbólica aos sistemas ideológicos, uma vez que estes estão longe de serem meros absurdos infundados e sem sentido. De acordo com Bourdieu (1989 [1977], p. 14), o efeito de homologia entre a estrutura interna ao campo de produção simbólico e a estrutura externa do campo das classes sociais “esconde, tanto aos olhos dos próprios produtores como aos olhos dos profanos”, que os sistemas de classificação internos “reproduzem em forma irreconhecível” as “taxinomias diretamente políticas” e que a “axiomática específica” de cada campo especializado é “a forma transformada dos princípios

fundamentais da divisão do trabalho” e, portanto, da divisão das classes.

Assim, podemos perceber que o efeito propriamente ideológico dos sistemas simbólicos que reproduzem uma ordem social dividida em classes sociais consiste precisamente na imposição de sistemas de classificação políticos sob a aparência de um linguajar filosófico, científico, religioso, jurídico, escolar, estético etc., e, portanto, supostamente neutro, imparcial, universal, verdadeiro, legítimo e, sobretudo, acima de interesses particulares, insuspeito de qualquer relação com as classes sociais.

Cap. 2. A DUPLA FUNÇÃO DAS ESTRUTURAS SIMBÓLICAS E IDEOLÓGICAS

Neste capítulo, buscamos revelar que tanto em Althusser como em Bourdieu, podemos observar um diálogo crítico com o pensamento social francês lastreado na sociologia das formas de classificação (Émile Durkheim e Marcel Mauss) e no estruturalismo linguístico (Ferdinand de Saussure) e antropológico (Claude Lévi-Strauss). Principalmente no que se refere aos seguintes aspectos: 1) efeito de coerência das estruturas ideológicas e simbólicas, destacando a coesão/integração social promovida por essas estruturas; 2) sensibilidade teórica para pensar a dimensão inconsciente e os aspectos materiais de rituais práticos e suas instituições sociais; 3) pensamento relacional e sistemático. No entanto, é necessário ter claro que Althusser e Bourdieu têm críticas consideráveis a essa tradição de pensamento, e muitas destas se apoiam decisivamente no materialismo histórico de Karl Marx. Vejamos o problema da *dupla função* das estruturas simbólicas e ideológicas.

2.1) BOURDIEU: UNE E SEPARA

Conforme Bourdieu (1989 [1977], p. 8), um dos fundamentos teóricos para a análise do poder simbólico é a tradição neokantiana expressa por Émile Durkheim e sua sociologia das formas de classificação, que trata os diferentes universos simbólicos, o mito, a língua, a arte, a ciência, como “instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objetos”. No entanto, diferente do apriorismo de Immanuel Kant (2012 [1781]), Bourdieu (1989 [1977], p. 8) explica que em Durkheim as formas de classificação não são formas universais e transcendentais, mas “formas sociais”, quer dizer, “arbitrárias” e “socialmente determinadas”. Portanto, essas formas simbólicas não seriam inerentes à estrutura da mente humana, formas a-históricas que existiriam previamente às formas particulares de sociedade; e sim, formas historicamente constituídas¹⁷ e, assim, “arbitrárias”, convencionais, e não necessárias ou naturais¹⁸. Nesta tradição, a objetividade do sentido do mundo

¹⁷ Para Durkheim (1996 [1912], p. XXV-XXVII), “a necessidade com que as categorias se impõem a nós não é uma necessidade física ou metafísica, já que elas mudam conforme os lugares e as épocas” e, portanto, “para saber de que são feitas essas concepções que não foram criadas por nós mesmos, é a história que devemos observar”.

¹⁸ De acordo com Saussure (2006 [1916], p. 81, grifos do autor), “o laço que une o significante e o significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de

“define-se pela concordância das subjetividades estruturantes (senso = consenso)”, de modo que os sistemas simbólicos são “estruturas estruturantes”, ou seja, eles estruturam/constroem o sentido do mundo (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 8).

Outro fundamento teórico para o sociólogo francês é a análise estruturalista baseada na linguística de Ferdinand de Saussure (2006 [1916]) e que tem a antropologia de Claude Lévi-Strauss (2008a [1958]) como um paradigma. De acordo com o autor, esse instrumento metodológico permite apreender a lógica específica de cada uma das formas simbólicas, já que realiza uma leitura interna que não refere o mito a algo de diferente dele mesmo, mas busca sua inteligibilidade em sua lógica própria, tendo em vista “isolar a estrutura imanente a cada produção simbólica” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 9). Sem se atentar tanto ao *modus operandi*, ou seja, à atividade produtora de uma consciência e de um sujeito, Bourdieu (1989 [1977], p. 9) ressalta que a tradição estruturalista privilegia o *opus operatum*, “as estruturas estruturadas”; como se observa, por exemplo, na análise que Saussure faz da língua: sistema estruturado, a língua é fundamentalmente tratada “como condição de inteligibilidade da palavra, como intermediário estruturado que se deve construir para se explicar a relação constante entre o som e o sentido”, ou entre o significante e o significado. Desse modo, podemos entender os sistemas simbólicos como “estruturas estruturadas”, isto é, como sistemas que possuem uma coerência interna e uma lógica própria passível de uma análise estrutural.

Nesse sentido, Bourdieu (1989 [1977], p. 9, grifos nossos) propõe uma síntese entre esses dois fundamentos teóricos para a sua análise sobre o poder simbólico e sustenta que os sistemas simbólicos, “como instrumentos de conhecimento e de comunicação, *só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados*”. De acordo com o autor, a coerência lógica desses sistemas é um dos princípios mais importantes para sua eficácia em construir o sentido do mundo:

O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 9, grifos do autor).

Assim, Bourdieu (1989 [1977], p. 9, grifos do autor) aponta que Durkheim tem

um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: *o signo linguístico é arbitrário*”.

o mérito de “designar explicitamente a *função social* (no sentido do estruturo-funcionalismo) do simbolismo, autêntica função política que não se reduz à função de comunicação dos estruturalistas”. Desse modo, os símbolos são “os instrumentos por excelência da integração social”, já que, enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles “tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 9-10).

De acordo com Durkheim (1996 [1912], p. XXIV), a sociedade não pode abandonar as categorias ao livre arbítrio dos indivíduos sem “se abandonar ela própria” e, para a reprodução social, não basta um “conformismo moral”, também é necessário um “conformismo lógico” para estabelecer a concordância entre as inteligências sobre algumas noções fundamentais; e, por essa razão, a sociedade “pesa com toda a sua autoridade sobre seus membros a fim de prevenir as dissidências”. Segundo o sociólogo, quando tentamos nos libertar dessas noções fundamentais, “sentimos que não somos completamente livres, que algo resiste a nós, dentro e fora de nós”. E prossegue: “Fora de nós, há a opinião que nos julga; mas, além disso, como a sociedade é também representada dentro de nós, ela se opõe desde dentro de nós” (DURKHEIM, 1996 [1912], p. XXV). Ou seja, os sistemas simbólicos não são simplesmente falsos, infundados, sem sentido, sem coerência, ou apenas uma mentira absurda. Eles não são uma mera ilusão, mas uma “ilusão bem fundamentada”, como destaca Bourdieu (2014 [1989], p. 34). Analisando as formas elementares da vida religiosa, Durkheim (1996 [1912], p. V-VI) defende que uma instituição social não pode ser fundada apenas em uma mentira, e é por isso que por “debaixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e lhe dá a sua significação verdadeira”.

Nesse sentido, Bourdieu (2014 [1989], p. 233) defende que, para pensarmos esse efeito de coerência dos sistemas simbólicos, “é necessário fazer intervir a tradição estruturalista”, já que ela nos permite entender os sistemas simbólicos como “estruturas estruturadas”. Por exemplo, de acordo com o autor, a contribuição de Saussure é mostrar que “na língua, num mito ou num rito, há sentido, há lógica, há coerência”, ainda que essa lógica não seja “a lógica da lógica” (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 233). Assim, perceber que os sistemas simbólicos são “estruturas coerentes” é dar-se o meio de compreender “um dos aspectos mais ocultos, mais

difíceis de captar da eficácia simbólica, notadamente da ordem simbólica do Estado: o efeito de coerência” (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 233).

Os sistemas simbólicos exercem um poder estruturante porque são estruturados, e um poder de imposição simbólica, de extorsão da crença porque não são constituídos ao acaso. [...] Não é possível compreender a existência de uma ordem simbólica e de uma ordem social, e os efeitos de dominação que se exercem pela imposição dessa ordem simbólica, a não ser que se recorra simultaneamente às tradições neokantianas e às tradições estruturalistas para explicar o fato de que as estruturas cognitivas que aplicamos ao mundo social, e que lhe são ajustadas, são tanto construtivas como coerentes, de uma coerência histórica, ligada a uma tradição de Estado (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 234-235).

Dessa forma, a ordem simbólica apoia-se sobre a imposição, ao conjunto dos agentes, de estruturas cognitivas que “devem parte de sua consistência e de sua resistência ao fato de serem, pelo menos em aparência, coerentes e sistemáticas e estarem objetivamente em consonância com as estruturas objetivas do mundo social” (BOURDIEU, 2008 [1994], p. 118).

Nesse momento da análise referente à função política dos sistemas simbólicos, Bourdieu apresenta outro fundamento teórico indispensável para se pensar o fenômeno do poder simbólico: a tradição marxista, que analisa as produções simbólicas como instrumentos de dominação. Conforme o autor, essa tradição destaca menos a estrutura lógica e a função de conhecimento dos sistemas simbólicos; e mais as suas funções políticas, na medida em que ela “explica as produções simbólicas relacionando-as com os interesses da classe dominante” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 10). Assim, o autor retoma o conceito de *ideologia* formulado por Karl Marx e Friedrich Engels, em *A ideologia alemã* (2007 [1845]), concordando que a ideologia serve a interesses particulares se apresentando como se servisse aos interesses universais, comuns ao conjunto da sociedade.

Bourdieu (1989 [1977], p. 10) ressalta que “a cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante”, já que ela assegura uma comunicação entre os seus membros, “distinguindo-os das outras classes”; ao mesmo tempo em que contribui para a “integração fictícia” da sociedade no seu conjunto. Desse modo, o autor observa que o poder simbólico da ideologia reside na legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento de distinções e hierarquias, “dissimulando a função de divisão na função de comunicação” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 11):

A cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 11).

Segue-se daí que, pelo fato de construir-se do ponto de vista estritamente internalista que é o da decifragem, a linguística saussuriana e a antropologia estrutural privilegiam a estrutura dos signos, isto é, as relações que eles mantêm entre si, em detrimento de suas funções práticas que “não se reduzem jamais, como supõe tacitamente o estruturalismo, às funções de comunicação ou de conhecimento”, uma vez que mesmo as práticas mais estritamente voltadas, na aparência, para as funções de comunicação pela comunicação ou de comunicação para o conhecimento “estão sempre orientadas também para as funções políticas e econômicas” (BOURDIEU, 1983a [1972], p. 52).

Para Bourdieu (1983a [1972], p. 52, grifos nossos), a construção estruturalista só se permite constituir as propriedades estruturais da mensagem enquanto tais, isto é, enquanto sistema, dando-se um emissor e um receptor impessoais e intercambiáveis, quer dizer, como se se tratasse apenas de relações entre indivíduos quaisquer, fazendo abstração das propriedades funcionais que cada mensagem deve à “sua utilização numa certa interação social estruturada, ou seja, nas estruturas sociais nas quais se encontram inseridos os agentes em interação (isto é, *as estruturas das relações de classe*)”.

Em *O senso prático*, Bourdieu (2009 [1980], p. 62) critica o idealismo da teoria estruturalista, observando que Lévi-Strauss atribui aos mitos o poder de resolver problemas lógicos quando os transforma em “um desses lugares onde, à maneira da Razão na história segundo Hegel, um Espírito universal pensa a si mesmo”. Assim, na medida em que se desloca “do substantivo à substância”, a teoria de Lévi-Strauss tende a constituir o modelo construído para explicar as práticas como um poder realmente capaz de determiná-los: “reificando abstrações”, ela trata suas construções como realidades dotadas de uma eficácia social¹⁹, “atribuindo aos conceitos o poder de agir na história”, ou seja, Lévi-Strauss “personifica os coletivos” e os transforma em “sujeitos responsáveis de ações históricas”, passando “do

¹⁹ Lévi-Strauss (2004 [1964], p. 31) tende a ver os mitos como seres dotados de consciência, capazes de pensar e de agir: “Não pretendemos, portanto, mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia [...], de um certo modo, os mitos se pensam entre si”.

modelo da realidade à realidade do modelo”; ou, como diria Marx²⁰, da lógica da coisa à coisa da lógica (BOURDIEU, 2009 [1980], p. 62-66). Assim, “sob a aparência de um materialismo radical, essa filosofia da natureza é uma filosofia do espírito que retorna a uma espécie de idealismo” (BOURDIEU, 2009 [1980], p. 68):

Ao afirmar a universalidade e a eternidade das categorias lógicas que regem “a atividade inconsciente do espírito”, ela ignora a dialética das estruturas sociais e das disposições estruturadas e estruturantes na qual se formam e se transformam os esquemas de pensamento: quer se trate das categorias lógicas, princípios de divisão que, por intermédio dos *princípios da divisão do trabalho*, correspondem à estrutura do mundo social (e não do mundo natural) ou das estruturas temporais que são *insensivelmente inculcadas* pela “surda pressão das relações econômicas”, como diz Marx²¹, ou seja, pelo sistema das sanções econômicas e simbólicas associadas a *uma posição determinada nas estruturas econômicas*, esses esquemas são uma das mediações pelas quais as estruturas objetivas conseguem estruturar toda a experiência, começando pela experiência econômica, sem tomar as vias de uma determinação mecânica ou de uma tomada de consciência adequada (BOURDIEU, 2009 [1980], p. 68, grifos nossos).

Daí que, para Bourdieu (2025a, p. 38), Lévi-Strauss está aquém de Durkheim e Mauss no que se refere à hipótese da correspondência entre estruturas subjetivas e estruturas objetivas, já que, partindo de uma perspectiva estritamente internalista, o antropólogo “se viu levado a rechaçar o princípio mesmo da relação entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas sociais”. Nesse ponto, Bourdieu (2014 [1989], p. 227) explica que a hipótese durkheimiana é que há uma relação estreita entre as “estruturas mentais”, isto é, entre os princípios a partir dos quais construímos a realidade social e física, e as estruturas sociais; hipótese esta que pode ser observada em *Algumas formas primitivas de classificação*²² (1976 [1903]), artigo em que Durkheim, em parceria com Marcel Mauss, sustenta que há uma

²⁰ Na sua *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, Marx (2010 [1843], p. 38-39, grifos nossos) esclarece que em Hegel, “o trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico *não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica*. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica”.

²¹ “Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não têm nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obrigá-las a se venderem voluntariamente. No evoluir da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, *por educação, tradição e hábito, reconhece* as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas. A organização do processo capitalista de produção desenvolvido quebra toda a resistência; a constante geração de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e, portanto, o salário, nos trilhos convenientes às necessidades de valorização do capital; a *coerção muda* exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador” (MARX, 2017a [1867], p. 808, grifos nossos).

²² Para Bourdieu (2023b [1984], p. 297), esse artigo de Durkheim e Mauss contém, “em estado implícito, todo o estruturalismo”.

“genealogia da lógica” e que os princípios de classificação tais como os observamos nas sociedades originárias “devem ser relacionados com as próprias estruturas da ordem social em que as estruturas mentais são constituídas” (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 227).

Analisando os sistemas de classificação de alguns povos originários australianos, Durkheim e Mauss (1976 [1903], p. 184-198) perceberam que “a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens”, além de que o que caracteriza essas classificações é que “as ideias estão nelas organizadas de acordo com o modelo fornecido pela sociedade”, quer dizer, entre o sistema social dessas tribos e o seu sistema lógico “não há uma relação acidental”, mas uma “relação estreita”; e “ao contrário de terem as relações lógicas entre as coisas fornecido base às relações sociais dos homens, [...] na realidade foram estas que serviram de protótipo àquelas”.

Entretanto, o autor também aponta a relutância de Durkheim em reconhecer esse fenômeno como relacionado às estruturas de poder de classe, ou seja, quando ele qualifica os sistemas simbólicos apenas como instrumentos de integração social, supondo uma sociedade indivisa. Por exemplo, definindo o sistema de ensino como o conjunto dos mecanismos institucionais pelos quais a transmissão da cultura herdada do passado entre as gerações é assegurada, a teoria durkheimiana²³ tende a “dissociar a reprodução cultural de sua função de *reprodução social*, isto é, a ignorar o efeito próprio das relações simbólicas na *reprodução das relações de força*” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 25, grifos nossos).

Esse é o motivo pelo qual Bourdieu sente a necessidade de complementar a hipótese durkheimiana com elementos da teoria da ideologia de Karl Marx²⁴, que coloca ênfase na função política de dominação de classes desses sistemas

²³ “Essas teorias que, como o vemos em Durkheim, não fazem senão transpor no caso das sociedades divididas em classes a representação da cultura e da transmissão cultural mais propalada entre os etnólogos, repousam sobre o *postulado tácito* de que as diferentes AP [ações pedagógicas] que se exercem numa formação social *colaboram harmoniosamente* para a reprodução de um capital cultural concebido como uma propriedade indivisa de toda a ‘sociedade’. Na realidade, devido ao fato de que elas correspondam aos interesses materiais e simbólicos de grupos ou classes diferentemente situadas nas relações de força, essas AP tendem sempre a reproduzir a estrutura da distribuição do capital cultural entre esses grupos ou classes, contribuindo do mesmo modo para a reprodução da estrutura social [...], definida como *reprodução da estrutura das relações de força entre as classes*” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 25, grifos nossos).

²⁴ “Marx se opõe a Durkheim no que ele percebe como o produto de uma denominação de classe em que Durkheim (que não explica jamais tão claramente sua filosofia social exceto em matéria de sociologia da educação, lugar privilegiado da *ilusão do consenso*) não vê senão o efeito de um constrangimento social indiviso” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 19, grifos nossos).

simbólicos, e não em uma estrutura social supostamente coesa e harmoniosa, sem contradições e divisões. Também podemos tomar como exemplo a religião que, ao contribuir para a imposição dos princípios de estruturação da percepção do mundo social, inculca “um sistema de práticas e representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos” (BOURDIEU, 2025a, p. 41).

Nessa altura, convém reformular a questão durkheimiana das ‘funções sociais’ desempenhadas pela religião em relação ao ‘corpo social’ em seu conjunto *pela questão marxista das funções políticas exercidas pela religião* por força de sua eficácia propriamente simbólica perante as diferentes classes sociais de uma formação social determinada. Ao levar a sério, na mesma tacada, a hipótese de Durkheim concernente à gênese social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, e o fato da *divisão social*, é forçoso admitir a hipótese de haver correspondência entre as estruturas sociais (a rigor, *as estruturas de poder*) e as estruturas mentais, a qual se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte etc. (BOURDIEU, 2025a, p. 40, grifos nossos).

Em síntese, devemos observar a dupla função dos sistemas simbólicos em uma sociedade de classes: unir/integrar e separar/distinguir. Pelo fato de os sistemas simbólicos organizarem o mundo natural e social, aí identificando classes antagonistas, e também porque “engendram o sentido e o consenso sobre tal sentido pela lógica da inclusão e da exclusão”, eles se predispõem a “cumprir *simultaneamente* funções de inclusão e de exclusão, de associação e de dissociação, de integração e de distinção” (BOURDIEU, 2025a, p. 38, grifo nosso). Tais funções sociais tendem a se transformar em funções políticas à medida que a função lógica de ordenação do mundo desempenhada pelo mito de modo socialmente indiferenciado “*subordina-se* às funções socialmente diferenciadas de distinção social e de legitimação das diferenças, ou seja, as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes e antagônicas” (BOURDIEU, 2025a, p. 38).

De modo compatível e complementar, veremos que em Althusser, a ideologia, em uma sociedade de classes, cumpre tanto uma função de cimento e de ligação entre os indivíduos e a estrutura social, assegurando o ajuste e a coesão destes em seus papéis, suas funções e suas relações sociais, como de legitimação da estrutura de dominação e exploração econômica. Em outras palavras, a ideologia não tem apenas por função a integração social, mas também uma função política de divisão e

dissimulação das contradições sociais.

2.2) ALTHUSSER: LIGA E DIVIDE

Em *Práctica teórica y lucha ideológica*, artigo que compõe o livro *La filosofía como arma de la revolución*, Althusser (2005a [1966]) explica que, em sua imersão nas estruturas sociais, os seres humanos encontram estruturas ideológicas, primeiro ao nascer, existindo na sociedade, da mesma maneira que encontram existindo antes deles as relações de produção e as relações políticas em que deverão viver. Como sustenta Marx (2011b [1852], p. 25), somos inseridos em circunstâncias sociais nas quais não escolhemos de livre e espontânea vontade, mas que nos foram legadas e transmitidas pelo passado: “A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”. Para Althusser (2005a [1966], p. 52, trad. nossa), da mesma maneira que a estrutura das relações de produção não é imediatamente visível para os agentes da produção, a estrutura da ideologia não é imediatamente visível para aqueles que a ela estão *sujeitos/submetidos*: “Não percebem a ideologia de sua representação do mundo como ideologia, não conhecem nem sua estrutura nem seus mecanismos; praticam sua ideologia (como se diz de um crente que pratica sua religião), não a conhecem”.

Na sua prática real, os agentes “são efetivamente determinados por *estruturas objetivas*”, de modo que “é a sua prática que os convence da existência da realidade, os faz perceber *certos efeitos objetivos* da ação dessas estruturas”, ao mesmo tempo em que “dissimula a essência destas” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 49-50, grifos do autor, trad. nossa). Segundo Althusser (2005a [1966], p. 50-52, trad. nossa), o indivíduo não pode, por meio da mera prática imediata e cotidiana, alcançar o “verdadeiro conhecimento” dos fundamentos dessas estruturas objetivas, razão pela qual, quando acredita ver a realidade com uma percepção pura, na verdade a vê com uma percepção e prática impuras: “marcadas por estruturas invisíveis de ideologia”.

Como ele não *percebe* a ideologia, toma sua percepção das coisas e do mundo pela percepção das “coisas mesmas”, sem se dar conta de que esta percepção não lhe é dada senão sob o véu das formas insuspeitadas da ideologia (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 52, grifos do autor, trad. nossa).

Trata-se de uma relação de naturalização da realidade: na percepção das “coisas mesmas”, as aparências da realidade social são vistas como algo evidente, natural. Nessa perspectiva, a ideologia é indiscernível nas práticas imediatas da vida cotidiana, em nossa “*experiência vivida*”, e “todas as impressões e análises imediatas do ‘vivido’ estão profundamente marcadas pelos temas da evidência ideológica” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 51, grifos do autor, trad. nossa).

Em *Marxismo e Humanismo*, Althusser (2015 [1965], p. 194, grifos do autor) dirá que, na ideologia, os seres humanos não exprimem suas relações com suas condições de existência, mas “a *maneira* pela qual vivem sua relação com suas condições de existência”. A estrutura essencial e profunda da realidade pode ser apreendida apenas com a prática teórica da ciência, que rompe com as evidências imediatas da realidade em sua aparência. Como bem destaca Francisco Sampedro (2010, p. 36), “entre a estrutura (invisível, e só apreendida pela ciência) e a representação (visível, ‘evidente’ e ‘natural’ do ponto de vista ideológico) há uma relação contraditória”. Ao contrário de uma exclusão mútua, a ciência se articula de modo processual e contraditório com a ideologia, formando, efetivamente, uma relação de unidade, ainda que não de identidade. Voltaremos a essa questão no capítulo 4.

É por isso que, na ideologia — ao contrário do que ocorre na ciência —, o que se exprime é a *maneira* pela qual os seres humanos vivem sua relação com as suas condições de existência, manifesta em suas práticas cotidianas e imediatas e em sua imersão nas estruturas sociais. Essa vivência supõe simultaneamente uma relação real e uma relação “vivida”, “imaginária”, o que constitui a complexa “relação de relações” ou “relações de segundo grau” que se opera no fenômeno ideológico pela *sobredeterminação* do real pelo imaginário e do imaginário pelo real (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 194). Além disso, é importante observar que a ideologia pode existir “sob as formas mais ou menos difusas, mais ou menos irreflexivas, ou, ao contrário, sob as formas mais ou menos conscientes, reflexivas e explicitamente sistematizadas das formas teóricas” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 53, trad. nossa).

Para compreender sua forma de presença mais geral, há de considerar que “a ideologia se introduz em todas as partes do edifício e constitui esse *cimento* de natureza particular que assegura o ajuste e a coesão dos homens em seus papéis, suas funções e suas relações sociais” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 51, trad.

nossa, grifos nossos). De acordo com Althusser (2005a [1966], p. 51, trad. nossa), a ideologia “impregna todas as atividades” do ser humano: ela está presente nas atitudes em relação ao trabalho, na ideia que o trabalhador faz do mecanismo da produção; está presente nas atitudes e nos julgamentos políticos, nas condutas familiares dos indivíduos e em seus comportamentos para com os outros; e, sobretudo, ela está presente em “seu julgamento sobre o ‘sentido da vida’ em geral, seus diferentes cultos (Deus, o príncipe, o Estado etc...)”.

Tudo se sucede como se para existirem como seres conscientes e ativos na sociedade que condiciona toda sua existência, tivessem necessidade de dispor de certa *representação de seu mundo*, a qual pode permanecer em grande parte inconsciente e mecânica, ou ao contrário ser mais ou menos amplamente consciente e reflexiva. A ideologia aparece assim como certa *representação do mundo*, que liga os homens às suas condições de existência e os homens entre si na divisão de suas tarefas e na igualdade ou desigualdade de sua sorte (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 50, trad. nossa, grifos do autor).

Para o autor, desde as primeiras formas de sociedade constata-se já a existência deste laço, e “não é por acaso que podemos ver na primeira forma geral da ideologia, a *religião*, a realidade deste laço” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 50, grifos do autor). No que diz respeito a essa primeira forma geral da ideologia, a religião, que formaria um *laço*, um *cimento* de ajuste e coesão que *liga* os seres humanos entre eles mesmos e às suas condições de existência, parece claro que Althusser está fazendo referência à teoria de Antonio Gramsci (1999 [1929], p. 375, grifos nossos), que argumenta que a ideologia “dá o *cimento* mais íntimo à sociedade civil²⁵ e, portanto, ao Estado”, fornecendo uma “concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas” e, desse modo, se transforma

²⁵ Para Althusser (1980b [1965], p. 110, grifos do autor), “o conceito de ‘sociedade civil’, presente nos textos de maturação de Marx, e constantemente retomado por Gramsci, para designar a esfera da existência *econômica*, é ambíguo e deve ser retirado do vocabulário teórico marxista”, já que remete ao conceito hegeliano de “esfera das necessidades”. Além disso, embora Althusser (2015 [1965], p. 106) reconheça que Gramsci é um autor decisivo para a superação do economicismo mecanicista e para a construção de uma teoria da eficácia própria das superestruturas, apontando que nos *Cadernos do Cárcere* (GRAMSCI, 1999 [1929]) encontram-se “visões absolutamente originais e às vezes geniais sobre o problema, hoje fundamental, das superestruturas”, Althusser (1980b [1965], p. 76) também adverte que Gramsci “classifica religiões e marxismo sob o mesmo conceito de ‘concepções do mundo’ ou ‘ideologias’; identifica também facilmente religião, ideologia, filosofia e teoria marxista”. Para Althusser (1980b [1965], p. 77), “a ciência não pode ser classificada sob a categoria de ‘superestrutura’” e ao identificar ciência e ideologia, Gramsci não apreende a especificidade da ciência em seu processo contraditório de ruptura com a ideologia: “A posição de Marx, toda a sua crítica da ideologia implica que, *em seu sentido próprio*, a ciência (que apreende a realidade) constitua uma *ruptura* com a ideologia” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 67, grifos do autor).

em “um movimento cultural, em uma ‘religião’, em uma ‘fé’” (GRAMSCI, 1999 [1929], p. 98-99).

Porém, Althusser (2003 [1978], p. 163) lembra que, antes de Gramsci, essa teoria que destaca a religião como um cimento unificador de uma estrutura social já tinha sido desenvolvida por Émile Durkheim, o que indica que o filósofo francês não tinha apenas o teórico italiano da hegemonia em mente quando pensava o efeito de coesão social da ideologia, mas também o sociólogo francês. Em *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim (1996 [1912], p. VI) busca entender “a natureza religiosa do homem”, que seria “um aspecto essencial e permanente da humanidade”. Para o sociólogo, uma instituição humana “não pode repousar sobre o erro e a mentira” – se ela não for “fundada na natureza das coisas”, não pode durar, e é por essa razão que as religiões “pertencem ao real e o exprimem”, “traduzem alguma necessidade humana” (DURKHEIM, 1996 [1912], p. VI). Portanto, para Durkheim (1996 [1912], p. VI-VII), “não há religiões falsas”, na medida em que “todas correspondem a condições dadas da existência humana”.

Trata-se de reconhecer que as sociedades humanas “secretam a ideologia como o elemento e a própria atmosfera indispensáveis à sua respiração e à sua vida históricas”, de forma que “a ideologia não é uma aberração ou uma excrescência contingente da História: é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 192-193). De modo semelhante ao que vimos em Althusser sobre a necessidade dos seres humanos se guiarem por certa representação de seu mundo e de suas relações com ele, Durkheim (1996 [1912], p. 4) aponta que “as necessidades da existência” nos obrigam a todos “a representar de alguma maneira as coisas no meio das quais vivemos, sobre as quais a todo momento emitimos juízos e que precisamos levar em conta em nossa conduta”. Além disso, a religião forma um laço de coesão e de pertencimento entre os seus praticantes, de maneira que ela “desperta esse sentimento de apoio, de proteção, de dependência tutelar que *liga* o fiel ao seu culto” (DURKHEIM, 1996 [1912], p. 461, grifo nosso).

Com bem nota Sheelagh Strawbrigde (1982, p. 127, trad. nossa) em uma análise sobre os paralelos entre a teoria da ideologia em Althusser e a teoria da religião em Durkheim, “as notáveis semelhanças entre as teses althusseriana e durkheimiana residem na teoria geral”, uma vez que, para ambas, “a universalidade deriva da função socialmente coesiva da ideologia/religião e da necessária

opacidade da estrutura social/sistema de relações sociais, o que requer um nível de representação mítica”.

Uma lição importante que Althusser aprende com Durkheim, Mauss e também com Lévi-Strauss, é uma forma de pensar a linguagem e as estruturas subjetivas para além de uma psicologia intelectualista, uma vez que as classificações sociais não seguem as leis do entendimento puro, não são ideias puras, mas, sim, obra de sentimentos, de modo que “uma espécie de coisas não é simples objeto de conhecimento, mas corresponde antes de mais nada a uma certa atitude sentimental” (DURKHEIM; MAUSS, 1976 [1903], p. 201).

As coisas, antes de mais nada, são sagradas ou profanas, puras ou impuras, amigas ou inimigas, favoráveis ou desfavoráveis; isto é, seus caracteres fundamentais não fazem mais do que exprimir a maneira pela qual elas afetam a sensibilidade social. Diferenças e semelhanças mais afetivas que intelectuais determinam a maneira pela qual elas se agrupam (DURKHEIM; MAUSS, 1976 [1903], p. 201).

Ou seja, “é o valor emocional das noções que desempenha papel preponderante na maneira pela qual as ideias se aproximam ou se separam”, quer dizer, este valor é que “serve de caráter dominante na classificação” (DURKHEIM; MAUSS, 1976 [1903], p. 201). Nesse sentido, em sua *Introdução à obra de Marcel Mauss*, Lévi-Strauss (2003 [1949], p. 28) reconhece a importância do pensamento de Mauss para se “formular os problemas etnológicos de outra maneira que não com a ajuda das ‘categorias rígidas e abstratas de nossa linguagem e de nossa razão’, em termos de uma ‘psicologia não intelectualista’”.

Assim, não é surpreendente que Mauss, convencido da necessidade de uma estreita colaboração entre sociologia e psicologia, tenha constantemente apelado ao inconsciente como o que fornece o caráter comum e específico dos fatos sociais: “tanto em magia e em religião como em linguística, são as ideias inconscientes que agem”. [...] Mauss via portanto com justeza quando constatava, já em 1902, que “em suma, tão logo chegamos à representação das propriedades mágicas, estamos diante de fenômenos semelhantes aos da linguagem”. Pois foi a linguística, e mais particularmente a linguística estrutural, que nos familiarizou desde então com a ideia de que os fenômenos fundamentais da vida do espírito, os que a condicionam e determinam suas formas mais gerais, situam-se no nível do pensamento inconsciente. O inconsciente seria assim o termo mediador entre mim e outrem (LÉVI-STRAUSS, 2003 [1949], p. 28).

Segundo o linguista polonês Witold Doroszewski (1933, p. 90, trad. nossa), “a ‘língua’ [*la ‘langue’*] de Saussure não só corresponde exatamente ao ‘fato social’ de Durkheim”, mas essa língua, “em parte psicológica e em parte social, externa ao

indivíduo, exercendo uma restrição sobre o indivíduo” foi de certa forma “modelada nas ‘representações coletivas’ de Durkheim”²⁶. É por isso que Bourdieu (2025a, p. 37) recomenda o artigo de Doroszewski para entendermos a relação entre Durkheim e Saussure, afirmando ainda que estes seriam “os dois pais fundadores, desigualmente reconhecidos, do estruturalismo”.

Dessa forma, “embora tivesse permanecido confinado na problemática da consciência coletiva pelos instrumentos conceituais peculiares às ciências humanas de sua época”, Durkheim teve a preocupação de estabelecer a “distinção entre o princípio pelo qual o sociólogo cria a existência de regularidades não conscientes e a afirmação de um ‘inconsciente’ dotado de caracteres específicos” (BOURDIEU, 2015 [1968], p. 27). Assim, ao discutir a relação entre as representações individuais e as representações coletivas, ele escreve o seguinte:

Tudo o que pretendemos dizer, com efeito, é que se passam fenômenos em nós que são de natureza psíquica e, no entanto, não são conhecidos do ego que nós somos. Quanto a saber se são percebidos por algum ego desconhecido ou o que podem ser fora de qualquer apreensão, isso não nos importa. Admitamos apenas que a vida representativa se estende além de nossa consciência atual (DURKHEIM, 1970 [1898], p. 31-32).

Além disso, Jacques Lacan (1998 [1966]) não só reconhece a importância da teoria da eficácia simbólica de Lévi-Strauss (2008a [1958]) em seu artigo sobre *O estádio do espelho como formador da função do eu*, mas também incorpora a tese de Lévi-Strauss (2003 [1949], p. 29) de que “os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado”.

Se eu quisesse caracterizar o sentido pelo qual fui sustentado e levado pelo discurso de Claude Lévi-Strauss, eu diria que é na ênfase que ele colocou [...] sobre o que chamarei a função do significante, no sentido que esse termo tem em linguística, como esse significante prevalece sobre o significado ao qual ele os impõe (LACAN, *apud* ZAFIROPOULOS, 2009, p. 11).

Evidentemente, Althusser dialogou com essas questões em sua teoria da ideologia, como, por exemplo, no seu conceito de interpelação e em sua crítica à categoria de sujeito autodeterminado e senhor de sua linguagem (como veremos no capítulo 3); ou em sua teoria da função geral de coesão e integração social da

²⁶ Além disso, Doroszewski (1933, p. 90) afirma ter fontes confiáveis que relataram o “profundo interesse” de Saussure pelos debates sociológicos protagonizados por Durkheim na França do início do século XX.

ideologia. No entanto, Althusser também criticou os aspectos conservadores da sociologia durkheimiana e da antropologia estrutural, sobretudo no que diz respeito à concepção de uma estrutura social sem contradições sociais, harmônica, na qual cada função social cumpre um papel importante para a sobrevivência do todo orgânico, de forma que a sociedade poderia ser vista até mesmo como um sujeito com intenções.

Existe um “inconsciente social” que assegura, exatamente como faria uma inteligência aguda, os meios adequados para permitir a “sociedade primitiva” viver e sobreviver; [...] é preciso criticar esse funcionalismo, que, teoricamente, é sempre uma forma de subjetivismo, que empresta à “sociedade” a forma de existência de um sujeito que possui intenções e objetivos (ALTHUSSER, 2005b [1966], p. 201).

Analisando o texto de Althusser sobre Lévi-Strauss, Marco Vanzulli (2005, p. 188) concorda que “o estruturalismo de Lévi-Strauss pode ser considerado uma revisão e uma extensão do funcionalismo, em que a função de cada instituição cultural é generalizada quase que para hipostasiar um ‘inconsciente social’ que rege a vida social”. Em uma carta para Jacques Lacan de 1966, Althusser (1996, p. 266-267) alerta que muitos estavam simplesmente confundindo o psicanalista com Lévi-Strauss sob o termo “estruturalismo”, e que isso era um risco para a teoria de Lacan, pois a concepção de inconsciente de Lévi-Strauss seria “completamente aberrante”, com “uma tentação de conceber a estrutura como intenção e subjetividade”.

Nesse sentido, Althusser (1999b [1970], p. 284) adverte que “os linguistas e os que recorrem à linguística para diferentes fins, esbarram, muitas vezes, em dificuldades relacionadas com o fato de que eles não reconhecem o jogo dos efeitos ideológicos de qualquer discurso”. Em outras palavras, focam apenas nas funções de comunicação, de conhecimento e de integração social dos sistemas simbólicos, com a ilusão do consenso de uma sociedade que seria indivisa; não se atentando, por consequência, para a função de dominação que estes sistemas desempenham em seu nexos com a estrutura econômica de uma sociedade dividida em classes.

Para Lévi-Strauss (2004 [1964], p. 35) “é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes”, uma vez que para o autor haveria uma “atividade inconsciente do espírito” que consistiria em “impor formas a um conteúdo”, sendo essas formas “fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados”.

Assim, o objetivo do antropólogo é chegar a “um inventário das *possibilidades* inconscientes”, o qual forneceria “uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos” (LÉVI-STRAUSS, 2004 [1964], p. 37-38, grifo nosso).

Interpretando Lévi-Strauss sobre esse ponto, Althusser (2005b [1966], p. 203) adverte que, como esse “espírito humano” seria dotado apenas de uma faculdade para “combinar binariamente os possíveis”, a consequência dessa tese é que a produção do conceito da necessidade de um objeto é substituída pela “produção do conceito de sua *possibilidade*”.

Como o que Lévi-Strauss *descreve* (e frequentemente muito bem) está ligado cem por cento a essa virtude mística de um espírito humano que combina os possíveis e os apresenta como possíveis, tudo aquilo que *distingue* os reais entre si, isto é, tudo o que constitui a necessidade diferencial das realidades, das instâncias distintas, tudo isso desaparece: no mundo, devemos tratar apenas com os isomorfismos, e palavras, mulheres, bens etc., se trocam do mesmo modo na medida em que são igualmente “forma” (formas isomorfas em função de seu *nascimento comum*: isomorfas porque nascidas da mesma matriz combinatória de possíveis puros!) (ALTHUSSER, 2005b [1966], p. 203, grifos do autor)

Para o autor, a pergunta pertinente não é a simples possibilidade de uma realidade, mas sim por que *esse possível*, e não outro, é que se configurou. Ou seja, “não é produzindo a possibilidade de um real existente que o vai tornar compreensível, mas produzindo o conceito da sua *necessidade* (*este possível*, não *um outro*)” (ALTHUSSER, 2005b [1966], p. 202, grifos do autor). Percebe-se em Lévi-Strauss uma espécie de *idealismo formalista* que simplesmente sustenta uma produção do real pela combinatória de elementos quaisquer. Althusser (1978 [1976], p. 100) esclarece que Marx fala efetivamente de uma combinação de elementos na estrutura de um modo de produção, “mas essa combinação (*Verbindung*) não é um combinatório formal, não é o caso de deduzir os diferentes modos de produção ‘possíveis’, pelo jogo formal das diferentes combinações possíveis dos elementos”.

Nesse sentido, Lévi-Strauss (2008b [1962], p. 150) tem a pretensão de contribuir com uma teoria da ideologia, “é com esta teoria das superestruturas apenas esboçada por Marx que desejamos contribuir, reservando à história [...] o cuidado de desenvolver o estudo das infraestruturas”. A crítica fundamental de Althusser (2005b [1966], p. 200) incide justamente nessa pretensão da antropologia estrutural em se tornar uma disciplina distinta do materialismo histórico, ou seja, de ter como objeto apenas a instância ideológica, de uma forma isolada e sem se

atentar para as relações entre as instâncias de uma formação social: “Não saber o que é o ideológico é antes de mais nada não saber o que seja uma formação social, um modo de produção, as instâncias (econômica, política, ideológica)”.

Considerando essas observações de Althusser sobre a estrutura da ideologia, podemos identificar dois aspectos intimamente relacionados que, porém, podem ser distinguidos. Ela é, de um lado, uma forma de representação da realidade que orienta os indivíduos em suas atividades cotidianas e assegura a ligação entre eles no interior da sociedade. Esse traço pode ser observado na análise de Durkheim sobre a religião, razão pela qual, para o sociólogo, ela seria essencial e permanente nas sociedades humanas; bem como na teoria dos mitos de Lévi-Strauss. De outro lado, a ideologia também se relaciona com a reprodução do poder de uma classe dominante e, portanto, pressupõe uma sociedade dividida em classes. É nesse sentido que, para Althusser (2005a [1966], p. 54-55, trad. nossa, grifos do autor), tanto numa sociedade sem classes como numa sociedade de classes, “a ideologia tem por função assegurar a *união* dos homens entre si no conjunto das formas de sua existência, a *relação* dos indivíduos com as tarefas que a estrutura social lhes fixa”. Mas, em uma sociedade de classes, esta função de união “é *dominada* pela forma que assume a divisão do trabalho na diferenciação dos homens em *classes antagônicas*” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 53, trad. nossa, grifos do autor). Nas formações sociais fundadas em classes, portanto, há uma *dupla função*: “esta primeira função de coesão social da ideologia subsiste, mas está dominada pela nova função social imposta *pela existência da divisão em classes*, que estende amplamente a função precedente” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 56, trad. nossa, grifos do autor).

É dessa dupla função da ideologia que se pode compreender um elemento que, à primeira vista, pode parecer paradoxal: a representação que ela oferece da realidade é, de certa maneira, uma “alusão ao real”, “um conhecimento de seu mundo”, ou melhor, “um reconhecimento do seu mundo”; ao mesmo tempo essa representação não é mais do que uma “ilusão”, não é senão um “desconhecimento” da realidade, “alusão-ilusão ou reconhecimento-desconhecimento; tal é, pois, do ponto de vista de sua relação com o real, o mecanismo da ideologia” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 56, trad. nossa).

Cap. 3. A DIMENSÃO INCONSCIENTE E O EFEITO DE *RECONHECIMENTO-DESCONHECIMENTO*

Neste capítulo, buscamos explorar a conexão de Althusser e Bourdieu com a psicanálise de Sigmund Freud e Jacques Lacan, sustentando que as estruturas ideológicas e simbólicas devem ser pensadas à luz do conceito de inconsciente e, portanto, para além das teorias idealistas do sujeito e da consciência. Nessa perspectiva, destacamos o efeito de *reconhecimento-desconhecimento* da ideologia e do poder simbólico. Althusser e Bourdieu desenvolvem uma teoria materialista da ideologia e dos sistemas simbólicos, respectivamente, na qual ideias e símbolos se apoiam em aparelhos e instituições, e em que se destaca a dimensão material dos comportamentos e das práticas sociais. Não se trata de situar na ordem das ideias e da consciência o que ocorre na ordem das práticas. Afinal, uma ideologia existe sempre em um aparelho, e em suas práticas: essa existência é material (ALTHUSSER, 1999b [1970]); e o mundo social não funciona em termos de consciência; ele funciona em termos de práticas (BOURDIEU, 2009 [1980]). Dessa forma, parece haver aqui um pressuposto comum: “toda vida social é essencialmente *prática*” (MARX; ENGELS, 2007 [1845], p. 534, grifo dos autores).

Nas palavras de Blaise Pascal citado por Bourdieu (2001b [1997], p. 22), “somos tanto autômatos como espíritos; decorre daí que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é apenas a demonstração. As provas convencem apenas o espírito”. E continua: “O costume torna nossas provas as mais fortes e as mais ásperas; ele dobra o autômato, que arrasta o espírito sem que ele pense nisso”. Assim, o convencimento também se dá conforme os caminhos do “hábito o qual, sem violência, sem arte, sem argumento, nos faz acreditar nas coisas”. Inspirado por Pascal, Bourdieu enfatiza que a crença se situa na ordem do autômato, isto é, do corpo o qual, como Pascal costuma lembrar, “tem razões que a razão desconhece” (BOURDIEU, 2001b [1997], p. 22). Também citando Pascal (2003 [1670]), Althusser (1999b [1970], p. 282) inverte a ordem do esquema nocional das teorias idealistas da ideologia: “Ponha-se de joelhos, mexa os lábios como na oração e acreditará”.

Assim, outro ponto fundamental para a articulação teórica entre os conceitos de ideologia e de poder simbólico é a ruptura que o filósofo franco-argelino e o sociólogo francês fazem em relação às filosofias modernas da consciência e do sujeito, que têm o *cogito* de Descartes (1991 [1637]) e sua concepção de um sujeito

autocentrado e racional como um paradigma. Ruptura essa que, por conseguinte, também se aplica às teorias do contrato social, que pressupõem um consentimento consciente entre os sujeitos sobre as regras da ordem social; bem como às correntes intelectualistas do marxismo que colocam o problema da ideologia em termos de consciência.

Na medida em que ambos levam em consideração as contribuições teóricas de Sigmund Freud (1978 [1940]) sobre o inconsciente em suas obras, os autores rompem com a problemática de um sujeito consciente; sustentando que colocar a questão da ideologia e do poder simbólico em termos de consciência é um obstáculo epistemológico para a compreensão do fenômeno da reprodução das estruturas sociais. Dessa forma, para os autores, tanto as teorias do contrato social – que pressupõem um ato deliberado de vontade entre indivíduos conscientes, responsáveis e imputáveis – como as correntes idealistas e humanistas do marxismo – que, utilizando a noção de falsa consciência, se inserem nas teorias da ação racional e na problemática da consciência e do sujeito – não possuem os meios teóricos para a análise da dominação ideológica e simbólica.

Por exemplo, Sartre (2002 [1960]) e Lukács (2003 [1923]) tendem a colocar a questão da ideologia em termos de consciência e falsa consciência, adotando a concepção de um sujeito autocentrado, autônomo e livre, que escolhe racionalmente suas ações e seu projeto. Tomando por base “a peculiar origem transcendental do ‘projeto’ humano”, “o humanismo historicista assume em Sartre a forma de uma exaltação da liberdade humana” (ALTHUSSER, 1980b [1965], p. 88). Para Althusser (1978 [1976], p. 36), as teses humanistas de Sartre sobre a liberdade “obstaculizam o desenvolvimento do conhecimento”: “Embora ele pense *depois* de Marx e de Freud, Sartre é paradoxalmente, sob muitos aspectos, filosoficamente falando, um ideólogo *pré-marxista* e *pré-freudiano*”. Não se trata de considerar a ideologia como uma falsa consciência ou um erro de interpretação que não teria um efeito e uma existência material na totalidade social, como muitas teorias idealistas tendem a sustentar.

Convencionou-se dizer que a ideologia pertence à região da “consciência”. Que não haja engano sobre essa denominação, que permanece contaminada pela problemática idealista anterior a Marx. Na verdade, a ideologia tem muito pouco a ver com a “consciência” [...] Ela é profundamente *inconsciente*, mesmo quando se apresenta (como na “filosofia” *pré-marxista*) numa forma refletida (ALTHUSSER, 2015 [1965], p.

193, grifo do autor).

Para Bourdieu (2009 [1980], p. 70, grifos do autor) Sartre descreve as práticas como “*estratégias* explicitamente orientadas com referência a fins explicitamente colocados por um projeto livre” e, dado que “faz de cada ação uma espécie de confrontação sem antecedente do sujeito e do mundo”, o seu mundo das práticas “não é outra coisa senão esse universo imaginário de possíveis intercambiáveis que dependem inteiramente dos decretos da consciência”. De acordo com Bourdieu (2009 [1980], p. 77-78), essa “ideologia do ator racional” tem suas bases em uma “antropologia imaginária do subjetivismo liberal”, quer dizer, a teoria da livre decisão de um sujeito consciente e racional.

No campo intelectual francês, o conceito idealista/subjetivista de ideologia também foi criticado por Michel Foucault (1988, p. 7), que o considera “difícilmente utilizável” por sua vinculação a “algo como um sujeito”. Nessa direção, Foucault explica o contexto teórico/histórico de sua crítica a determinado marxismo em *A arqueologia do saber* (2008 [1969]) nos seguintes termos:

Quando falei do marxismo nesse livro, deveria ter dito, sabendo como esse tema é supervalorizado, que se tratava do marxismo tal como funcionou na Europa até, no máximo, o início do século XX. Deveria também ter precisado — e reconheço que falhei nesse ponto — que se tratava da espécie de marxismo que se encontra num certo número de comentadores de Marx, como Engels. E que aliás também não está ausente em Marx [quer dizer, no jovem Marx influenciado por Feuerbach, como demonstrado por Althusser (2015 [1965])]. Quero referir-me a uma espécie de filosofia marxista que é, a meu ver, um acompanhamento ideológico das análises históricas e sociais de Marx, assim como de sua prática revolucionária, e que não constitui o cerne do marxismo, entendido como a análise da sociedade capitalista e o esquema de uma ação revolucionária nessa sociedade. Se é este o núcleo do marxismo, então não foi do marxismo que falei, mas de uma espécie de *humanismo marxista* — um acompanhamento ideológico, uma música de fundo filosófica. [...] Suponho que essa crítica pode valer ainda para autores como Garaudy, mas que não se aplica a intelectuais como Althusser (FOUCAULT, 1996 [1970], p. 37, grifos nosso).

Em uma entrevista de 1966, Foucault (1991, p. 32, trad. nossa) descreve esse contexto humanista e subjetivista na França nas décadas de 1950 e 1960, destacando que “o ponto de ruptura se situou no dia em que Lévi-Strauss, em relação à sociedade, e Lacan, em relação ao inconsciente, nos mostraram que o ‘sentido’ provavelmente não era senão um efeito de superfície”. Além disso, Foucault aponta a importância teórica e política de se criticar a ideologia humanista, reconhecendo o trabalho de Althusser nessa direção:

Meu trabalho consiste em nos libertar definitivamente do humanismo e, nesse sentido, meu compromisso é um trabalho político na medida em que todos os regimes do Oriente e do Ocidente contrabandeiam suas más mercadorias sob a bandeira do humanismo. Devemos denunciar todas essas mistificações, como estão fazendo atualmente Althusser e seus companheiros de luta dentro do Partido Comunista (FOUCAULT, 1991, p. 35, trad. nossa).

Enfim, se procurarmos as referências teóricas de Althusser e Bourdieu, não as encontraremos no racionalismo de Descartes, nem no subjetivismo de Sartre, mas em Blaise Pascal (2003 [1670]) chamando atenção para as práticas habituais que fazem com que os seres humanos se apeguem a determinada crença, já que esta se situa na ordem do corpo, e este tem razões que a razão desconhece. Também as encontraremos no materialismo do imaginário de Baruch Spinoza (2009 [1677]), que fundamenta as estruturas do imaginário na relação dos seres humanos com o mundo expresso pelo estado de seus corpos, ou seja, no mundo material vivido praticamente. E, sobretudo, será na psicanálise de Sigmund Freud (1978 [1940]) e de Jacques Lacan (1998 [1966]) que encontraremos um dos pressupostos teóricos mais importantes para as teorias da ideologia em Althusser e do poder simbólico em Bourdieu: o conceito de inconsciente.

3.1) ALTHUSSER E A INTERPELAÇÃO

Em *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, artigo que integra o livro *Sobre a reprodução* (1999b [1970]), Althusser apresenta sua formulação mais sistemática do conceito de ideologia, sintetizada em três teses centrais: 1) a ideologia é uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência; 2) ela possui uma existência material; 3) interpela os indivíduos como sujeitos. Antes de examinarmos essas teses, é necessário considerar um pressuposto fundamental para Althusser (1999b [1970], p. 275): “A ideologia não tem história”. Esse ponto remete ao aspecto antropológico de uma teoria geral da ideologia, já sugerido em *Marxismo e Humanismo* (2015 [1965]), mas que agora o autor vincula explicitamente ao referencial psicanalítico: “Nossa proposição – a ideologia não tem história – pode e deve ser colocada em relação direta com a proposição de Freud segundo a qual o *inconsciente é eterno*, isto é, não tem história” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 277, grifos do autor).

Althusser, contudo, ressalta que sua tese não pode ser confundida com a formulação de Marx e Engels em *A ideologia alemã* (2007 [1845]). Ao criticar a filosofia idealista alemã, que “desce do céu à terra”, Marx e Engels (2007 [1845], p. 94) fundamentam suas análises elevando-se “da terra ao céu”, ou seja, “não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso”. E prossegue: parte-se “dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos *reflexos* ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (MARX; ENGELS, 2007 [1845], p. 94, grifos nossos). Assim,

[...] as formações nebulosas na cabeça dos homens são *sublimações* necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. *Não têm história*, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar (MARX; ENGELS, 2007 [1845], p. 94, grifos nossos).

É claro que essa linguagem dos “reflexos”, “ecos” e “sublimações” tende a reduzir o fenômeno da ideologia à sua determinação econômica, favorecendo leituras mecanicistas e economicistas do marxismo. Por isso Althusser (1999b [1970], p. 276, grifos do autor) considera essa formulação de Marx uma tese “puramente *negativa*”, uma vez que a história da ideologia lhe é exterior, isto é, localiza-se onde existe “a sua única realidade plena e positiva, a história concreta dos indivíduos concretos, materiais, que produzem materialmente a sua existência”. Ora, nesse sentido, a ideologia não pode ter história própria nem autonomia relativa em relação à economia, tampouco produzir efeitos reais na estrutura social, pois seria concebida como “pura ilusão, puro sonho, isto é, nada” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 276). Para Althusser (1999b [1970], p. 276), o estatuto teórico dessa tese negativa sobre o fenômeno ideológico é análogo ao que o sonho possuía entre os autores anteriores a Freud, que o entendiam como um resultado “puramente imaginário”, portanto nulo, vazio, simples resíduo da “única realidade plena e positiva”: a realidade diurna.

Pascale Gillot (2018 [2009], p. 81) explica que, na perspectiva inaugurada por Freud em *A interpretação dos sonhos* (2019 [1899]), o sonho se emancipa da falta

de estatuto preciso que possuía “nas concepções neurofisiológica, biológica e psicológica” vigentes na virada do século XIX para o XX. Assim, longe de constituir um fenômeno aberrante ou destituído de sentido, passa a ter, em Freud, uma inteligibilidade específica: “Uma lógica particular e uma *causalidade propriamente psíquica*, que são as do inconsciente” (GILLOT, 2018 [2009], p. 84, grifos da autora). Desse modo, a inteligibilidade do sonho “supõe, como sua condição, a *hipótese teórica do inconsciente*” (GILLOT [2009], 2018, p. 81, grifos da autora). O próprio Freud (1976a [1933], p. 87) reconheceu que “aquilo que se conhece como visão materialista da história peque por subestimar esse fator”, isto é, o fator da causalidade psíquica própria do inconsciente:

Eles o põem de lado, com o comentário de que as “ideologias” do homem nada mais são do que produto e superestrutura de suas condições econômicas contemporâneas. Isto é verdade, mas muito provavelmente não a verdade inteira. A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas *ideologias do superego* e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas; e, enquanto opera através do superego, desempenha um poderoso papel na vida do homem, independentemente de condições econômicas (FREUD, 1976a [1933], p. 87, grifos nossos).

Para Althusser (1999b [1970], p. 276, grifos do autor), embora sejam determinadas, em última instância, pela luta de classes, “as ideologias particulares *têm uma história própria*”. Por outro lado, “a ideologia *em geral não tem história*”, pois é “dotada de uma estrutura e de um funcionamento tais que estes a transformam em uma realidade não-histórica, isto é, oni-histórica”, já que aparecem, “sob uma mesma forma, imutável, no que se chama a história inteira” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 277, grifos do autor). Do mesmo modo que o inconsciente em geral é eterno na teoria freudiana, a ideologia em geral é eterna na teoria de althusseriana. Isso não significa, porém, que seja “transcendente a qualquer história (temporal), mas onipresente, trans-histórica, portanto, imutável sob sua forma em toda a extensão da história” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 277). Considerando esse pressuposto de Althusser sobre a ideologia em sua forma geral, podemos passar à primeira tese central de Althusser (1999b [1970], p. 277): “A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”.

De acordo com Althusser (1999b [1970], p. 278), sob a condição de interpretar a transposição e a inversão imaginária da realidade que se opera na ideologia, duas

análises exemplares chegaram à conclusão de que, nela, “os seres humanos representam, sob uma forma imaginária, as suas condições de existência reais” e, portanto, que o que aparece na representação imaginária é o próprio mundo real. A primeira dessas leituras é a da corrente mecanicista do século XVIII, segundo a qual um número reduzido de cínicos (clérigos e déspotas) forjou conscientemente belas mentiras para consolidar sua dominação, arquitetando uma representação falseada do mundo destinada a subjugar os espíritos pelo controle da imaginação.

Conforme Althusser (1999b [1970], p. 279), a segunda é tanto a de Ludwig Feuerbach (2013 [1841]) quanto a de Marx em suas obras de juventude, como nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004 [1844]). Nessa perspectiva, a deformação imaginária das condições de existência reais decorre da alienação material que marca essas mesmas condições; assim, a representação alienada resulta de um mundo que já é, ele próprio, alienante. Como afirma Marx (2010 [1843], p. 145, grifos do autor) na introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, “o homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são *um mundo invertido*”.

No entanto, retomando a tese de *Marxismo e Humanismo* (2015 [1965]) sobre a sobredeterminação do real pelo imaginário e do imaginário pelo real²⁷, Althusser sustenta que, na ideologia, “os ‘homens’ ‘representam’ não suas condições de existência reais, seu mundo real, mas antes de tudo sua *relação* com essas condições de existência” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 279, grifos do autor). Trata-se, portanto, da forma pela qual os indivíduos vivem sua relação com suas condições de existência, no momento em que reconhecem praticamente as relações reais nas quais estão inseridos, ainda que desconheçam sua estrutura essencial. Para Althusser (1999b [1970], p. 279), se analisamos a ideologia como um antropólogo examina os mitos de uma sociedade, veremos que é a “natureza imaginária” dessa relação com as condições de existência que suporta toda a deformação visível em qualquer ideologia — deformação que desaparece quando ela é “vivida como a verdade”, isto é, quando se é um nativo situado naquele

²⁷ “A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu ‘mundo’, ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária com suas condições de existência reais. Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida na relação imaginária: relação que mais *exprime* uma *vontade* [...] até mesmo uma esperança ou uma nostalgia, do que descreve uma realidade” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 194, grifos do autor).

contexto ideológico e envolvido em suas relações práticas com a realidade:

Em sua deformação necessariamente imaginária, toda ideologia representa não as relações de produção existentes (e as outras relações que delas derivam), mas antes de tudo a relação imaginária dos indivíduos com as relações de produção e com as relações delas derivadas. Portanto, na ideologia, está representado não o sistema de relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas sim as relações imaginárias desses com as relações reais sob as quais vivem (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 279).

Aqui Althusser retoma sua clara distinção entre a ideologia e a ciência, visto que é a ciência que pode apreender esse sistema de relações reais, mas apenas após romper com as aparências imediatas da realidade, superando o senso comum irrefletido e inarticulado de um sujeito inserido praticamente em uma sociedade. Acontece que a realidade não se apresenta, à primeira vista, aos sujeitos em sua estrutura profunda. Portanto, o real em essência apreendido pela ciência difere do real em aparência na relação espontânea, natural e cotidiana com o mundo, observada naqueles que vivem uma ideologia.

Criticando as duas respostas anteriores dadas para a natureza da ideologia, Althusser altera a pergunta e o pressuposto para avançar em sua reflexão. Assim, descartando a explicação de que a ideologia resulta da ação de um grupo de indivíduos autores da grande mistificação ideológica, bem como a solução fundada no caráter alienado do mundo real, Althusser (1999b [1970], p. 279) formula sua pergunta fundamental: por que motivo a representação ideológica do mundo real seria necessariamente imaginária? E qual a natureza desse imaginário?

Até esse momento de sua análise, Althusser retoma teses já desenvolvidas em textos anteriores, embora a fundamentação teórica explícita na psicanálise seja uma novidade, assim como a crítica direta a certo aspecto da formulação de Marx sobre o conceito de ideologia, cuja tendência é reducionista. Ainda que o autor já tenha mencionado a questão das práticas e destacado que a ideologia possui existência e função no interior de uma sociedade, constituindo, portanto, uma realidade objetiva, o ponto de inflexão em Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado começa com sua segunda tese central: “A ideologia tem uma existência material” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 280). É nesse ponto que ele desenvolve, em determinações, sua teoria materialista da ideologia, uma vez que não se trata de situar na ordem das ideias e da consciência o que ocorre na ordem das práticas. Afinal, “uma ideologia existe sempre em um aparelho e em sua prática ou práticas.

Essa existência é material” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 280).

Voltando à questão fundamental: qual é a natureza dessa relação imaginária com o mundo real que ocorre nos indivíduos que vivem a ideologia? Althusser (1999b [1970], p. 281-282) insiste que “essa relação imaginária é em si mesma dotada de uma existência material”, pois as ideias existem em atos inseridos em práticas, reguladas por “rituais” que, por sua vez, são definidos pelo aparelho ideológico do qual essas ideias dependem. Citando Blaise Pascal (2003 [1670]), Althusser (1999b [1970], p. 282) inverte a ordem do esquema das teorias idealistas da ideologia: “Ponha-se de joelhos, mexa os lábios como na oração e acreditará”. Ou seja, é pela prática que se dá a dominação ideológica; ela não se reduz a ideias conscientes, incluindo também crenças inconscientes.

Assim, essa crença não decorre de uma adesão racional; não se trata de consciência, mas de corpo, de rituais práticos de reconhecimento imediato do mundo. Outra referência fundamental é o “materialismo do imaginário” de Baruch Spinoza (2009 [1677]) que, como explica Althusser (1978 [1976], p. 105), recusa entender o imaginário como simples erro, pois fundamentava seu sistema na relação dos homens ao mundo “expresso” pelo estado de seus corpos, isto é, no “mundo material dos homens tal como vivem”. Estamos longe, portanto, de um pressuposto filosófico mentalista ou racionalista à maneira de René Descartes (1991 [1637]) e seu *cogito*, que separa mente e corpo de modo dualista. Segundo Althusser (1999b [1970], p. 283), “o sujeito age enquanto é movido” pela estrutura material da ideologia: prática, corporal, inconsciente.

Nesse ponto, é interessante tratar da concepção de sujeito do filósofo francês. Conforme Althusser (1999b [1970], p. 284), a categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia, e o seu mecanismo tem por finalidade “constituir indivíduos concretos como sujeitos”. Ele explica que essa categoria é uma evidência para aqueles que vivem espontaneamente na ideologia, e é justamente essa evidência – a de que todos somos sujeitos e que isso não crie problema algum – que configura “o efeito ideológico elementar”.

No artigo de sobre *Freud e Lacan*, de 1964, Althusser (1980a [1976], p. 129) aponta que, desde Marx, sabemos que o sujeito humano – o ego econômico, político ou filosófico – “não é o ‘centro’ da história”; a história não tem centro, mas possui uma estrutura cujo único centro necessário é o “desconhecimento ideológico”. Marx fundou sua teoria “na rejeição do mito do ‘*homo oeconomicus*’” (ALTHUSSER,

1980a [1976], p. 108). Por seu turno, Freud funda a sua teoria na “rejeição do ‘*homo psychologicus*’” (ALTHUSSER, 1980a [1976], p. 108) e revela que o sujeito real “não tem a figura de um ego, centrado sobre o ‘eu’, na ‘consciência’” (ALTHUSSER, 1980a [1976], p. 129). Portanto, o sujeito humano é descentrado, constituído por uma estrutura só tem “centro” no desconhecimento imaginário do “eu”, isto é, nas formações ideológicas em que ele se reconhece. Podemos aprender com Marx e Althusser que os assim chamados “homens” não são os atores conscientes de um contrato social, como pretende grande parte da filosofia política moderna, nem o princípio elementar da produção econômica, como defende o individualismo teórico-metodológico da economia política clássica (e da neoclássica). Ao contrário, esses “indivíduos” são “suportes [*Träger*]” de relações sociais (MARX, 2017a [1867], p. 160). De modo semelhante, aprendemos com Althusser e a psicanálise que o pretense “sujeito” não é o centro autodeterminado e livre de suas ações, como explicam as filosofias da consciência desde Descartes até as teorias contemporâneas da ação racional; grande parte de nossas ações é inconsciente.

É nesse sentido que Althusser (1999b [1970], p. 285, grifos do autor) destaca o efeito de *reconhecimento-desconhecimento*²⁸ que se opera na ideologia: ao mesmo tempo em que praticamos seus rituais, desconhecemos o mecanismo das estruturas sociais nas quais estamos inseridos, bem como as relações de força que as fundamentam. Para ele, “os indivíduos são *sempre já* sujeitos”, pois, mesmo antes de nascer, a criança já é esperada nos rituais da configuração ideológica familiar, “fortemente estruturada”, e é nessa “estrutura implacável” que o futuro-sujeito deverá encontrar “o seu lugar”, ou seja, tornar-se aquilo que já é (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 287-288, grifos do autor). É por essa pressão e predeterminação ideológica que, como nos ensina Freud (1978 [1940]), o pequeno animal transforma-se em uma pequena criança, atravessando esse “espaço infinito” que separa “o biológico do histórico, a ‘natureza’ da ‘cultura’” (ALTHUSSER, 1980a [1976], p. 118). Assim, chegamos à terceira tese central de Althusser (1999b [1970], p. 286, grifos do autor): “*Toda ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos*”, de tal modo que ela “recruta” sujeitos entre os indivíduos, ou “transforma” os indivíduos em sujeitos.

E, na medida em que “Freud já dissera que tudo dependia da linguagem;

²⁸ *Reconnaissance/méconnaissance* no original (ALTHUSSER, 1970).

Lacan precisa: ‘o discurso do inconsciente está estruturado como uma linguagem’” (ALTHUSSER, 1980a [1976], p. 118). Para Althusser (1980a [1976], p. 120), a parte mais original da obra de Jacques Lacan (1998 [1966]), fundamentada teoricamente na linguística estrutural de Ferdinand de Saussure (2006 [1916]), foi mostrar que essa passagem da existência biológica para a existência humana se dá sob a “Lei da Ordem” — ou “Lei da Cultura”, como prefere Althusser — que “se confundia na sua essência formal com a ordem da linguagem”. Assim, Lacan mostra a eficácia da “Ordem Simbólica” que “espreita desde antes de seu nascimento o pequeno humano que vai nascer, e toma conta dele desde seu primeiro grito, para lhe determinar seu lugar e seu papel, portanto seu destino forçado” (ALTHUSSER, 1980a [1976], p. 123). Como sustenta Lacan (1998 [1966], p. 50), “a ordem do símbolo já não pode ser concebida como constituída pelo homem, mas constituindo-o”.

Althusser (1999b [1970]) analisa a maneira como os atores e seus respectivos papéis são refletidos na própria estrutura formal de toda ideologia, apoiando-se na teoria de Lacan (1998 [1966]) sobre *O estádio do espelho como formador da função do eu*. De acordo com Lacan (1998 [1966], p. 97, grifos do autor), temos que compreender o estádio do espelho “*como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”. Assim, temos que nos reportar à relação entre o ego e o superego na teoria de Sigmund Freud, uma vez que os detalhes dessa relação se tornam inteligíveis “quando são remontados à atitude da criança para com os pais” (FREUD, 1978 [1940], p. 200). Além disso, o autor salienta que não apenas a personalidade dos próprios pais contribui para a “influência parental” nas relações entre ego e superego, “mas também a família, as tradições raciais e nacionais por eles transmitidas, bem como as exigências do *milieu* social imediato que representam” (FREUD, 1978 [1940], p. 200).

O psicanalista explica que o superego, ao longo do desenvolvimento de um indivíduo, “recebe contribuições de sucessores e substitutos posteriores aos pais, tais como professores e modelos, na vida pública, de ideais sociais admirados” (FREUD, 1978 [1940], p. 200). Desse modo, sob a influência dos pais, educadores e autoridades análogas, o superego se forma pela internalização das normas sociais, pelo processo de socialização no interior dos vários aparelhos ideológicos de

Estado²⁹, onde os modelos ideais (ou ideológicos) de comportamento, que em geral convêm às relações sociais dominantes, são subjetivados pela *psique*.

Em outras palavras, o sujeito é um efeito da identificação com o *grande Outro* (LACAN, 1998 [1966]), através da *sujeição/submissão* a uma estrutura simbólica. Na medida em que a interpelação “pressupõe a ‘existência’ de um *Outro Sujeito, Único e central*” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 289, grifos nossos), Althusser ilustra esse mecanismo de interpelação dos sujeitos pelo *grande Outro* com sua tese central sobre a *estrutura elementar* de toda ideologia, tomando o exemplo da ideologia religiosa:

Constatamos que a estrutura de toda a ideologia, interpelando os indivíduos como sujeitos em nome de um Sujeito Único e Absoluto é *especular*, isto é, funciona como um espelho, e *duplamente* especular: esse desdobramento especular é constitutivo da ideologia e garante seu funcionamento. Isso significa que toda ideologia tem um *centro*, que o Sujeito Absoluto ocupa o lugar único do Centro e, à sua volta, interpela a infinidade dos indivíduos como sujeitos, em uma dupla relação especular tal que ela *submete* os sujeitos ao Sujeito, ao mesmo tempo que lhes dá pelo Sujeito no qual todo sujeito pode contemplar a sua própria imagem (presente e futura), a *garantia* de que se trata realmente deles e Dele e de que, passando-se tudo em família, “Deus reconhecerá os seus”, isto é, os que tiverem reconhecido Deus e se tiverem reconhecido nele, esses serão salvos (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 290, grifos do autor).

Como bem nota Sampedro (2010, p. 51, grifos do autor), Althusser “vincula a estrutura da *identificação* como coexistente com a da *interpelação*”. Nesse mecanismo, os indivíduos, em busca de reconhecimento social, exercem os papéis e tarefas que lhes são atribuídos por essa imagem social do semelhante, do *outro*, com a qual se identificam. A interpelação é um chamado para que o sujeito se torne aquilo que *deve ser*: ele encontra o seu lugar na sociedade, o seu papel, sua identidade, sua unidade e coerência imaginária (ideológica), bem como o próprio sentido de sua existência, de modo que sua estrutura subjetiva se ajusta à estrutura social.

²⁹ Althusser (1999b [1970], p. 263-264) destaca as *instituições* que formam os aparelhos ideológicos de Estado, reconhecendo que Antonio Gramsci “teve a ideia ‘singular’ de que o Estado não se reduzia ao aparelho (repressivo) de Estado, mas compreendia certo número de instituições da ‘sociedade civil’: a Igreja, as Escolas, os sindicatos etc.”. Pensando nessas instituições da sociedade civil, formando “um Estado em sentido orgânico e mais amplo (Estado propriamente dito e sociedade civil)” (GRAMSCI, 2007 [1929], p. 244), Gramsci (2001 [1929], p. 78) enxergava a necessidade de “um estudo de como se organiza de fato a estrutura ideológica de uma classe dominante: isto é, a organização material voltada para manter, defender e desenvolver a ‘frente’ teórica ou ideológica”. Assim, Althusser (1999b [1970], p. 264) lista alguns desses “aparelhos ideológicos de Estado (AIE)”: O AIE familiar; o AIE escolar; o AIE religioso; o AIE jurídico; o AIE político; o AIE sindical; o AIE da informação; o AIE cultural.

3.2) BOURDIEU E OS CHAMADOS À ORDEM

Ao tratar das disposições corporais (*habitus*), Bourdieu (2001b [1997], p. 200) afirma que “somente por meio de toda uma série de transações insensíveis, de compromissos semiconscientes e operações psicológicas (projeção, identificação, transferência, sublimação etc.)”, que são “socialmente encorajadas, sustentadas, canalizadas, até organizadas, tais disposições se transformam aos poucos em disposições específicas”. E isso, segundo o autor, levando em consideração todos os ajustamentos necessários para “estar à altura” ou, ao contrário, “para desistir”; que acompanham os desvios constitutivos de uma trajetória social (BOURDIEU, 2001b [1997], p. 200).

Para Bourdieu (2001b [1997], p. 200), tanto se pode dizer que os agentes “tiram partido das possibilidades oferecidas por um campo no intuito de exprimir e saciar suas pulsões e desejos, eventualmente sua neurose”, como que “os campos utilizam as pulsões dos agentes constrangendo-os à submissão ou a sublimação, fazendo-os se dobrar diante das estruturas e finalidades que lhes são imanentes”. É desse ponto de vista que se pode descrever cada forma singular de um *habitus* específico como uma “formação de compromissos”, enfatiza o autor, “no sentido de Freud” (BOURDIEU, 2001b [1997], p. 200).

Segundo Bourdieu (1989 [1977], p. 14, grifos nosso), “os sistemas simbólicos devem a sua força ao fato de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma *irreconhecível* de relações de sentido (deslocação)”. É nessa perspectiva que podemos entender o *efeito de reconhecimento-desconhecimento* produzido pelo poder simbólico quando ele é reconhecido e, portanto, desconhecido: o poder simbólico como “poder de constituir o dado pela enunciação”, de fazer ver e fazer crer, que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, “só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado [desconhecido]³⁰ como arbitrário” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 14, grifos do autor). Ou seja, uma característica do poder simbólico é que ele só pode ser exercido com a anuência do dominado, isto é, nas palavras de Bourdieu (1989 [1977], p. 7-8, grifos nosso), “o

³⁰ No original em francês: “*ne s'exerce que s'il est reconnu, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire*” (BOURDIEU, 1977, p. 410).

poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que *não querem saber* que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.

O mundo do sentido comum [...] é um mundo sobre o qual as pessoas se põem de acordo sem sabê-lo, *fora de qualquer contrato*, sem sequer saber que afirmaram o que quer que seja relativo a esse mundo. O Estado é o principal produtor de instrumentos de construção da realidade social (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 230, grifos nossos).

De acordo com Bourdieu (2014 [1989], p. 237), o reconhecimento da legitimidade da cultura dominante é “um ato de submissão dóxico à ordem social”, trata-se de um ato de “conhecimento corporal, infraconscientes, infralinguísticos”. Segundo o autor, é desse tipo de ato de conhecimento que se deve partir para compreender o reconhecimento da ordem social, da ordem estatal. Portanto, sua teoria do poder simbólico do Estado está para além da tradição intelectualista das teorias do contrato social provenientes da filosofia moderna, que pressupõe um acordo consciente entre os indivíduos em relação às regras da ordem social, nas quais eles decidiriam tudo de forma livre, racional, deliberada.

Para Bourdieu (2014 [1977], p. 237), de modo distinto, “os contratos mais seguros são os tácitos, inconscientes”, isto é, “os que não se assinam, os que não se percebem como tais”, aqueles que são “ratificados pelo inconsciente”. Assim, é mediante um “acordo imediato e tácito (oposto em tudo a um contrato explícito) que se apoia a relação de submissão dóxica que nos liga, por todos os liames do inconsciente, à ordem estabelecida” (BOURDIEU, 2008 [1994], p. 118). Ora, dessa forma, não se trata de situar na região das ideias e da consciência o que ocorre na região das práticas inconscientes, através dos *habitus* incorporados pela socialização e imersão nas estruturas da ordem social: as disposições corporais, os princípios geradores de esquemas de percepção, de pensamento e de ação (BOURDIEU, 2009 [1980]). É por isso que, nesse ponto da argumentação em *Sobre o Estado* (2014 [1989]), o autor faz uma crítica ao conceito de ideologia formulado por correntes do marxismo que se inserem em uma filosofia da consciência e do sujeito, colocando em xeque o próprio termo *ideologia*, o que pode ser visto como um ponto de inflexão na terminologia do autor em relação aos seus textos anteriores dedicados ao conceito de poder simbólico, nos quais aquele termo tem uma posição de destaque e aparece com frequência.

De acordo com Bourdieu (2014 [1989], p. 232), para se pensar essa orquestração de *habitus* que o Estado consegue produzir, para compreender essa “submissão imediata que é mais forte que todas as submissões declaradas”; é necessário sair das filosofias do sujeito em que determinadas correntes do marxismo³¹ pensam a ideologia, embora o autor retenha a contribuição de Karl Marx em relação às determinações de classe de uma ideologia dominante. O problema é que, ao evocar “a linguagem da consciência, por um ‘viés’ intelectualista e escolástico [...], sobretudo nos que, depois de Lukács, falam em ‘falsa consciência’” (BOURDIEU, 2005a [1998], p. 53); o termo ideologia tende a cancelar “um dos mais potentes mecanismos de manutenção da ordem simbólica”, a saber, “a *dupla naturalização* que resulta da inscrição do social nas coisas e nos corpos, com os efeitos de violência simbólica que lhe são inerentes” (BOURDIEU, 2001b [1997], p. 220, grifos do autor).

Por permanecer encerrada na tradição intelectualista das filosofias da consciência, essa corrente do marxismo que tem Georg Lukács (2003 [1923]) como referência central não tem os meios teóricos para perceber que “as estruturas cognitivas não são formas da consciência, mas disposições do corpo, e que a obediência que prestamos as injunções estatais não pode ser compreendida [...] como consentimento consciente a uma ordem” (BOURDIEU, 2008 [1994], p. 117). É necessário enfatizar que, “na noção de ‘falsa consciência’, que invoca para dar conta dos efeitos de dominação simbólica, é ‘consciência’ que está demais”; e, nessa forma de se colocar o problema, “falar de ‘ideologia’ é situar na ordem das *representações* [...] o que se situa na ordem das *crenças*, isto é, nas mais profundas das disposições corporais” (BOURDIEU, 2008 [1994], p. 117, grifos do autor).

Aqui vale uma referência ao conceito de *ilusão* em Sigmund Freud e no jovem Marx (a despeito de seu humanismo). Em *O futuro de uma ilusão* (1976b [1927]), Freud se pergunta: onde reside a força interior das ideias religiosas? Para o psicanalista, o segredo de sua força se encontra em sua origem psíquica: “São ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade”

³¹ Por exemplo, em *História e consciência de classe* (2003 [1923]), o marxista húngaro Georg Lukács tende a colocar a questão da ideologia em termos de consciência. Outras correntes do marxismo, entretanto, não adotam essa problemática da consciência em suas teorias da ideologia, a exemplo de Louis Althusser (2015 [1965], p. 193, grifo do autor): “A ideologia é efetivamente um sistema de representações, mas essas representações não têm, no mais das vezes, nada a ver com a ‘consciência’; elas são, no mais das vezes, imagens, eventualmente conceitos, mas é antes de tudo como *estruturas* que elas se impõem à imensa maioria dos homens, sem passar por sua ‘consciência’”.

(FREUD, 1976b [1927], p. 43). E exemplifica com a condição de desamparo na infância e o desejo de proteção:

A impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção - de proteção através do amor -, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta frequência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão (FREUD, 1976b [1927], p. 43).

Nesse sentido, Freud (1976b [1927], p. 43) explica que os seres humanos, diante dos conflitos de sua infância, que de acordo com o autor, nunca são superados inteiramente, experimentam um alívio quando aqueles conflitos são retirados de sua *psique* e levados “a uma solução universalmente aceita”, isto é, as ideias religiosas, que, como diz Marx (2010 [1843], p.145), são “o suspiro da criatura oprimida”, ou seja, o estabelecimento de uma ordem moral mundial que assegura a realização das exigências de justiça.

A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* [ponto de honra] espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação [...] A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. A supressão da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões (MARX, 2010 [1843], p 145-146, grifos do autor).

Dessa forma, parece que o jovem Marx também percebeu a questão dos desejos reais que estão subjacentes às ilusões — por exemplo, a “felicidade real”, ou, como em Freud, “a realização das exigências de justiça”. Assim, enfatiza Freud (1976b [1927], p. 43-44): “uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro”, já que “o que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos”, portanto, de terem ligação com a realidade, o que difere de um simples delírio. De acordo com autor, “as ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade”

(FREUD, 1976b [1927], p. 44). Althusser diria que se trata de uma *sobredeterminação*³² do real pelo imaginário e do imaginário pelo real.

Nessa perspectiva, é interessante quando Freud (1976b [1927], p.47) se pergunta, ainda, se não poderão ser de natureza semelhante, isto é, se não são também ilusões “outros predicados culturais de que fazemos alta opinião e pelos quais deixamos nossas vidas serem governadas”. Assim, “não devem as suposições que determinam nossas regulamentações políticas serem chamadas também de ilusões?” (FREUD, 1976b [1927], p. 47).

Dessa forma, “tudo se passa como se o mundo social manipulasse as estruturas profundas do imaginário, [...] aqui acho que a sociologia e a psicanálise se reuniriam completamente” (BOURDIEU, 2020 [1981], p.145-146). Analisando o conceito de *denegação* [*Verneinung*] em Freud (2014 [1925]), Lacan (1979 [1953]) formula o seu conceito de *desconhecimento* [*méconnaissance*], que tanto Althusser como Bourdieu levam em consideração nas suas teorias do efeito de *reconhecimento-desconhecimento* dos sistemas simbólico-ideológicos dominantes:

Desconhecimento *não é ignorância*. O desconhecimento representa uma certa organização de afirmações e de *negações*, a que o sujeito está ligado. Não se conceberia, pois, sem um conhecimento correlativo. Se o sujeito pode desconhecer alguma coisa, é preciso que saiba em torno de que operou essa função. É preciso que haja atrás do seu desconhecimento um certo conhecimento do que há a desconhecer (LACAN, 1979 [1953], p. 194, grifos nossos).

Ou seja, “desconhecer supõe um reconhecimento, como evidencia o desconhecimento sistemático, onde realmente se admite que o que é negado é de algum modo reconhecido” (LACAN, 1998 [1966], p. 166). Tratando do papel do sociólogo em revelar as realidades que a configuração simbólica dominante *denega*, Bourdieu sustenta que uma boa parte do que o sociólogo trabalha para descobrir não está escondido:

Muitas das relações que ele põe a descoberto não são invisíveis, ou o são apenas no sentido de que elas “cegam os olhos”, segundo o paradigma da carta roubada caro a Lacan: penso por exemplo na relação estatística que une as práticas ou as preferências culturais à educação recebida. O trabalho necessário para produzir à luz do dia a verdade, e para fazer com que, uma vez produzida, seja reconhecida, esbarra nos mecanismos de

³² O conceito de *sobredeterminação* em Althusser foi tomado da própria psicanálise. Em *A interpretação dos sonhos* (2019 [1899]), Freud mostra que a vida psíquica foge da causalidade linear simplista: a *sobredeterminação* explica que um sonho não é causado por um único fator, mas por uma multiplicidade de causas e cadeias de pensamentos inconscientes.

defesa coletiva, que tendem a assegurar uma verdadeira denegação, no sentido de Freud (BOURDIEU, 2001a [1982], p. 30-32).

É nessa direção que podemos entender a “recusa em reconhecer uma realidade traumatizante”, a exemplo da desigualdade de distribuição do capital cultural, como sendo proporcional aos interesses defendidos por aqueles que o denegam; bem como “a violência extrema das reações de resistência que suscitam”, entre aqueles que acumulam capital cultural, as análises que trazem à luz do dia “as condições de produção e de reprodução denegadas da cultura: os homens de cultura devem suas mais puras fruições culturais à amnésia da gênese que lhes permite viver sua cultura como um dom da Natureza” (BOURDIEU, 2001a [1982], p. 32-33). Nesse sentido, “segundo o paradigma da carta roubada comentado por Lacan: atiram-se ao rosto evidências que saltam aos olhos”, de tal modo que se engendra “uma relação de *desconhecimento compartilhado* que é aquilo que chamo de violência simbólica”, ou seja, “um *efeito de ocultação pela evidência*: não há nada melhor para fazer as coisas passarem despercebidas do que apresentá-las de tal maneira que ficamos tão habituados a vê-las que elas saltam aos olhos e não refletimos sobre elas” (BOURDIEU, 2023a [1983], p. 61-66, grifos nossos).

Conforme Bourdieu (2001a [1982], p. 55), os ritos de instituição, tais como os escolares, os religiosos etc., forjam “a imagem social” daqueles que instituem, designando a posição de classe que o sujeito deverá assumir, “impondo-lhe um nome, um título, que o define, o institui, o constitui, o intima a tornar-se o que é, ou seja, o que ele deve ser”. Assim, o processo de transformação pelo qual alguém se torna mineiro, camponês, padre, músico, professor, ou patrão, “é prolongado, contínuo, insensível, [...] começa desde a infância, quiçá antes mesmo do nascimento”, “mobilizando o desejo — socialmente elaborado — do pai ou da mãe” (BOURDIEU, 2001b [1997], p. 200).

Além disso, Bourdieu (2001b [1997], p. 201, grifos do autor) destaca a passagem de uma “organização narcisista da libido”, na qual a criança toma a si mesma (ou seu próprio corpo) como objeto de desejo, para um outro no qual “ela se orienta para uma outra pessoa, tendo acesso então ao mundo das ‘relações de objeto’; sob a forma do microcosmo social originário”; para sustentar que o trabalho pedagógico em sua forma elementar (a forma familiar) se apoia num dos motores que estarão “na raiz de todos os investimentos ulteriores: a *busca do reconhecimento*”. Como explica Lacan (1998 [1966], p. 269, grifos nossos), “o desejo

do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é *ser reconhecido pelo outro*. Ou seja, “o trabalho de socialização das pulsões apoia-se numa transação permanente na qual a criança admite renúncias e sacrifícios em troca de *reconhecimento*” (BOURDIEU, 2001b [1997], p. 202, grifos nossos).

A criança incorpora o social sob a forma de afetos, mas socialmente coloridos, qualificados, as injunções, prescrições ou condenações paternas sendo decerto particularmente inclinadas a exercer um ‘efeito de Édipo’ [...]. Contudo, os efeitos sociais do *fatum* familiar, entendido como o conjunto de veredictos, positivos ou negativos, endereçados à criança, enunciados performativos do ser da criança que fazem ser aquilo que enunciam [...] não seriam tão poderosos nem tão dramáticos se não estivessem sobrecarregados de desejo e, graças ao recalque, enfiados no que há de mais profundo no corpo, onde estão registrados, sob a forma de culpabilidades, de fobias, numa palavra, de paixão (BOURDIEU, 2001b [1997], p. 202-203).

Assim, a imersão no campo familiar leva a criança assumir em relação a si mesma o ponto de vista dos outros, isto é, adotar seu ponto de vista para descobrir e avaliar de antemão de que maneira ela será vista e definida pelos outros: “Seu ser é um ser-percebido, condenado a ser definido em sua verdade pela percepção dos outros” (BOUDIEU, 2001b, p. 202). Em *A reprodução*, Bourdieu (1992 [1970], p. 33) cita Sigmund Freud para analisar como a relação de comunicação pedagógica é frequentemente vivida ou concebida sobre “o modelo da *relação primordial* de comunicação pedagógica, isto é, a relação entre pais e filhos”, destacando que há uma tendência a reinstaurar com toda pessoa investida de uma autoridade pedagógica a relação com a autoridade paterna.

Para Bourdieu (2008 [1994], p. 117, grifos nossos), o mundo social está semeado de “*chamados à ordem*” que “só funcionam como tais para aqueles que estão predispostos a percebê-los, e que *reanimam* disposições corporais profundamente enraizadas, que não passam pelas vias da consciência e do cálculo”. Nesse sentido, comentando o artigo de Freud (2011 [1923]) sobre *O Eu e o Id*, Lacan (1979 [1953], p. 199) esclarece que “Freud escreve que o eu é feito da sucessão das suas *identificações* com os objetos amados que lhe permitiram tomar a sua forma”. Desse modo, “o eu é um objeto feito como uma cebola, poder-se-ia descascá-lo, e se encontrariam as *identificações* sucessivas que o constituíram” (LACAN, 1979 [1953], p. 199, grifos nossos). Assim como a *interpelação* em Althusser, o *chamado à ordem* em Bourdieu é uma injunção para que o sujeito se

torne aquilo que *deve ser*: encontrando o seu lugar na sociedade, o seu papel, a sua identidade, o sujeito adere à estrutura social, de modo que sua estrutura subjetiva se ajusta à estrutura objetiva de uma sociedade dividida em classes.

Cap. 4. ESCOLA, CIÊNCIA E LUTAS IDEOLÓGICAS E SIMBÓLICAS

No que se refere às instituições sociais que cimentam a ordem ideológico-simbólica, é notável que Althusser (1999b [1970]) e Bourdieu (1992 [1970]) tenham identificado a centralidade do sistema escolar para a reprodução das relações de produção e da estrutura das relações de força entre as classes sociais. Na medida em que inculca as estruturas subjetivas pelas quais os sujeitos não só percebem a realidade social, mas também encontram o seu lugar adequado na divisão social do trabalho, assumindo a identidade que lhes cabe - estruturas estas que se adequam às estruturas sociais objetivas de uma sociedade dividida em classes sociais - o sistema escolar produz a legitimação da sociedade burguesa, cumprindo sua função de teodiceia/sociodiceia, ou seja, o convencimento de que a ordem social é o que ela deve ser e que cada sujeito está no lugar que lhe cabe por natureza; dissimulando a relação entre a origem social e os resultados escolares e, assim, persuadindo não só os excluídos sobre a legitimidade de sua exclusão, mas também os dominantes sobre a legitimidade de sua dominação, já que a própria classe dominante deve crer no seu mito para se constituir enquanto classe e aceitar como real e justificada a sua relação vivida com o mundo.

De acordo com Althusser (1999b [1970], p. 273), a imagem assumida pelos indivíduos na socialização escolar é central para a formação ideológica dos sujeitos, para a internalização das normas sociais elementares de uma sociedade dividida em classes, uma vez que a criança passa o maior tempo no interior desse aparelho ideológico de Estado e em seus rituais, num período em que ela está à procura de modelos ideais de comportamento: a escola “inculca”, durante anos e anos, exatamente quando a criança está mais “vulnerável”, determinados “*savoir-faire* [saberes práticos] revestidos pela ideologia dominante”. Todos os agentes da produção devem ser “impregnados” pela ideologia dominante para que possam desempenhar suas tarefas – seja de explorados, seja de exploradores, seja de auxiliares da exploração, seja de “sumos sacerdotes da ideologia dominante” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 257).

Assim, Althusser (1999b [1970], p. 257) explica que ao mesmo tempo em que a escola ensina a ler, escrever, contar, elementos de cultura científica e literária, conhecimentos e técnicas diversas etc.; ela também ensina “as ‘regras’ das boas maneiras, isto é, da conveniência que todo agente da divisão do trabalho deve

observar, segundo o posto que lhe é ‘destinado’”. Ou seja, “regras da moral, de consciência cívica e profissional, o que significa dizer [...] regras de respeito pela divisão social-técnica do trabalho e [...] regras da ordem estabelecida pela dominação de classe” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 257).

Cada fração de classe social é provida de certas formas de saber e da ideologia que convém ao papel que deve desempenhar na sociedade de classes: “uns possuem o *monopólio* de certos conteúdos e de certas formas de saber”, a saber, “os engenheiros, quadros e técnicos superiores, diretores e todos os seus auxiliares”, enquanto os outros, os membros da classe operária, são “*parqueados* em outros conteúdos e formas de *savoir-faire*” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 61, grifos do autor). Assim, Althusser explica que

as “capacidades”, isto é, a não-qualificação ou a qualificação *não são da responsabilidade da empresa*, considerada em si mesma, mas de um sistema *exterior* a ela, o sistema escolar que “forma” mais ou menos tais e tais indivíduos, em função de seu meio de origem, através de mecanismos [...] que reduplicam as proibições práticas, econômicas e ideológicas (“culturais”: essas foram estudadas por Bourdieu-Passeron³³) que *repartem antecipadamente*, a partir de uma base de classe, os indivíduos recrutados pela empresa (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 61, grifos do autor).

Nesse sentido, Althusser (1999b [1970], p. 63, grifos do autor) esclarece que “a aparência evidente da divisão ‘puramente’ técnica do trabalho não passa da máscara de uma divisão completamente diferente, *a divisão social*, efeito da divisão de classes”. Evidentemente, esses mecanismos de divisão social devem ser “encobertos e dissimulados por uma ideologia da Escola que reina à escala universal, [...] que representa a Escola como neutra, desprovida de ideologia” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 274). Nessa ideologia, os professores, por serem “respeitadores da ‘consciência’ e da ‘liberdade’ das crianças que lhes são confiadas pelos pais”, não fazem mais do que proporcionar aos alunos “acesso à liberdade, à moralidade e à responsabilidade de adultos através de seu próprio exemplo, pelos conhecimentos, pela literatura e pelas virtudes ‘libertadoras’” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 274).

Para Baudelot e Establet (2025 [1971], p. 42), o que se apresenta a princípio

³³ Como mencionado anteriormente, Althusser (2019 [1963]) fez uma apresentação do trabalho sociológico de Bourdieu e Passeron para seus estudantes da *École Normale Supérieure*, em 1963, reconhecendo a originalidade dos autores pela pesquisa que estavam fazendo em sociologia da educação. O livro, *Os herdeiros* (2012 [1964]), foi publicado em 1964.

sob a aparência da unidade e da especialização se revela essencialmente dividido: “Materialmente, a escola não é a mesma para todos; pelo contrário, ela divide aqueles que a frequentam”.

O primeiro efeito dessa divisão consiste em repartir rigorosamente a população escolarizada em duas massas desiguais e distribuí-las em dois tipos de escolaridade: uma escolaridade longa, reservada a uma minoria, e uma escolaridade breve ou abreviada, quinhão da maioria. Essa divisão dos alunos em dois tipos de escolarização é um traço constitutivo do aparelho escolar capitalista (BAUDELLOT; ESTABLET, 2025 [1971], p. 42).

Conforme Baudelot e Establet (2025 [1971]), existem duas redes de escolarização e essas se relacionam com a divisão do trabalho manual e intelectual: a rede de formação dos trabalhadores manuais – rede primário-profissional (PP) – e a rede de formação dos trabalhadores intelectuais – rede secundário-superior (SS). Essas redes de escolarização são completamente distintas, em função das classes sociais às quais se destinam majoritariamente, das posições na divisão social do trabalho³⁴ para as quais elas preparam aqueles que são seus objetos, assim como em função do tipo de formação que oferecem.

Assim, o primário e o ensino profissional curto não desembocam de forma alguma no secundário e no superior, “mas sim no *mercado de trabalho*, no mundo da *produção* material (e no do desemprego e da desqualificação)”, ou seja, esse fim não é a cultura e o saber do ensino secundário e superior, mas, sim, a produção pura e simplesmente – “é o trabalho manual dos trabalhadores rurais e dos trabalhadores especializados, empregados ou não; o dos pequenos produtores rurais; e os cargos assalariados exteriores à produção (empregados etc)” (BAUDELLOT; ESTABLET, 2025 [1971], p. 28-29).

Na verdade, só existe unidade escolar para aqueles que acessaram a cultura transmitida pelo nível superior. São eles que redigem os decretos, pronunciam os discursos e escrevem os livros. São eles, inclusive, que lecionam em um dos segmentos do sistema escolar (o secundário). É para eles, e apenas para eles, que os níveis do primário e do secundário aparecem como degraus que conduzem ao superior, justamente porque não ficaram pelo caminho, não tiveram de desistir. A escola só é contínua e unificada para aqueles que a percorrem em sua totalidade – uma determinada fração da população, oriunda principalmente da burguesia e

³⁴ Como bem salienta Poulantzas (1975 [1974], p. 33, grifos do autor), “se a escola reproduz *em seu próprio seio* a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, é que a escola já está, pela própria natureza capitalista, situada globalmente em relação a – e reproduzida como aparelho em função de – uma divisão trabalho manual/trabalho intelectual que ultrapassa a escola”.

das camadas intelectuais da pequena burguesia. [...] Para a imensa maioria da população escolarizada, a escola não se apresenta ou existe dessa forma (BAUDELOT; ESTABLET, 2025 [1971], p. 27).

Para Baudelot e Establet (2025 [1971], p. 282), o aparelho escolar contribui, portanto, para a reprodução das relações de produção capitalistas “ao contribuir para reproduzir materialmente a divisão em classes” e também “ao contribuir para manter – ou seja, impor – as condições ideológicas das relações de dominação e submissão entre as duas classes antagônicas”, de modo que, para os autores, assim como para Althusser (1999b [1970]), a Escola é o aparelho ideológico de Estado número 1, pois os demais aparelhos ideológicos³⁵ (partidos burgueses, televisão, publicidade, exército, igreja etc), cuja atuação se dá simultânea ou ulteriormente, “só podem cumprir sua função de dominação ideológica com base na inculcação primária realizada pelo aparelhador escolar” (BAUDELOT; ESTABLET, 2025 [1971], p. 282).

O aparelho escolar ocupa, assim, um lugar privilegiado na superestrutura do modo de produção capitalista, pois é, de todos os aparelhos ideológicos, o único que inculca a ideologia dominante na base da formação da força de trabalho (BAUDELOT; ESTABLET, 2025 [1971], p. 282).

Além disso, nesse ponto fundamental, os autores reconhecem a importância de *Os herdeiros*³⁶ (2012 [1964]) para essa avaliação, uma vez que, nesse livro,

³⁵ Aqui vale a pena ressaltar que o debate em torno do conceito de *Aparelhos ideológicos de Estado* (AIE) continua aberto, seja em relação à necessidade de enfatizar o seu caráter *de Estado* ou se apenas o conceito de aparelhos ideológicos seria suficiente, seja em relação a qual dos aparelhos ideológicos exerceria o papel dominante em determinada conjuntura de uma formação social capitalista, seja em relação a um risco de subestimar a importância dos *aparelhos repressivos de Estado*. Por exemplo, em *Fascismo e Ditadura*, Poulantzas (2021 [1970], p. 319) faz uma crítica ao artigo de Althusser de 1970, que “peca, em certa medida, por sua abstração e seu formalismo: a luta de classe não tem nele o lugar que lhe é de direito”. Além disso, o autor aponta a importância do aparelho econômico nesse debate, pois a empresa “não é somente uma ‘unidade de produção’. Ela tem igualmente como papel a reprodução das condições sociais da produção, a ideologia intervém igualmente aí, as relações políticas de dominação estão aí presentes” (POULANTZAS, 2021 [1970], p. 322). Poulantzas (2021 [1970], p. 44-45) observa, ainda, que “o lugar e o papel desse aparelho ideológico de Estado, que é o aparelho escolar burguês, no seio dos outros aparelhos, depende largamente do funcionamento ideológico do mito da objetividade e da neutralidade do saber. Esse mito é a forma privilegiada que assume a inculcação ideológica no seio desse aparelho, e através da qual se encontra dissimulada sua função de classe. Ora, o nacional-socialismo arrancou a máscara desse aparelho, proclamando em alto e bom som seus objetivos maiores de doutrinação político-ideológica fascista: renunciando a essa máscara, ele contribuiu amplamente para o recuo do sistema escolar na ordem de dominância dos aparelhos ideológicos. A inculcação ideológica, cumprida antes pelo sistema escolar, fora, sob uma forma diferente, cumprida por outros aparelhos à custa do sistema escolar: organizações extraescolares da ‘juventude’, exército etc. Paralelamente, a função antes cumprida pelo sistema escolar, enquanto circuito de mobilidade social para a nova pequena burguesia fora substituída pelo partido nacional socialista e pelas S.S.”.

³⁶ “Divergindo de todo um conjunto de predisposições e de pré-saberes devidos ao seu meio, os estudantes são apenas *formalmente* iguais na aquisição da cultura erudita. Na verdade, eles estão separados, não por divergências que distinguiriam cada vez categorias estatísticas diferenciadas sob

Bourdieu e Passeron “recolocaram a escola em seu devido lugar”: eles a trataram como “o aparelho ideológico número 1, aquele que determina de maneira mais fundamental os comportamentos daqueles que a frequentam, ou seja, de todos”, desmontando “os discursos metafísicos de sociólogos que apresentavam os meios de comunicação de massa como os que exerciam a principal influência”. Assim, os mitos da homogeneização cultural, do enfraquecimento das barreiras econômicas e da ação unificadora dos meios de comunicação foram refutados pela pesquisa: “A experiência científica demonstrou que o acesso aos bens culturais continua sendo domínio exclusivo da ‘classe culta’, cujas modalidades de práticas culturais, até em seus mínimos detalhes, são moldados pela escola” (BAUDELLOT; ESTABLET, 2025, p. 306-307). Além disso, Bourdieu e Passeron

demonstraram – com base em dados estatísticos – as desigualdades sociais perante a escola e a cultura. Eles desconstruíram a pretensa função libertadora da escola, evidenciando que não somente as chances de acesso ao ensino superior variam conforme a origem social, mas que a própria dinâmica da universidade “favorece os favorecidos e desfavorece os desfavorecidos”. Os critérios implícitos de avaliação acadêmica e o conjunto de conhecimentos teóricos e de competências práticas e discursivas exigidos privilegiam antes aptidões adquiridas por familiaridade no ambiente familiar burguês do que os saberes transmitidos ou adquiridos na universidade. Desse modo, questionou-se radicalmente a pretensa neutralidade da escola: a universidade revela-se uma instituição de classe, na medida em que opera segundo modelos e valores vigentes na burguesia (BAUDELLOT; ESTABLET, 2025, p. 306).

Em *A reprodução* (1992 [1970], p. 11), o ponto central da teoria do sistema de ensino desenvolvido por Pierre Bourdieu em parceria com Jean-Claude Passeron, o “princípio de inteligibilidade” que conduz as análises do livro, diz respeito ao “sistema das relações entre o sistema de ensino e a estrutura das relações entre as classes”, isto é, as relações entre a “autonomia relativa” do sistema de ensino e sua “dependência relativa” da estrutura das relações de classe. Desse modo, os autores se perguntam: como levar em conta a autonomia relativa que a Escola deve à sua “função própria” sem deixar escapar as “funções de classe” que ela preenche numa sociedade dividida em classes? (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 204).

Citando Gaston Bachelard (1996 [1938]), para quem “não existe ciência senão do que é oculto”, Bourdieu tem como finalidade apreender algumas relações ocultas que se desenrolam no interior da estrutura e do funcionamento do sistema de

uma relação diferente e por razões diferentes, mas por sistemas de traços culturais que partilham, ainda que não reconheçam, com sua classe de origem” (BOURDIEU, PASSERON, 2012 [1964], p. 38, grifos dos autores).

ensino. Por exemplo, a partir de uma ruptura com as evidências de senso comum que representam a ação pedagógica como uma ação não violenta, o autor busca explicitar cientificamente a verdade objetiva da “violência simbólica” que se manifesta na ação pedagógica de “imposição de um arbitrário cultural”, colocando a questão sociológica sobre as condições sociais e institucionais capazes de fazer “desconhecer” essa verdade objetiva e, portanto, de fazer “reconhecer” um arbitrário cultural como legítimo (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 13-14).

Além disso, o sociólogo sustenta que é necessário colocar a questão sobre as condições sociais que fazem com que a transmissão do poder e dos privilégios tome, em nossas formações sociais contemporâneas, os caminhos desviados da “consagração escolar”, através da distribuição desigual do “capital cultural” entre as classes sociais, conforme os modos diversos de socialização familiar de cada fração de classe; destacando o crescimento contínuo, nas democracias burguesas, do peso da escola no sistema dos mecanismos que asseguram a reprodução social (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970]).

Segundo Bourdieu (1992 [1970], p. 20-21), toda ação pedagógica é objetivamente uma violência simbólica enquanto imposição, por um poder arbitrário, de um arbitrário cultural, de modo que a condição da instauração de uma relação de comunicação pedagógica são “as relações de força entre as classes constitutivas de uma formação social”, que dão “a base” para a imposição e a inculcação de um arbitrário cultural. Contudo, enquanto poder simbólico que não se reduz à imposição da força, a ação pedagógica não pode produzir seu “efeito propriamente simbólico” — isto é, seu efeito de violência simbólica — “a não ser na medida em que se exerce numa relação de comunicação” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 22).

É nessa perspectiva que, dissimulando as relações de força que estão em sua base, uma ação pedagógica pode se exercer como uma relação de comunicação e, assim, acrescentar sua própria força às relações de força que a fundam; de tal modo que essa força própria se deve justamente ao fato de as relações de força que nela se exprime somente se manifestarem de modo irreconhecível como relações de sentido: como vimos na argumentação de Bourdieu sobre o poder simbólico, trata-se do efeito de reconhecimento-desconhecimento. Ou seja, se a cultura legítima não é outra coisa senão o arbitrário cultural dominante, já que toda instância que exerce uma ação pedagógica “não dispõe da autoridade pedagógica senão a título de mandatária dos grupos ou classes dos quais ela impõe o arbitrário cultural”

(BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 36-37); então a legitimação da ordem estabelecida pela Escola “supõe o *reconhecimento* social da legitimidade da Escola”, reconhecimento este que repousa, por sua vez, sobre o “*desconhecimento* da delegação de autoridade que fundamenta objetivamente essa legitimidade” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 214, grifos nossos). Assim, Bourdieu pode sustentar que

numa formação social determinada, o arbitrário cultural que as relações de força entre os grupos ou classes constitutivas dessa formação social colocam em posição dominante no sistema dos arbitrários culturais é aquele que exprime o mais completamente, ainda que sempre de maneira mediata, os interesses objetivos (materiais e simbólicos) dos grupos ou classes dominantes (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 23-24).

Nesse sentido, Bourdieu (1992 [1970], p. 24-25, grifos nosso) explica que a ação pedagógica cujo poder arbitrário de impor um arbitrário cultural repousa, “*em última análise*”, sobre as relações de força entre os grupos ou classes constitutivas da formação social em que ela se exerce, “contribui, reproduzindo o arbitrário cultural que ela inculca, para reproduzir as relações de força em que se baseia seu poder de imposição arbitrária”; e é esse fenômeno que o sociólogo identifica como a função de reprodução social da reprodução cultural, uma vez que, estabelecendo as condições da experiência subjetiva do arbitrário cultural como necessário ou natural, o sistema escolar reproduz as relações de força entre as classes sociais que estão em sua base.

Assim, pode-se dizer que uma “teoria geral das ações de violência simbólica (sejam elas exercidas pelo curandeiro, pelo feiticeiro, pelo padre, pelo profeta, pelo propagandista, pelo professor, pelo psiquiatra ou pelo psicanalista)” depende de “uma teoria geral da violência e da violência legítima”; dependência esta que pode ser visualizada na “homologia entre o monopólio escolar da violência simbólica legítima e o monopólio estatal do exercício legítimo da violência física” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 13).

Em *Sobre o Estado*, Bourdieu (2014 [1989], p. 228) defende que temos formas de pensamento “produzidas pela incorporação de formas sociais, e que o Estado existe como instituição³⁷”, na medida em que ele está em condições de impor

³⁷ Conforme Bourdieu, uma instituição social existe duas vezes, “existe na objetividade e na subjetividade, nas coisas e nos cérebros”, de forma que uma instituição exitosa, que é capaz de existir tanto na objetividade dos regulamentos como na subjetividade de estruturas mentais atribuídas

de maneira universal, na escala de certa instância territorial, princípios de visão e de divisão, formas simbólicas, princípios de classificação:

Ao inculcar — em grande parte pelo sistema escolar — estruturas cognitivas comuns, tacitamente avaliativas, [...] ao produzi-las, ao reproduzi-las, ao fazê-las reconhecer profundamente, ao fazê-las incorporar, o Estado dá uma contribuição essencial à reprodução da ordem simbólica, que colabora de maneira determinante para a ordem social e para sua reprodução (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 230).

Mas como o sistema escolar consegue produzir esse fenômeno de reprodução social? Quais são as condições sociais da instauração de uma relação de comunicação pedagógica que dissimule as relações de força que a tornam possível e acrescente por esse meio a força específica de sua autoridade legítima à força que retém dessas relações?

Ora, se o sistema escolar ficasse exposto em sua verdade objetiva de violência simbólica, ele não teria a legitimidade para impor o arbitrário cultural das classes dominantes. É por isso que o sistema escolar tem que se apresentar como uma instituição neutra, universal, acima das classes sociais, e que proporciona oportunidades iguais a todos os alunos. Nessa perspectiva, Bourdieu busca desvendar a função ideológica do sistema de ensino, sustentando que é graças à sua autonomia em relação às relações de força entre as classes sociais que o sistema de ensino consegue dar a contribuição específica para a reprodução dessas relações.

É com efeito à sua autonomia relativa que o sistema de ensino deve o fato de poder trazer uma contribuição específica à reprodução da estrutura das relações de classe, já que *lhe é suficiente obedecer às suas regras próprias* para obedecer ao mesmo tempo aos imperativos externos que definem sua função de legitimação da ordem estabelecida, isto é, para preencher simultaneamente sua função social de reprodução das relações de classe, assegurando a transmissão hereditária do capital cultural e sua função ideológica de dissimulação dessa função, inspirando a ilusão de sua autonomia absoluta (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 208, grifos nossos).

Dessa forma, é pela capacidade de autonomizar seu funcionamento, ao modo de um campo social, e obter o reconhecimento de sua legitimidade, garantindo a

a esses regulamentos, desaparece como instituição: “Uma instituição exitosa se esquece e se faz esquecer como tendo tido um nascimento, como tendo tido um começo”, ou seja, trata-se do que o autor chama de “amnésia da gênese”, inerente a toda institucionalização exitosa (BOURDIEU, 2014 [1989], p. 166).

representação de sua neutralidade, que o sistema escolar consegue dissimular a contribuição que ele traz à reprodução da distribuição do capital cultural entre as classes. Ou seja, na medida em que “consegue dar a ilusão de que sua ação de inculcação é inteiramente responsável pela produção do *habitus* cultivado” ou que essa ação “só deve sua eficácia diferencial às aptidões inatas dos que a ela são submetidos”, sendo assim supostamente independente de todas as determinações de classe; o sistema de ensino contribui para perpetuar a estrutura das relações de classe e, ao mesmo tempo, “para legitimá-la ao dissimular que as hierarquias escolares que ele produz reproduzem hierarquias sociais” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 213).

Acontece que o “*habitus* cultivado” é produto da socialização familiar das classes sociais que dispõe de capital cultural, isto é, um conjunto de predisposições e habilidades intelectuais, como a capacidade de abstração e de concentração; a diversificação do repertório linguístico; esquemas práticos e inconscientes de percepção, apreciação e ação em conformidade com o que é exigido na escola; a familiaridade com os produtos culturais legítimos e dominantes; a disciplina em relação ao tempo, o “saber a hora de brincar e a hora de estudar”; a forma correta de se portar no espaço escolar, enfim, todo um conjunto de capacidades que não são distribuídas igualmente entre todos, mas que são determinações de classe.

Em *O novo capital*, texto que integra o livro *Razões práticas*, Bourdieu (2008, p. 13 [1994]) esclarece que o sistema escolar realiza uma “operação de triagem”, ele mantém a ordem preexistente, isto é, a separação entre os alunos dotados de quantidades desiguais de capital cultural: “Através de uma série de operações de seleção, ele separa os detentores de capital cultural herdado daqueles que não o possuem”. E continua: “Sendo as diferenças de aptidão inseparáveis das diferenças sociais conforme o capital herdado, ele tende a manter as diferenças sociais preexistentes” (BOURDIEU, 2008 [1994], p. 13).

Assim, pressupondo que o capital cultural é uma qualidade inata, não mantendo nenhuma relação com as classes sociais, e que todos têm as mesmas possibilidades e as mesmas oportunidades, o sistema escolar confirma e reforça “um *habitus* de classe que, constituído fora da Escola, está no princípio de todas as aquisições escolares” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 213). Conforme Bourdieu (1992 [1970], p. 209), graças a uma “aparência de independência” em relação à estrutura das classes sociais, os professores põem a sua autoridade moral

a serviço da ideologia da igualdade escolar, “autoridade tanto maior quanto parece não dever nada à sua instituição escolar que parece ela própria não dever nada ao Estado ou à sociedade”.

Nessa perspectiva, podemos chegar a um ponto fundamental na teoria de Bourdieu (1992 [1970], p. 217-218) sobre o poder simbólico do sistema escolar, a saber, a sua função de “sociodiceia”, ou seja, o convencimento de que a ordem social é o que ela deve ser; o que contribui para “convencer cada sujeito social de ficar no lugar que lhe cabe por natureza”, uma vez que, ao esconder a relação entre a origem social e os resultados escolares, ou a relação entre o ponto de partida e o ponto de chegada sociais da trajetória escolar, o sistema escolar “legitima a transmissão do poder de uma geração a outra”; persuadindo não só os excluídos sobre a legitimidade de sua exclusão, já que eles “não conseguiram”, mas também os dominantes sobre a legitimidade de sua dominação, visto que eles “chegaram lá por mérito próprio”.

Para que o destino social seja transformado em vocação da liberdade ou em mérito da pessoa, [...] é preciso e é suficiente que a Escola [...] consiga convencer os indivíduos que eles mesmos escolheram ou conquistaram os destinos que a necessidade social antecipadamente lhes assinalou. [...] [Desse modo], a Escola consegue hoje em dia, *com a ideologia dos “dons” naturais e dos “gostos” inatos*, legitimar a reprodução circular das hierarquias sociais e das hierarquias escolares (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 216, grifos nossos).

Em conclusão, Bourdieu (1992 [1970], p. 218) sustenta que os efeitos sociais das ilusões do sistema escolar não são ilusórios e que, por sua função própria — relativamente autônoma — ter alguma coerência na realidade e ser objetivamente percebida como real, essa forma particular de legitimação da ordem social e de transmissão hereditária dos privilégios é para a sociedade burguesa em sua fase atual o que outras formas particulares de dominação foram para outras formações sociais: não podendo invocar “o direito do sangue” — que sua classe historicamente recusou à aristocracia —, “o herdeiro dos privilégios burgueses deve apelar hoje para a certificação escolar que atesta simultaneamente seus dons e seus méritos”.

Assim, numa sociedade em que a obtenção dos privilégios sociais depende cada vez mais estreitamente da posse de títulos escolares, o sistema escolar tem apenas por função “assegurar a sucessão discreta a direitos de burguesia que não poderiam mais se transmitir de uma maneira direta e declarada”; instituição fundamental para a sociodiceia burguesa, “que confere aos privilegiados o privilégio

supremo de não aparecer como privilegiados”, a escola consegue “convencer os deserdados que eles devem seu destino escolar e social à sua ausência de dons ou de méritos” (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970], p. 218).

Concordarmos com Althusser (2015 [1965], p. 195, grifos do autor) que a classe dominante, com suas belas palavras de liberdade e igualdade³⁸, revela tanto sua vontade de mistificar seus explorados para mantê-los sob seu controle, quanto a sua “necessidade de *viver* sua própria dominação de classe como a liberdade de seus próprios explorados”. Ora, podemos lembrar aqui de uma teodiceia no sentido de Max Weber (1982 [1920], p. 314): “Os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados”, eles também “necessitam saber que têm o direito à sua boa sorte”, desejam “ser convencidos de que a ‘merecem’”, “desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem”. Ou seja, a ideologia “está ativa sobre a própria classe dominante”, servindo não só para dominar a classe explorada, mas também para a própria classe dominante se constituir enquanto classe, “fazendo-a aceitar como real e justificada a sua relação vivida com o mundo” (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 195).

Mas será que, ao falar em reprodução das estruturas sociais, Althusser e Bourdieu estariam necessariamente sustentando que não há possibilidade de transformação dessas estruturas? Que as estruturas sociais se reproduziriam eternamente sem qualquer chance de os agentes sociais intervirem nesse processo e que estes seriam simplesmente os efeitos passivos daquelas? Em outras palavras, o conceito de reprodução social implica necessariamente ter como pressuposto teórico que as estruturas são estáticas e que a luta de classes não tem nenhuma influência nesse funcionamento?

Existe uma interpretação consolidada e recorrente no campo dos estudos sobre educação que consiste em qualificar as teorias da reprodução de Althusser e de Bourdieu como fatalistas, pessimistas e derrotistas, já que seriam a-históricas e

³⁸ Uma boa ironia de Karl Marx (2017a [1867], p. 251, grifos nossos) poder ser útil para refletirmos sobre a liberdade e a igualdade na sociedade capitalista: “A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, *um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem*. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade [...]. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos *apenas por seu livre-arbítrio*. Eles contratam como *pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos*. O contrato é o resultado, em que suas *vontades* recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e *trocamos equivalente por equivalente*. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu”.

não dialéticas, supondo uma total passividade dos agentes sociais e ignorando o conflito, a contradição, a resistência e a possibilidade de luta de classes. De certa forma, a teoria da reprodução implicaria em declarar a incapacidade dos ignorantes de se curarem de suas ilusões e, portanto, a incapacidade das massas de tomarem seu próprio destino em suas mãos. Essa visão age com rótulos depreciativos que produzem *efeitos de sentido* e *força simbólica* no campo científico, configurando-se como um obstáculo epistemológico para uma análise aprofundada sobre as teorias de Althusser e de Bourdieu sobre o sistema de ensino e sua contribuição para a reprodução da estrutura das relações de força entre as classes na sociedade capitalista.

De acordo com um verbete na *Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy* escrito por Raymond Morrow, a teoria de Althusser foi uma tentativa de superar o determinismo econômico, mas fracassou devido ao seu estruturalismo, e foi amplamente criticado por seu funcionalismo que negava a agência individual e coletiva. O verbete conclui que, de acordo com a teoria de Althusser, estudantes, professores e outros envolvidos na educação são “meros fantoches de estruturas coercitivas e ideológicas controladoras” (MORROW, 2014, p. 708, trad. nossa). Concordamos com David Backer (2022, p.1, trad. nossa) que Morrow não está sozinho nesta interpretação: “Ele segue um senso comum sobre Althusser na literatura da educação em geral”.

O consenso na área, ainda predominante hoje, é que, embora a teoria de Althusser sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIEs) tenha sido uma tentativa importante de compreender a educação em uma sociedade capitalista a partir de uma perspectiva marxista, ela acabou fracassando devido ao seu funcionalismo e à incapacidade de reconhecer a agência concreta das pessoas dentro e ao redor das escolas (BACKER, 2022, p. 2, trad. nossa).

De acordo com o mesmo verbete, a teoria da reprodução cultural de Bourdieu também se tornou alvo de teorias da “resistência” que criticavam o “estruturalismo” das teorias da reprodução e “sua incapacidade de fornecer uma compreensão adequada da agência e da resistência” (MORROW, 2014, p. 709, trad. nossa).

É possível que um dos fundadores desse tipo de interpretação sobre as teorias da reprodução de Althusser e Bourdieu seja Jacques Rancière. Em um texto de 1969 publicado em *La lección de Althusser* (1975 [1974]), o autor propõe uma crítica ao conceito de ideologia em Althusser, sobretudo no que se refere, de um

lado, a um suposto caráter determinista em sua teoria e, de outro lado, a uma suposta oposição absoluta entre a ciência e a ideologia, a qual teria uma tendência idealista e metafísica. Posteriormente, esse modelo de crítica também será aplicado por Rancière em relação ao pensamento de Bourdieu. Como nota Balibar (2022, n.p., trad. nossa), “Rancière, em sua fúria destrutiva, não mirou apenas em Althusser, mas também, e muito mais, em Bourdieu”.

A crítica de Rancière a Bourdieu é que este possui uma concepção tão mecanicista do determinismo sociológico que a pertença de classe se torna um destino. [...] Porque Rancière considera Bourdieu excessivamente determinista, como todos os sociólogos, a exemplo de Durkheim, e, por outro lado, excessivamente conformista em sua concepção de vida intelectual ou cultural (BALIBAR, 2022, n.p., trad. nossa).

Para Rancière (1975 [1974], p. 208, trad. nossa) haveria um problema com os conceitos utilizados por Althusser para explicar a função geral da ideologia. Ao falar em “coesão social” ou em “ligação” dos indivíduos entre si e em relação às funções na estrutura social, Althusser estaria no campo de uma sociologia de tipo durkheimiana e se afastaria do materialismo histórico. Dessa forma, a ideologia não seria o local contraditório de uma luta e, em vez de estar relacionada a dois antagonistas, ela estaria relacionada a uma totalidade unificada, da qual constituiria um elemento natural. De acordo com o autor, isso implicaria em um esquecimento da luta de classes.

Qual a relevância do tema específico da reprodução, tal como Bourdieu o concebeu? É algo semelhante ao tema da ideologia em Althusser. Em ambos os casos, a questão é *como funciona e como sempre funcionará*. Por que sempre resisti ao termo “reprodução”? Precisamente por isso: porque o termo “reprodução” revela como a máquina garante que a reprodução *sempre ocorrerá*. Em última análise, significa que o termo “reprodução” nega tudo o que se dirige como uma luta contra a ordem da dominação (RANCIÈRE, 2022, n.p., trad. nossa, grifos nossos).

Além disso, Rancière (1975 [1974], p. 214, trad. nossa) critica a distinção que Althusser faz entre a ciência e a ideologia: “Quando a ideologia deixa de ser vista como sendo, fundamentalmente, o local de uma luta — uma luta de classes — ela passa a ocupar o lugar determinado pela história da metafísica: o do Outro da Ciência”. Para o autor, a visão de dominação de Althusser se baseia no fato de que os dominados permanecem dominados porque *desconhecem* sua dominação e, por isso, a luta de classes apareceria apenas como a luta entre a ideologia (arma da

classe dominante) e a ciência (arma da classe dominada).

Segundo Rancière (2022, n.p., trad. nossa), “Althusser e Bourdieu estavam muito ligados à ideia de um poder que funciona porque as pessoas não sabem como ele funciona”. Nessa perspectiva, o autor acusou Bourdieu de negar a capacidade das pessoas comuns de compreenderem as suas próprias situações, argumentando que o seu trabalho da década de 1960 era uma replicação na sociologia do ideal platônico do “rei filósofo”, mas agora sob a forma do “sociólogo rei” (RANCIÈRE, 2003 [1983], p. 178, trad. nossa).

Assim, ao “denunciar o sistema com a certeza desencantada de sua perpetuidade” (RANCIÈRE, 1984, p. 7, trad. nossa), para Bourdieu seria impossível imaginar que a ordem social possa produzir algo diferente de seu próprio *desconhecimento*, que ela “deixe de trabalhar ‘através de sua própria existência’ em prol de sua perpetuação”, de modo que seria “impossível, então, não reconhecer sempre (e, portanto, desconhecer) o império do arbitrário”, uma vez que “tal homogeneidade é o que a noção de *habitus* de Bourdieu implica” (RANCIÈRE, 2003 [1983], p. 178-179, trad. nossa).

No Brasil, Dermeval Saviani é um representante de destaque desse tipo de interpretação sobre as teorias da reprodução de Althusser e de Bourdieu. Em *Escola e Democracia* (1999 [1983]), o autor classifica essas teorias como “crítico-reprodutivistas”:

São críticas uma vez que se empenham em compreender a educação remetendo-a sempre a seus condicionantes objetivos, isto é, aos determinantes sociais, vale dizer, à estrutura socioeconômica que condiciona a forma de manifestação do fenômeno educativo. Como, porém, entendem que a função básica da educação é a reprodução da sociedade, serão por mim denominadas de “teorias crítico-reprodutivistas” (SAVIANI, 1999 [1983], p. 17).

Segundo Saviani (1999 [1983], p. 40, grifos nossos), essas teorias “se empenham tão-somente em explicar o mecanismo de funcionamento da escola tal como está constituída” e, pelo seu caráter “reprodutivista”, elas “consideram que a escola *não poderia ser diferente do que é*”, de modo que o que se evidencia é a “*necessidade* lógica, social e histórica da escola existente na sociedade capitalista”. Para o autor, enquanto na teoria da violência simbólica a luta de classes seria simplesmente “impossível”, na teoria dos Aparelhos ideológicos de Estado a luta de classes ficaria “praticamente diluída”, já que “sem nenhuma chance de êxito”, de tal

forma que o resultado dessas teorias é que “a História é sacrificada na reificação da estrutura social em que as contradições ficam aprisionadas” (SAVIANI, 1999 [1983], p. 32-41).

Se sintetizarmos a base do argumento dessa corrente crítica sobre Althusser e Bourdieu, veremos que suas proposições se concentram em dois pilares: de um lado, haveria um cientificismo positivista e idealista na oposição absoluta entre a ideologia e a ciência; de outro lado, haveria um determinismo de tipo funcionalista e/ou estruturalista no conceito de reprodução, o qual implicaria uma visão a-histórica e não dialética de estrutura social, impossibilitando qualquer transformação ou luta de classes. No entanto, se buscarmos uma leitura mais atenta ao desenvolvimento da obra dos autores, inclusive com suas retificações e seus esclarecimentos, esse tipo de interpretação não se sustenta teoricamente, ainda que tenha todas as aparências de plausibilidade.

A crítica de Rancière sobre a questão da ciência e sua relação com a ideologia tem uma clara influência do livro de 1969 de Michel Foucault: *A Arqueologia do Saber* (2008 [1969]). Como bem observou Dominique Lecourt (1996 [1970]), em sua análise do livro de Foucault, a terceira seção do capítulo *Ciência e Saber* se intitula *Saber e Ideologia*, o qual faz um exame crítico das teses propostas por Althusser sobre as relações entre ciência e ideologia:

Em suma, é toda uma concepção da ideologia como não-ciência pura e simples que é visada. Para Foucault, essa concepção da ideologia [...] é ela própria ideológica. Limita-se a notar de uma forma mecanicista e em última análise antidialética os efeitos da inserção da ciência no saber. Ora, é preciso deslocar a análise, e não se contentar, com os olhos fixos na ciência, em fazer da ideologia o simples reverso da ciência, sua insuficiência ou desfalecimento, como algumas análises unilaterais de Althusser deram a entender (LECOURT, 1996 [1970], p. 54).

De acordo com Foucault (2008 [1969], p. 208), “a ideologia não exclui a cientificidade. [...] Corrigindo-se, retificando seus erros, condensando suas formalizações, um discurso não anula forçosamente sua relação com a ideologia”, ou seja, “o papel da ideologia não diminui à medida que cresce o rigor e que se dissipa a falsidade”. Em outras palavras, cumpre reconhecer a realidade da ideologia, isto é, “a materialidade de sua existência numa formação social dada”, a qual “não pode se dissipar como uma ilusão, da noite para o dia”; ao contrário, “o saber continua a funcionar e literalmente a assediar a ciência ao longo de todo o

processo de sua constituição” (LECOURT, 1996 [1970], p. 55). Nesse sentido, Balibar (2004 [1977], p. 33, trad. nossa, grifos do autor) esclarece: “Como Althusser enfatiza repetidamente, *a ideologia é uma instância social*, totalmente irredutível à dimensão epistemológica do erro, da ilusão ou do desconhecimento”.

Em condições históricas dadas, a ideologia produz efeitos de desconhecimento, mas não pode ser definida como desconhecimento, isto é, por sua relação (negativa) com o conhecimento. E isso se aplica não apenas ao que Althusser inicialmente chama de “campo ideológico” de uma época, o que posteriormente denomina “ideologias práticas”, vinculadas com uma base material determinada; aplica-se também às “ideologias teóricas”, dentro das quais — e a partir das quais — o conhecimento científico se desenvolve por meio de um processo de corte histórico (BALIBAR, 2004 [1977], p. 33, trad. nossa).

Nesse sentido, determinar a ideologia como instância de toda formação social é pensar a ideologia “não mais em termos estritamente bachelardianos, como ‘um tecido tenaz de erros’, [...] mas é pensá-la em sua constituição e funcionamento enquanto instância material historicamente determinada, num todo social complexo também determinado historicamente” (LECOURT, 1996 [1970], p. 61-62). De acordo com Lecourt (1996 [1970], p. 61), o conceito de ideologia que funciona no materialismo histórico “não é efetivamente o puro reverso da ciência”, de modo que “Foucault tem absolutamente razão; a questão que ele suscita sobre o ‘regime de materialidade’ da ideologia é uma questão real (materialista³⁹)”, sobretudo no que diz respeito às relações entre saber e poder, ou seja, “a ideologia tem uma consistência, uma existência material — sobretudo institucional — e uma função real dentro de uma formação social”.

Em 1970, Althusser desenvolvia essa questão da materialidade da ideologia de modo sistemático em sua teoria sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Mas já em um texto de 1967, *A querela do humanismo* (1999a [1967]), ele começava a esclarecer alguns pontos sobre a relação entre ciência e ideologia em suas obras de 1965, *Por Marx* (2015 [1965]) e *Ler O Capital* (1979 [1965]).

A ciência, que nasce na e da ideologia da qual ela se arranca, não está,

³⁹ Assim, “estudar o funcionamento ideológico de uma ciência para fazê-lo aparecer e para modificá-lo não é revelar os pressupostos filosóficos que podem habitá-lo; não é retornar aos fundamentos que a tornaram possível e que a legitimam: é colocá-la novamente em questão como formação discursiva; é estudar não as contradições formais de suas proposições, mas o sistema de formação de seus objetos, tipos de enunciação, conceitos e escolhas teóricas. É retomá-la como prática entre outras práticas” (FOUCAULT, 2008 [1969], p. 208).

uma vez nascida, assegurada e estabelecida em seu domínio como em um mundo fechado e puro onde ela não lidaria senão consigo mesma. [...] O trabalho de crítica e de transformação do ideológico em científico, que inaugura toda ciência, não cessa, portanto, jamais de ser a tarefa da ciência estabelecida. *Toda ciência não é senão um corte continuado*, escandido nos cortes ulteriores, interiores (ALTHUSSER, 1999a [1967], p. 47, grifos do autor).

Em *Elementos de Autocrítica*, livro de 1974, Althusser (1978 [1976], p. 79-80, grifos do autor) explica que o objetivo de suas obras de 1965 era defender o materialismo histórico contra as ameaças reais da ideologia burguesa, ou seja, o humanismo, o historicismo relativista, o evolucionismo, o economicismo, o idealismo, o reformismo, o utopismo, o anarquismo etc., de maneira que seria necessário demonstrar a sua novidade revolucionária, provando que essa ciência só pode se consolidar e se desenvolver “sob a condição de uma *ruptura* radical e continuada com a ideologia burguesa, e de uma luta incessante contra os assaltos dessa ideologia”.

Esta tese era certa: ela é certa. Mas, em lugar de dar a esse fato *histórico* toda a sua dimensão social, política, ideológica e teórica, eu o reduzi à medida de um fato teórico limitado: o “*corte*” epistemológico, observável nas obras de Marx a partir de 1845. Assim, fui conduzido a uma interpretação *racionalista* do “corte” opondo a *verdade* ao *erro* sob as formas da oposição especulativa “da” ciência e “da” ideologia em geral, cujo antagonismo do marxismo e da ideologia burguesa tornava-se então um caso particular (ALTHUSSER, 1978 [1976], p. 80, grifos do autor).

Além disso, Althusser (1999b [1970], p. 293) adverte que o processo de realização da reprodução das relações sociais de produção permanecerá “abstrato” enquanto não for adotado “o ponto de vista da luta de classes”. É por isso que não se pode adotar uma “interpretação não dialética” do processo de reprodução social, cuja lógica simplesmente “excluisse qualquer possibilidade de luta de classes”; não se pode conceber o sistema de direção ideológica da sociedade pela classe dominante “como um puro e simples *dado*”, uma vez que a ideologia dominante “nunca é um *fato consumado da luta de classes*” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 239, grifos do autor). Assim, a ideologia dominante é “resultado” da luta de classes e, “se os aparelhos ideológicos de Estado têm a função de inculcar a ideologia dominante é porque há *resistência*; se há resistência é porque há luta” (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 241, grifos do autor):

A reprodução da ideologia dominante não é a simples repetição, não é uma simples reprodução, nem tampouco uma reprodução ampliada, automática, mecânica de determinadas instituições, definidas, de uma vez para sempre, por suas funções, mas o combate pela reunificação e a renovação de elementos ideológicos anteriores, desconexos e contraditórios, em uma unidade conquistada *na e pela luta de classes*, contra as formas anteriores e as novas tendências antagônicas. A luta pela reprodução da ideologia dominante é um *combate inacabado* que deve ser sempre retomado e está sempre submetido à lei da luta de classes (ALTHUSSER, 1999b [1970], p. 239-240, grifos nossos).

De acordo com Bourdieu (1992 [1970], p. 35), “o monopólio da legitimidade cultural dominante é sempre o resultado do jogo de uma concorrência entre os valores e as ideologias das diferentes frações de classe”. Ou seja, é evidente que quando se fala em *resultado*, se fala também em processo, em dinâmica, em luta de classes. Nessa perspectiva, Bourdieu (2005b [1992], p. 141-142, trad. nossa) sustenta que não podemos compreender a dinâmica de um *campo* a não ser por meio de uma “análise sincrônica de sua estrutura” e, ao mesmo tempo, uma “análise histórica de sua constituição e das tensões que existem entre as posições dentro dele, bem como entre o referido campo e outros campos, e especialmente o campo do poder”, isto é, uma análise que encontra em cada configuração da estrutura “tanto o produto de lutas anteriores para manter ou transformar essa estrutura quanto o princípio — por meio das contradições, tensões e relações de poder que a constituem — de transformações subsequentes”.

Não vejo como as relações de dominação, sejam elas materiais ou simbólicas, poderiam operar sem envolver, sem ativar, resistência. Os dominados, em qualquer universo social, sempre podem exercer certa força, na medida em que pertencer a um campo significa, por definição, ser capaz de produzir efeitos dentro dele. [...] Não se pode negar que existem disposições para resistir; e uma das tarefas da sociologia, precisamente, é examinar em que condições essas disposições se constituem socialmente, se originam efetivamente e se tornam politicamente possíveis (BOURDIEU, 2005b [1992], p. 128-130 trad. nossa).

Ademais, Bourdieu (2001b [1997], p. 79) explica que o conceito de *habitus* tem por função primordial lembrar, “contra a visão descontinuísta tão comum às filosofias da consciência (e cuja expressão paradigmática se encontra em Descartes)”, que nossas ações possuem mais frequentemente por princípio o *senso prático*⁴⁰ do que o cálculo racional, de forma que o passado permanece presente e

⁴⁰ Segundo Bourdieu (2009 [1980], p. 40), “toda empresa sociológica verdadeira é, inseparavelmente, uma socioanálise”, uma vez que ao contrário de uma “denegação personalista” que, “ao recusar a objetivação científica, apenas pode construir uma pessoa de fantasia ou de imaginação”, como nos

ativo nas disposições por ele produzidas.

Basta distender esses traços até o limite extremo, apresentando o habitus como uma espécie de princípio *monolítico* [...], *imutável* (qualquer que seja o grau de reforço ou de inibição que tiver recebido), *fatal* (conferindo ao passado o poder de determinar todas as ações futuras) e *exclusivo* (sem nunca abrir qualquer espaço à intenção consciente), para que se possa ter a honra de triunfar sem esforço sobre o adversário caricatural que assim se produziu (BOURDIEU, 2001b [1997], p. 79, grifos do autor).

Como vimos, o argumento de Bourdieu é que a estrutura social deve parte de 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 subjetivas, está na raiz de um tipo de adesão originária à ordem estabelecida.

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. [...] 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 (BOURDIEU, 1996 [1982], p. 117-118).

As classes dominadas “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 (BOURDIEU, 1996 [1982], p. 121). Assim, a destruição do poder de imposição simbólico radicado no desconhecimento supõe o conhecimento do arbitrário, quer dizer, “a revelação da verdade objetiva e o aniquilamento da crença”: é na medida em que “o discurso heterodoxo destrói as falsas evidências da ortodoxia e lhe neutraliza o poder de desmobilização, que ele encerra um poder simbólico de mobilização e de subversão”, isto é, “um poder de tornar atual o poder

mitos humanistas do agente livre de determinações objetivas, a análise sociológica “torna possível uma verdadeira reapropriação de si pela objetivação da objetividade”, ou seja, ao fazer a crítica da ilusão da autonomia do sujeito livre, “a sociologia não tem somente por efeito denunciar todas as imposturas do egotismo narcísico; ela oferece um meio [...] de contribuir [...] à construção, que de outro modo poderia ser abandonada às forças do mundo, de algo como um sujeito”.

potencial das classes dominadas” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 15). Como observa Marx (2010 [1843], p. 151), “o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas”.

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) [...] 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. [...] Os dominados têm tanto menos capacidade de operar a revolução simbólica, que constitui a condição de reapropriação da identidade social da qual são expropriados pela aceitação das taxinomias dominantes, quanto mais reduzidas a força de subversão e a competência crítica por eles acumuladas durante as lutas anteriores” (BOURDIEU, 1996 [1982], p. 120-121).

De acordo com Althusser (2005a, p. 64, trad. nossa), as concepções “espontâneas” das classes dominadas, que regem suas ações políticas, são “consideravelmente influenciadas pelas concepções burguesas, pelas categorias jurídicas, políticas e morais da burguesia”. Para o autor, daí surge o utopismo, o anarquismo e o reformismo, que se perpetuam e renascem continuamente “sob a influência da pressão das instituições e da ideologia burguesas” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 64, trad. nossa).

A luta ideológica “espontânea” da classe trabalhadora se trava com base em uma ideologia sujeita à influência insuperável da ideologia da classe burguesa. É no terreno da luta ideológica que se faz sentir com maior intensidade a necessidade de uma intervenção exterior — *a da ciência*. Essa intervenção se mostra crucial porque [...] a luta ideológica acompanha todas as outras formas de luta e é absolutamente decisiva para todas as formas de luta da classe trabalhadora, e porque a inadequação das concepções ideológicas do movimento operário, quando deixado à própria sorte, produz concepções anarquistas, anarcossindicalistas e reformistas de sua luta econômica e política (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 66, grifo do autor trad. nossa).

De acordo com Bourdieu (1996 [1982], p. 122-123), a ciência está destinada a exercer um “efeito de teoria”: ao manifestar por meio de “um discurso coerente e empiricamente validado” o que era até então ignorado, isto é, 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”. É por isso que “a luta pelas classificações sociais é uma dimensão

capital da luta de classes, e é por esta via que a produção simbólica intervém na luta política” (BOURDIEU, 2019 [1980], p. 62).

Os sistemas de classificação (taxionomias), que são uma das questões essenciais da luta ideológica entre as classes, constituem, através das tomadas de posição a respeito da existência ou da não existência das classes sociais, um dos grandes princípios de divisão do campo sociológico. [...] Segue-se daí que a sociologia da ciência (e, em particular, da relação que a ciência social mantém com a classe dominante) não é uma especialidade entre outras, mas faz parte das condições de uma sociologia científica (BOURDIEU, 1983b [1976], p. 148).

Nesse sentido, é necessário que haja uma transformação da ideologia da classe trabalhadora: a transformação que permita que ela escape à influência da ideologia burguesa, para submetê-la a uma nova influência, a do materialismo histórico, que por sua vez pode assegurar “uma nova ideologia, de caráter científico e revolucionário”; e é por isso que a luta ideológica é uma luta *dentro* da ideologia: para ser realizada em uma base teórica justa, “pressupõe como condição absoluta o conhecimento da teoria científica de Marx; pressupõe *a formação teórica*”, uma vez que “é a *formação teórica* que dirige a luta ideológica, que é sua base teórica e prática” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 67, grifos do autor, trad. nossa).

A *luta ideológica* pode ser definida como a luta travada *no domínio objetivo da ideologia* contra a dominação da ideologia burguesa *por meio da transformação da ideologia existente* (a ideologia da classe trabalhadora, a ideologia das classes que podem se tornar suas aliadas), de modo que sirva aos interesses objetivos do movimento operário em sua luta pela revolução e, posteriormente, na luta pela construção do socialismo. [...] Por isso, do ponto de vista teórico, é necessário insistir tanto na *distinção de princípio* existente entre a formação teórica e a luta ideológica quanto na *preeminência da formação teórica* em relação à luta ideológica (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 67-68, grifos do autor, trad. nossa).

Dessa forma, “é elevando o grau de necessidade percebida, e fornecendo um melhor conhecimento das leis do mundo social, que a ciência social oferece mais liberdade”, pois “uma lei ignorada é uma natureza, um destino”, enquanto “uma lei conhecida aparece como a possibilidade de uma liberdade” (BOURDIEU, 2019 [1980], p. 46-47). Nesse sentido, “o conhecimento científico da necessidade encerra a possibilidade de uma ação que tem em vista neutralizá-la, enquanto o desconhecimento da necessidade implica a forma mais absoluta de reconhecimento” (BOURDIEU, 1989 [1977], p. 105). Por exemplo, Althusser (1978 [1976], p. 163) explica que “a relação de produção é, como Marx diz, uma relação de distribuição:

distribui os homens em classes ao mesmo tempo em que atribui os meios de produção a uma classe", de maneira que "as classes nascem do antagonismo desta distribuição que é ao mesmo tempo uma atribuição". Assim, é importante observar por que Marx considera então os agentes sociais unicamente como "suportes" de uma relação, ou "portadores" de uma função no processo de produção:

Isso não acontece absolutamente porque ele reduz os homens em sua vida concreta a simples portadores de funções: ele os considera como tais em função da relação de produção capitalista reduzi-los a esta simples função na infraestrutura, na produção, ou seja, na exploração. [...] Não é o teórico Marx que os trata assim, é a relação de produção capitalista! Tratar os indivíduos como portadores de funções permutáveis é [...] marcá-los de uma maneira irremediável na sua carne e na sua vida; é reduzi-los a ser apenas apêndices da máquina [...]. Cada "abstração" de Marx corresponde à "abstração" que impõe aos homens estas relações, e esta "abstração" terrivelmente concreta é que faz dos homens operários explorados ou capitalistas exploradores (ALTHUSSER, 1978 [1976], p. 163-166).

Segundo Bourdieu (2019 [1980], p. 47), "a lei social é uma lei histórica, que se perpetua enquanto se lhe permita jogar, isto é, enquanto aqueles que ela serve (por vezes sem que o saibam) forem capazes de perpetuar as condições de sua eficácia". Mas, "assim que a lei é enunciada, ela pode tornar-se uma questão de lutas": lutar para conservar, conservando-se as condições de funcionamento da lei; lutar para transformar, alterando-se essas condições. Assim, "a revelação das leis tendenciais é a condição para o sucesso das ações visando a desmenti-las" (BOURDIEU, 2019 [1980], p. 47).

Os dominantes estão parcialmente ligados à lei, e, portanto, a uma interpretação fiscalista da lei, que a faz retornar ao estado de mecanismo inconsciente. Ao contrário, os dominados estão ligados às descobertas da lei enquanto tal, isto é, enquanto lei histórica, que pode ser abolida se vierem a ser abolidas as condições de seu funcionamento. O conhecimento da lei lhes dá uma chance, uma possibilidade de contrariar os efeitos da lei, possibilidade que não existe enquanto a lei for desconhecida, e enquanto ela se exercer à revelia daqueles que a sofrem. [...] A ação política verdadeira consiste em se servir do conhecimento do provável para reforçar as chances do possível (BOURDIEU, 2019 [1980], p. 47-48).

Para Althusser (2005a [1966], p. 72, trad. nossa), arriscamos cair em puro e simples idealismo se separamos a teoria da prática, se não damos à teoria uma existência prática, não apenas em sua aplicação, mas "também nas formas de educação e organização que asseguram a transição da teoria para a prática e sua realização nela"; caímos no mesmo idealismo se não permitimos que a teoria, em

sua própria existência, seja “nutrida por todas as experiências, todos os resultados e todas as descobertas reais da prática”; mas caímos em outra forma de idealismo tão séria quanto as anteriores, o pragmatismo, se não reconhecemos “a especificidade insubstituível da *prática teórica*”, se confundimos teoria com sua aplicação, se tratamos a teoria, a pesquisa teórica e a formação teórica como “meros auxiliares da prática, como ‘servos da política’”, se consagramos a teoria ao “mero comentário da prática política imediata”. Em síntese, a distinção entre formulação teórica e luta ideológica é essencial para evitar cair em confusões, em última análise, “devido ao fato de a ideologia ser confundida com a ciência, ou seja, a ciência ser reduzida aos limites da ideologia” (ALTHUSSER, 2005a [1966], p. 72, trad. nossa).

Para Bourdieu (1996 [1982], p. 125), “a ciência dos mecanismos sociais tendentes a assegurar a reprodução da ordem estabelecida pode ser posta a serviço de um *laissez-faire* oportunista” e, nesse caso, qualificar essa ciência como positivista ou *reprodutivista* seria plausível. No entanto, “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” e, dessa forma, “rompendo tanto com o voluntarismo da ignorância ou do desespero quanto com o *laissez-faire*”, essa 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” (BOURDIEU, 1996 [1982], p. 126). Tal ciência seria mais bem qualificada como *sociologia crítica* ou *materialismo histórico*, haja vista a sua ruptura com a ideologia burguesa dominante.

O que está em togo na luta interna pela autoridade científica no campo das ciências sociais, isto é, o poder de produzir, impor e inculcar a representação legítima do mundo social, é o que está em jogo entre as classes no campo da política. [...] A ideia de uma ciência neutra é uma ficção, e uma ficção interessada, que permite fazer passar por científico uma forma neutralizada e eufêmica, particularmente eficaz simbolicamente porque particularmente *irreconhecível*, da representação dominante do mundo social (BOURDIEU, 1983b [1976], p. 148, grifos do autor).

É por isso que, desvendando os mecanismos sociais que asseguram a reprodução da ordem estabelecida, cuja eficácia propriamente simbólica repousa no *desconhecimento* de sua lógica e de seus efeitos, fundamento de um *reconhecimento* “sutilmente extorquido”, “a ciência social toma necessariamente

partido na luta política” (BOURDIEU, 1983b [1976], p. 126). Afinal, como nos ensina a psicanálise, ignorar um problema e sua real extensão é a melhor forma de permanecer prisioneiro de sua estrutura, de forma que é mais prudente lembrar o conselho de um velho revolucionário — não há prática revolucionária sem teoria revolucionária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos elementos analisados nessa dissertação, gostaríamos de propor um conjunto de teses sobre a relação entre os conceitos de ideologia em Louis Althusser e de poder simbólico em Pierre Bourdieu. Essas teses poderão ser desenvolvidas e/ou retificadas em estudos posteriores.

TESE GERAL — Não só há uma compatibilidade e uma complementariedade entre os conceitos de ideologia em Althusser e de poder simbólico em Bourdieu, mas também, uma vez articulados, o fenômeno real da reprodução das relações sociais de produção capitalistas e da estrutura das relações de força entre as classes se enriquece em determinações teóricas.

TESE nº 1 — Althusser e Bourdieu concebem as formações sociais do modo de produção capitalista como uma totalidade complexa, que é dividida em instâncias e campos autônomos relativamente às relações sociais de produção e às relações de força entre as classes. A instância ideológica não é um mero epifenômeno da estrutura econômica, não é uma realidade secundária e definida de forma negativa; mas, sim, uma realidade positiva, com eficácia própria, que também exerce um efeito determinante na estrutura global, de modo que as relações que constituem cada instância de uma estrutura social nunca são simples, mas *sobredeterminadas* pelas relações complexas com outras instâncias.

Os campos de produção simbólica devem as suas determinações mais específicas às condições sociais da sua produção e da sua circulação, não podendo ser simplesmente reduzidos ao campo econômico e às relações de força entre as classes, motivo pelo qual devemos considerar que os produtos simbólicos são sempre duplamente determinados: eles se relacionam não apenas com os interesses das classes dominantes, mas também com os interesses específicos dos agentes em luta no interior de determinado campo, de maneira que as lutas por aquilo que está especificamente em jogo no campo autônomo da produção simbólica produzem formas eufemizadas das lutas econômicas e políticas entre as classes.

Pelo fato de partirem de uma ruptura com a causalidade linear e monocausal, defendendo a lógica relacional e múltipla de uma *causalidade estrutural*, Bourdieu e Althusser consideram a autonomia relativa do campo de produção simbólica e da instância ideológica ao mesmo tempo em que compreendem a dependência destes em relação à macroestrutura global do espaço social, ou seja, ao campo da luta de

classes e sua estrutura dinâmica de posições e de distribuição de capitais. Dessa forma, ambos os autores têm uma crítica ao reducionismo econômico e à totalidade expressiva hegeliana — formas de causalidade simples nas quais as relações entre as estruturas são apenas expressões de uma mesma essência interior, seja ela o espírito absoluto ou as forças produtivas materiais —, o que impulsiona o desenvolvimento de uma sofisticada teoria da autonomia relativa e da eficácia própria das instâncias e dos campos de uma estrutura social.

TESE nº 2 — Tanto em Althusser como em Bourdieu, podemos observar um diálogo crítico com o pensamento social francês lastreado na sociologia das formas de classificação (Durkheim e Mauss) e no estruturalismo linguístico (Saussure) e antropológico (Lévi-Strauss), sobretudo no que se refere ao efeito de coerência e à função de integração social promovida pelas estruturas ideológicas e simbólicas. Na medida em que a necessária opacidade da estrutura social requer um nível de representação mítica, o aspecto antropológico de uma teoria geral da ideologia e do poder simbólico deriva da sua função socialmente coesiva: para compreendermos essa forma de presença mais geral, há de considerar que as estruturas ideológico-simbólicas são uma forma de representação da realidade que orienta os indivíduos em suas atividades cotidianas e assegura a ligação entre eles no interior da sociedade, constituindo um cimento de natureza particular que promove o ajuste e a coesão dos homens na divisão de suas tarefas, em seus papéis, suas funções e suas relações sociais.

Como instrumentos de conhecimento e de comunicação, essas estruturas só podem exercer um poder estruturante porque são estruturadas, razão pela qual elas são tanto construtivas como coerentes. E essa coerência lógica é um dos princípios mais importantes para sua eficácia em construir o sentido do mundo social: na medida em que não são constituídas ao acaso, não são simplesmente falsas, infundadas, sem sentido ou apenas uma mentira absurda, mas sim uma ilusão bem fundada, ou seja, sistemática e em consonância com as estruturas objetivas do mundo social, as estruturas ideológico-simbólicas promovem a integração social.

No entanto, como essa integração social é uma integração fictícia, pois a cultura que une é também a cultura que separa, e a imposição do arbitrário cultural das classes dominantes dissimula a divisão entre as classes, os autores têm críticas consideráveis àquela tradição do pensamento social, e muitas destas se apoiam decisivamente no materialismo histórico de Karl Marx e sua teoria da função política

da ideologia na legitimação da exploração e da dominação de classes, razão pela qual Althusser e Bourdieu não podem ser qualificados simplesmente como funcionalistas ou estruturalistas.

Ambos os autores criticaram os aspectos conservadores da sociologia durkheimiana e da antropologia estrutural, sobretudo no que diz respeito à concepção de uma estrutura social sem contradições sociais, apontando a relutância dessas teorias em reconhecer o fenômeno da integração social no modo de produção capitalista como relacionado às estruturas de poder de classe, supondo uma sociedade indivisa e dissociando a reprodução cultural de sua função de reprodução das relações de força entre as classes. Ou seja, essas teorias repousam sobre o postulado tácito de que as estruturas ideológico-simbólicas de uma formação social colaboram harmoniosamente para a reprodução de uma cultura concebida como uma propriedade indivisa de toda a sociedade, não fazendo senão transpor no caso das sociedades divididas em classes a teoria da cultura e da transmissão cultural mais propalada entre os etnólogos: pelo fato de construir-se do ponto de vista estritamente internalista que é o da decifragem, privilegiando a estrutura dos mitos, esse pensamento falha ao não reconhecer as funções práticas dessas estruturas, que não se reduzem às funções de comunicação ou de conhecimento, pois estão sempre orientadas também para as funções políticas e econômicas.

Sendo assim, devemos observar a dupla função das estruturas ideológico-simbólicas em uma sociedade de classes: unir/integrar e separar/distinguir. Pelo fato dessas estruturas organizarem o mundo social, aí identificando classes antagonistas, e também porque engendram o sentido e o consenso sobre tal sentido pela lógica da inclusão e da exclusão, elas se dispõem a cumprir simultaneamente funções de inclusão e de exclusão, de associação e de dissociação, de integração e de distinção. Tais funções sociais tendem a se transformar em funções políticas à medida que a função lógica de ordenação do mundo desempenhada pelo mito de modo socialmente indiferenciado subordina-se às funções socialmente diferenciadas de distinção social e de legitimação das diferenças, ou seja, as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes e antagônicas.

É por isso que, para Bourdieu, convém reformular a questão durkheimiana e lévi-straussiana das funções sociais desempenhadas pela religião ou pelo mito em

relação ao corpo social em seu conjunto pela questão marxista das funções políticas exercidas por essas estruturas pela força de sua eficácia propriamente simbólica perante as diferentes classes sociais de uma formação social determinada. Assim, ao levar a sério a hipótese concernente à gênese social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, e o fato da divisão social, é forçoso admitir a hipótese de haver correspondência entre as estruturas sociais, isto é, as estruturas de poder de classe, e as estruturas mentais, a qual se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, mito, arte etc.

É nesse sentido que, para Althusser, tanto numa sociedade sem classes como numa sociedade de classes, a ideologia tem por função assegurar a união dos homens entre si no conjunto das formas de sua existência, a relação dos indivíduos com as tarefas que a estrutura social lhes fixa. Mas, em uma sociedade de classes, esta função de união é dominada pela forma que assume a divisão do trabalho na diferenciação dos homens em classes antagônicas. Nesse caso, a ideologia não tem apenas por função a integração social, mas também uma função política de divisão de classes e de dissimulação das contradições sociais. Nas formações sociais fundadas em classes, portanto, há uma dupla função: esta primeira função de coesão social da ideologia subsiste, mas está dominada pela nova função social imposta pela existência da divisão em classes, que estende amplamente a função precedente.

TESE nº 3 — Althusser e Bourdieu desenvolvem uma teoria materialista da ideologia e do poder simbólico, respectivamente, na qual ideias e símbolos se apoiam em aparelhos e instituições, e em que se destaca a dimensão material dos comportamentos e das práticas sociais. Não se trata de situar na ordem das ideias e da consciência o que ocorre na ordem das práticas. Afinal, um sistema simbólico existe sempre em uma instituição social, e em suas práticas: essa existência é material, de modo que as “ideias” existem em atos inseridos em práticas, reguladas por rituais que, por sua vez, são definidos pelo aparelho ideológico do qual essas ideias dependem. Ou seja, é pela prática que se dá a dominação simbólica e ideológica: ela não se reduz a ideias conscientes, incluindo também crenças inconscientes, e essas crenças não decorrem de uma adesão racional; não se trata de consciência, mas de corpo, de rituais práticos de reconhecimento imediato do mundo, através das disposições corporais internalizadas pela socialização e imersão nas estruturas da ordem social.

Na medida em que ambos levam em consideração as contribuições teóricas da psicanálise de Sigmund Freud e de Jacques Lacan sobre o inconsciente em suas obras, os autores rompem com as filosofias modernas da consciência e do sujeito, que têm o *cogito* de Descartes e sua concepção de um sujeito autocentrado e racional como um paradigma; sustentando que colocar a questão da ideologia e do poder simbólico em termos de consciência é um *obstáculo epistemológico* para a compreensão do fenômeno da reprodução das estruturas sociais. Dessa forma, para os autores, tanto as teorias do contrato social – que pressupõem um ato deliberado de vontade entre indivíduos conscientes, responsáveis e imputáveis – como as correntes idealistas e humanistas do marxismo – que, utilizando a noção de falsa consciência, se inserem nas teorias da ação racional e na problemática da consciência e do sujeito – não possuem os meios teóricos para a análise da dominação ideológica e simbólica.

Para Bourdieu, os contratos mais seguros são os tácitos, inconscientes, isto é, os que não se assinam, os que não se percebem como tais, aqueles que são ratificados pelo inconsciente. Assim, é mediante um acordo imediato e tácito (oposto em tudo a um contrato explícito) que se apoia a relação de submissão dóxica que nos liga, por todos os liames do inconsciente, à ordem estabelecida. Ou seja, as estruturas subjetivas não são formas da consciência, mas disposições do corpo, sendo necessário enfatizar que, na noção de falsa consciência, que as correntes idealistas do marxismo invocam para dar conta dos efeitos de dominação simbólica, é consciência que está demais; e, nessa forma de se colocar o problema, falar de ideologia é situar na ordem das ideias o que se situa na ordem das crenças, isto é, nas mais profundas das disposições corporais.

Para Althusser, a ideologia é efetivamente um sistema de representações, mas essas representações se impõem como *estruturas* à imensa maioria dos homens, sem passar por sua consciência. Se considerarmos que Freud fundou a sua teoria na rejeição do mito do *homo psychologicus*, revelando que o sujeito real não tem a figura de um ego, centrado sobre o eu, na consciência e que, portanto, o sujeito humano é descentrado, entenderemos o motivo pelo qual, para Althusser, o sujeito é constituído por uma estrutura que só tem centro no *desconhecimento imaginário* do eu, isto é, nas formações ideológicas em que ele se *reconhece*, de forma que o pretense “sujeito” não é o centro autodeterminado e livre de suas ações.

Para Lacan, o sujeito é um efeito da *identificação* com o *grande Outro*, através

da sujeição/submissão a uma estrutura simbólica, e é por isso que a identificação é a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem. Assim, Althusser pode vincular a estrutura da *identificação* como coexistente com a da *interpelação*, e sustentar que toda ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos, de tal modo que ela recruta sujeitos entre os indivíduos, ou transforma os indivíduos em sujeitos. Nesse mecanismo, os indivíduos, em busca de reconhecimento social, exercem os papéis e tarefas que lhes são atribuídos por essa imagem social do semelhante, do *outro*, com a qual se identificam. A interpelação é um chamado para que o sujeito se torne aquilo que *deve ser*: ele encontra o seu lugar na sociedade, o seu papel, sua identidade, sua unidade e coerência imaginária (ideológica), bem como o próprio sentido de sua existência, de modo que sua estrutura subjetiva se ajusta à estrutura social.

Conforme Bourdieu, os ritos de instituição, tais como os familiares, os escolares, os religiosos etc., forjam a imagem social daqueles que instituem, designando a posição de classe que o sujeito deverá assumir, impondo-lhe um nome, um título, que o define, o institui, o constitui, o intima a tornar-se o que é, ou seja, o que ele *deve ser*. Assim, o processo pelo qual o *habitus* de classe é incorporado e aos poucos se transforma em disposições específicas é prolongado, contínuo, insensível, começa desde a infância, mobilizando o desejo — socialmente elaborado — do pai ou da mãe. Para Bourdieu, o poder simbólico deve a sua força ao fato de as relações de força que nele se exprimem só se manifestarem nele em forma *irreconhecível* de relações de sentido. É nessa perspectiva que podemos entender o *efeito de reconhecimento-desconhecimento* produzido pelo poder simbólico quando ele é reconhecido e, portanto, desconhecido: o poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, desconhecido como arbitrário.

Althusser também destaca o efeito de *reconhecimento-desconhecimento* que se opera na ideologia: ao mesmo tempo em que praticamos seus rituais, desconhecemos o mecanismo das estruturas sociais nas quais estamos inseridos, bem como as relações de força que a fundamentam. Para o autor, os indivíduos são *sempre já* sujeitos, pois, mesmo antes de nascer, a criança já é esperada nos rituais da configuração ideológica familiar, e é nessa estrutura que o futuro-sujeito deverá encontrar o seu lugar, ou seja, tornar-se aquilo que já é. Para Bourdieu, a criança incorpora o social sob a forma de afetos, mas socialmente coloridos, qualificados, as

injunções, prescrições ou condenações paternas. Assim, a imersão no campo familiar leva a criança assumir em relação a si mesma o ponto de vista dos outros, isto é, adotar seu ponto de vista para descobrir e avaliar de antemão de que maneira ela será vista e definida pelos outros, de modo que os efeitos sociais desse microcosmo social originário, entendido como o conjunto de veredictos endereçados à criança, enunciados performativos do ser da criança que fazem ser aquilo que enunciam, não seriam tão poderosos se não estivessem sobrecarregados de desejo e, graças ao recalque, enfurnados no que há de mais profundo no corpo.

Com efeito, Lacan sustenta que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, porque seu primeiro objeto é *ser reconhecido pelo outro*. Ou seja, o trabalho de socialização das pulsões apoia-se numa transação permanente na qual a criança admite renúncias e sacrifícios em troca de *reconhecimento*, e é por isso que, para Bourdieu, o trabalho pedagógico em sua forma elementar (a forma familiar) se apoia num dos motores que estarão na raiz de todos os investimentos ulteriores: a *busca do reconhecimento*. De acordo com Bourdieu, a relação de comunicação pedagógica é frequentemente vivida ou concebida sobre o modelo da *relação primordial* de comunicação pedagógica, isto é, a relação entre pais e filhos, destacando que há uma tendência a reinstaurar com toda pessoa investida de uma autoridade pedagógica a relação com a autoridade paterna.

Para Freud, os detalhes da relação entre o ego e o superego se tornam inteligíveis quando são remontados à atitude da criança para com os pais, e não apenas a personalidade dos próprios pais contribui para a influência parental, mas também a família, as tradições culturais e nacionais por eles transmitidas, bem como as exigências do contexto social imediato que representam, de maneira que o superego, ao longo do desenvolvimento de um indivíduo, recebe contribuições de sucessores e substitutos posteriores aos pais, tais como professores e modelos, na vida pública, de ideais sociais admirados. Desse modo, sob a influência dos pais, educadores e autoridades análogas, o superego se forma pela internalização das normas sociais, pelo processo de socialização no interior dos vários aparelhos ideológicos de Estado, onde os modelos ideais (ou ideológicos) de comportamento, que em geral convêm às relações sociais dominantes, são subjetivados pela *psique*.

Para Bourdieu, o mundo social está semeado de chamados à ordem que só funcionam como tais para aqueles que estão predispostos a percebê-los, e que *reanimam* disposições corporais profundamente enraizadas, que não passam pelas

vias da consciência e do cálculo. Assim como a *interpelação* em Althusser, o *chamado à ordem* em Bourdieu é uma injunção para que o sujeito se torne aquilo que *deve ser*: encontrando o seu lugar na sociedade, o seu papel, a sua identidade, conforme a trajetória no interior das instituições sociais e estatais de violência simbólica, o sujeito adere à estrutura social, de modo que sua estrutura subjetiva se ajusta à estrutura objetiva de uma sociedade dividida em classes.

TESE nº 4 — No que se refere às instituições sociais que cimentam a ordem ideológico-simbólica, é notável que Althusser e Bourdieu tenham identificado a centralidade do sistema escolar para a reprodução das relações de produção e da estrutura das relações de força entre as classes sociais. Na medida em que inculca as estruturas subjetivas pelas quais os sujeitos não só percebem a realidade social, mas também encontram o seu lugar adequado na divisão social do trabalho, assumindo a identidade que lhes cabe, o sistema escolar produz a legitimação da sociedade burguesa, cumprindo sua função de teodiceia/sociodiceia, ou seja, o convencimento de que a ordem social é o que ela deve ser e que cada sujeito está no lugar que lhe cabe por natureza; dissimulando a relação entre a origem social e os resultados escolares e, assim, persuadindo não só os excluídos sobre a legitimidade de sua exclusão, mas também os dominantes sobre a legitimidade de sua dominação.

Para Althusser, a imagem assumida pelos indivíduos na socialização escolar é central para a formação ideológica dos sujeitos, para a internalização das normas sociais elementares de uma sociedade dividida em classes, uma vez que a criança passa o maior tempo no interior desse aparelho ideológico de Estado e em seus rituais, num período em que ela está à procura de modelos ideais de comportamento. Todos os agentes da produção devem ser impregnados pela ideologia dominante para que possam desempenhar suas tarefas – seja de explorados, seja de exploradores, seja de auxiliares da exploração, seja de sumos sacerdotes da ideologia dominante. Assim, Althusser explica que a aparência evidente da divisão puramente técnica do trabalho não passa da máscara de uma divisão completamente diferente, *a divisão social*, efeito da divisão de classes. Evidentemente, esses mecanismos de divisão social devem ser encobertos e dissimulados por uma ideologia da Escola que reina à escala universal, que representa a Escola como neutra, desprovida de ideologia.

Segundo Bourdieu, toda ação pedagógica é objetivamente uma violência

simbólica enquanto imposição, por um poder arbitrário, de um arbitrário cultural, de modo que a condição da instauração de uma relação de comunicação pedagógica são as relações de força entre as classes constitutivas de uma formação social, que dão a base para a imposição e a inculcação de um arbitrário cultural. Para o autor, é pela capacidade de autonomizar seu funcionamento, ao modo de um campo social, e obter o reconhecimento de sua legitimidade, garantindo a representação de sua neutralidade, que o sistema escolar consegue dissimular a contribuição que ele traz à reprodução da distribuição do capital cultural entre as classes e, desse modo, ele pode trazer uma contribuição específica à reprodução da estrutura das relações de classe, já que lhe é suficiente obedecer às suas regras próprias para obedecer ao mesmo tempo aos imperativos externos que definem sua função de legitimação da ordem estabelecida, isto é, para preencher simultaneamente sua função social de reprodução das relações de classe.

Pressupondo que o capital cultural é uma qualidade inata, não mantendo nenhuma relação com as classes sociais, e que todos têm as mesmas possibilidades e as mesmas oportunidades, o sistema escolar confirma e reforça um *habitus* de classe que, constituído fora da Escola, está no princípio de todas as aquisições escolares. Ou seja, na medida em que consegue dar a ilusão de que sua ação de inculcação é inteiramente responsável pela produção do *habitus* cultivado ou que essa ação só deve sua eficácia diferencial às aptidões inatas dos que a ela são submetidos, sendo assim supostamente independente de todas as determinações de classe; o sistema de ensino contribui para perpetuar a estrutura das relações de classe e, ao mesmo tempo, para legitimá-la ao dissimular que as hierarquias escolares que ele produz reproduzem hierarquias sociais.

Nesse sentido, Bourdieu esclarece que o sistema escolar realiza uma operação de triagem: ele mantém a ordem preexistente, isto é, a separação entre os alunos dotados de quantidades desiguais de capital cultural. Através de uma série de operações de seleção, ele separa os detentores de capital cultural herdado daqueles que não o possuem.

No entanto, não devemos aceitar o voluntarismo espontaneísta de críticas comuns que rotulam Althusser e Bourdieu de forma simplista como meros reprodutivistas, como se para os autores não houvesse nenhuma possibilidade de transformação das relações de força entre as classes sociais no modo de produção capitalista, ou seja, como se essa configuração social historicamente determinada

fosse uma realidade imutável.

Althusser adverte que o processo de realização da reprodução das relações sociais de produção permanecerá abstrato enquanto não for adotado o ponto de vista da luta de classes. É por isso que não se pode adotar uma interpretação não dialética do processo de reprodução social, cuja lógica simplesmente excluiu qualquer possibilidade de luta de classes.

De acordo com Althusser, as concepções espontâneas das classes dominadas, que regem suas ações políticas, são consideravelmente influenciadas pelas concepções burguesas, pelas categorias jurídicas, políticas e morais da burguesia. Para o autor, daí surge o utopismo, o anarquismo e o reformismo, que se perpetuam e renascem continuamente sob a influência da pressão das instituições e da ideologia burguesas, e é por isso que no terreno da luta ideológica se faz sentir com maior intensidade a necessidade de uma intervenção exterior — *a da ciência*.

Para Bourdieu, as classes dominadas 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. Dessa forma, a destruição do poder de imposição simbólico radicado no desconhecimento supõe o conhecimento do arbitrário, quer dizer, a revelação da verdade objetiva e o aniquilamento da crença: é na medida em que a ciência destrói as falsas evidências da ordem social e lhe neutraliza o poder de desmobilização, que ela encerra um poder simbólico de mobilização e de subversão, isto é, um poder de tornar atual o poder potencial das classes dominadas.

Essa é a razão pela qual, para Bourdieu, os dominados têm tanto menos capacidade de operar a revolução simbólica, que constitui a condição de reapropriação da identidade social da qual são expropriados pela aceitação das taxinomias dominantes, quanto mais reduzidas a força de subversão e a competência crítica por eles acumuladas durante as lutas anteriores. Para o autor, os sistemas de classificação, que são uma das questões essenciais da luta ideológica entre as classes, constituem, através das tomadas de posição a respeito da existência ou da não existência das classes sociais, um dos grandes princípios de divisão do campo sociológico; e o que está em jogo na luta interna pela autoridade científica no campo das ciências sociais — isto é, o poder de produzir, impor e inculcar a representação legítima do mundo social — é também o que está em jogo

entre as classes no campo da política. Conforme Bourdieu, a ideia de uma ciência neutra é uma ficção, e uma ficção interessada, que permite fazer passar por científico uma forma neutralizada e eufêmica, particularmente eficaz simbolicamente porque particularmente *irreconhecível*, da representação dominante do mundo social.

Nesse sentido, Althusser defende a necessidade de uma transformação da ideologia das classes dominadas, que permita que ela escape à influência da ideologia burguesa, para submetê-la a uma nova influência, a do materialismo histórico, que por sua vez pode assegurar uma nova ideologia, de caráter científico e revolucionário. Para o autor, a luta ideológica das classes dominadas pressupõe como condição absoluta o conhecimento da teoria científica de Marx, uma vez que é a formação teórica que dirige a luta ideológica. É por isso que, desvendando os mecanismos sociais que asseguram a reprodução da ordem estabelecida, cuja eficácia propriamente simbólica repousa no desconhecimento de sua lógica e de seus efeitos, a sociologia crítica toma necessariamente partido na luta política.

A diferença entre Althusser e Bourdieu, por um lado, e o voluntarismo irresponsável das teorias que os retratam como meros reprodutivistas, por outro, reside na clareza dos primeiros quanto ao papel de uma análise científica da realidade para qualquer prática política que vise transformá-la. Pois é a formação teórica das classes dominadas e sua luta ideológico-simbólica que podem desenvolver sua competência crítica para desnaturalizar a realidade social e revelar a verdade objetiva da violência simbólica inerente ao arbitrário cultural das classes dominantes, transformando, assim, sua ideologia espontânea (prisoneira da ideologia burguesa) e potencializando práticas que visem à transformação da estrutura social.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento** [1944]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALEXANDER, Jeffrey. **Fin de Siecle Social Theory**. Londres: Verso, 1995.
- ALTHUSSER, Louis. **A querela do humanismo** [1967]. Crítica Marxista, n. 9, 1999a.
- ALTHUSSER, Louis. **Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1996.
- ALTHUSSER, Louis. **Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas** [1967]. Lisboa: Editorial Presença, 1976.
- ALTHUSSER, Louis. **Idéologie et appareils idéologiques d'État**. La Pensée, n. 151, 1970.
- ALTHUSSER, Louis. **Las vacas negras** [1976]. Madrid: Akal, 2019.
- ALTHUSSER, Louis. **Philosophy and Social Science: Introducing Bourdieu and Passeron** [1963]. Theory, Culture & Society, v. 36, 2019.
- ALTHUSSER, Louis. **Por Marx** [1965]. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições I** [1976]. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições II** [1976]. Rio de Janeiro: Graal, 1980a.
- ALTHUSSER, Louis. Práctica teórica y lucha ideológica [1966]. *In: La filosofía como arma de la revolución*. 25ed. Madrid: Siglo XXI, 2005a.
- ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução** [1970]. Petrópolis: Vozes, 1999b.
- ALTHUSSER, Louis. **Sobre Lévi-Strauss** [1966]. Campos - Revista de Antropologia, v. 6, p. 197-205, 2005b.
- ALTHUSSER, Louis. **Marx dentro de sus límites** [1978]. Madrid: Akal, 2003.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. *et al.* **Ler o Capital I** [1965]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1979.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. *et al.* **Ler o Capital II** [1965]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1980b.
- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico** [1938]. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BACKER, David. **Althusser and Education**. Londres: Bloomsbury Academic, 2022.

BALIBAR, Étienne. **The Critique of the School in Post-'68 French Thought: Interview with Étienne Balibar**, 2022. Disponível em: <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5305-the-critique-of-the-school-in-post-68-french-thought-1-interview-with-etienne-balibar>

BALIBAR, Étienne. El concepto de “corte epistemológico” desde Gaston Bachelard hasta Louis Althusser [1977]. In: BALIBAR, Étienne. **Escritos por Althusser**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

BARANGER, Denis. Epistemologia. In: CATANI, Afrânio; NOGUEIRA, Maria Alice. *et al.* (Orgs.) **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BATOU, Jean; KEUCHEYAN, Razmig. **Pierre Bourdieu et le marxisme de son temps: une recontre manquée?** Swiss Political Science Review, 20 (1), p. 19-24, 2014.

BAUDELOT, Christian. **The Critique of the School in Post-'68 French Thought: Interview with Christian Baudelot**, 2022. Disponível em: <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5458-the-critique-of-the-school-in-post-68-french-thought-interview-with-christian-baudelot>

BAUDELOT, Christian; ESTABLET, Roger. **A escola capitalista na França** [1971]. Campinas: Editora da Unicamp, 2025.

BAUDELOT, Christian; ESTABLET, Roger. **Entrevista concedida a Ana Maria Almeida**. Tempo Social, v. 20, n. 1, p. 179-195, 2008.

BAUDELOT, Christian; ESTABLET, Roger. **Escola, a luta de classes recuperada** [2004]. Revista Pós Ciências Sociais, v. 11, n. 22, p. 198-214, 2014.

BIDET, Jacques. **L'universel comme fin et comme commencement**. Actuel Marx, n. 20, p. 135-147, 1996.

BIDET, Jacques. Nota do Editor. In: ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Petrópolis: Vozes, 1999b.

BOITO JR., Armando. **Estado, política e classes sociais**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento** [1979]. 2ed. Porto Alegre: Zouk, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina** [1998]. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005a.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer** [1982]. 2ed. São Paulo: Edusp, 1996.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução** [1970]. 3ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **À contre-pente**, Vacarme, 2000. Disponível em: <https://vacarme.org/article224.html>

BOURDIEU, Pierre. Campo intelectual e projeto criador [1966]. *In*: POUILLON, Jean (Org.). **Problemas do estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas** [1987]. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. Condição de classe e posição de classe [1966]. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática [1972]. *In*: ORTIZ. Renato. (Org.) **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983a.

BOURDIEU, Pierre. **Homo academicus** [1984]. 2ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **Lições da aula** [1982]. São Paulo: Ática, 2001a.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas** [1997]. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001b.

BOURDIEU, Pierre. **Microcosmos: teoria dos campos**. São Paulo: Edusp, 2025a.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude. *et al.* **Ofício de sociólogo** [1968]. Petrópolis: Vozes, 2015.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Os herdeiros** [1964]. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico [1976]. *In*: ORTIZ. Renato. (Org.) **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983b.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático** [1980]. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia** [1980]. Petrópolis: Vozes, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas** [1994]. 9ed. Campinas: Papirus, 2008.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Reproduction in Education, Society and Culture** [1970]. Londres: Sage Publications, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado** [1989-1991]. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico [1977]. *In*: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral, v. 1: lutas de classificação** [1981-1982]. Petrópolis: Vozes, 2020.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral, v. 2: *habitus* e campo** [1982-1983]. Petrópolis: Vozes, 2021.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral, v. 3: as formas do capital** [1983-1984]. Petrópolis: Vozes, 2023a.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral, v. 4: princípios de visão** [1984-1985]. Petrópolis: Vozes, 2023b.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral, v. 5: Política e Sociologia** [1985-1986]. Petrópolis: Vozes, 2025b.

BOURDIEU, Pierre. **Sur le pouvoir symbolique**. Annales, 32º ano, v. 3, p. 405-411, 1977.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. **Una invitación a la sociología reflexiva** [1992]. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005b.

BURAWOY, Michael. **O marxismo encontra Bourdieu**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

DESCARTES, René. **Discurso do método** [1637]. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DOROSZEWSKI, Witold. **Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: Durkheim et F. de Saussure**, Journal de psychologie normale et pathologique, n.1-4, p. 82-91, 1933.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação [1903]. In: RODRIGUES, José Albertino (Org.). **Émile Durkheim: sociologia**. 2ed. São Paulo: Ática, 1976.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa** [1912]. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas [1898]. In: **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Forense, 1970.

DUKUEN, Juan. **Retomando un debate: la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu y la noción de ideología en Althusser, frente al problema de la reproducción**. Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, v.5, n. 1, p. 19-31, 2011.

ESTABLET, Roger. **The Critique of the School in Post-'68 French Thought: Interview with Roger Establet**, 2022. Disponível em: <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5462-the-critique-of-the-school-in-post-68-french-thought-interview-with-roger-establet?srsId=AfmBOoo94rhT2ScT8Y65J1O2QvVyNqoWuDQKj->

[OAi3SICrXwZhbHpssl](#)

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo** [1841]. Petrópolis: Vozes, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber** [1969]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault [1970]. In: ROUANET, Sergio Paulo; MERQUIOR, José Guilherme. *et al* (Org.) **O homem e o discurso**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Saber y verdade**. La Piqueta: Madrid, 1991.

FREUD, Sigmund. **A negação** [1925]. São Paulo: Cosaf Naif, 2014.

FREUD, Sigmund. Esboço de Psicanálise [1940]. In: FREUD, Sigmund. **Freud. Os Pensadores**. São Paulo: Abril cultural, 1978.

FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos, Obras Completas, v. XXII** [1933]. Rio de Janeiro: Imago, 1976a.

FREUD, Sigmund. **Obras completas v. 4: A interpretação dos sonhos** [1899]. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. **Obras completas v. 16: O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos** [1923-1925]. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão** [1927]. In: Obras completas v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1976b.

GILLOT, Pascale. **Althusser e a psicanálise** [2009]. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere** [1929-1937]. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere** [1929-1937]. v. 2. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere** [1929-1937]. v. 3. 3ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HEGEL, Georg. **Fenomenologia do Espírito** [1807]. Petrópolis: Vozes, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura** [1781]. Petrópolis: Vozes, 2012.

KENNEDY, Emmet. 'Ideology' from Destutt De Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, v. 40, n. 3, p. 353-68, 1979.

LACAN, Jacques. **Bulletin de la société française de philosophie**, t. XLVIII, 1956.

LACAN, Jacques. **Escritos** [1966]. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud** [1953-1954]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

LEBARON, Frédéric. Bourdieu, Marx, and the Economy. *In*: PAOLUCCI, Gabriella (Org.) **Bourdieu and Marx: practices of critique**. Suíça: Palgrave Macmillan, 2022.

LECOURT, Dominique. A Arqueologia e o Saber [1970]. *In*: ROUANET, Sergio Paulo; MERQUIOR, José Guilherme. *et al* (Org.) **O homem e o discurso**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural** [1958]. São Paulo: Cosaf Naif, 2008a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss [1949]. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia** [1950]. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas 1: o cru e o cozido** [1964]. São Paulo: Cosaf Naif, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem** [1962]. Campinas: Papyrus, 2008b.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe** [1923]. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHEREY, Pierre. **Figures of interpellation in Althusser and Fanon**, *Radical Philosophy*, n. 173, p. 9-20, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã** [1845]. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política** [1859]. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel** [1843]. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Grundrisse** [1857]. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos** [1844]. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **O Capital, Livro I** [1867]. 2ed. São Paulo: Boitempo, 2017a.

MARX, Karl. **O Capital, Livro III** [1894]. São Paulo: Boitempo, 2017b.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte** [1852]. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MAUGER, Gérard. Sur la violence symbolique. *In*: MÜLLER, Hans-Peter; SINTOMER, Yves. (Org.) **Pierre Bourdieu, théorie et pratique**. Paris: La Découverte, 2006.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia** [1950]. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MIRALDI, Juliana. **Ler Bourdieu a partir de Althusser: o caso da determinação em última instância**. *In*: Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación, 2015a.

MIRALDI, Juliana. **Pierre Bourdieu e a teoria materialista do simbólico**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – IFCH, UNICAMP, Campinas, 2015b.

MORROW, Raymond. Reproduction Theories. *In*: PHILLIPS, D.C. **Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory**. Londres: Sage Publications, 2014.

ORTIZ, Renato. **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2003.

PALMEIRA, Moacir. **Latifundium et capitalisme au Brésil: lecture critique d'un débat**. Thèse de troisième cycle de Sociologie présentée à la Université de Paris 5, 1971.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos** [1670]. São Paulo: Martin Claret, 2003.

PALLOTTA, Julien. **Bourdieu face au marxisme althusserien: la question de l'État**. Actuel Marx, Paris, v. 58, n. 2, p. 130-143, 2015.

POULANTZAS, Nicos. **As classes sociais no capitalismo de hoje** [1974]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

POULANTZAS, Nicos. **Fascismo e Ditadura** [1970]. Florianópolis: Enunciado Publicações, 2021.

POULANTZAS, Nicos. **Poder político e classes sociais** [1968]. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

QUINIOU, Yvon. **Das classes à ideologia: determinismo, materialismo e emancipação humana na obra de Pierre Bourdieu** [1996]. Crítica Marxista, v.1, n. 11, p. 44-61, 2000.

RANCIÈRE, Jaques. **La lección de Althusser** [1974]. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1975.

RANCIÈRE, Jaques. **L'empire du sociologue**. Paris: La Découverte, 1984.

RANCIÈRE, Jaques. **The Critique of the School in Post-'68 French Thought: Interview with Jacques Rancière**, 2022. Disponível em: <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5465-the-critique-of-the-school-in-post-68-french-thought-interview-with-jacques-ranciere>

RANCIÈRE, Jaques. **The philosopher and his poor** [1983]. Durham: Duke University Press, 2003.

SAES, Décio. **Classe média e escola capitalista**. Crítica Marxista, v. 12, n. 21, p. 97-112, 2005.

SAMPEDRO, Francisco. A teoria da ideologia de Althusser. In: NAVES, Márcio. Org. **Presença de Althusser**. Campinas: UNICAMP/ IFCH, 2010.

SAPIRO, Gisèle (Org.) **Dictionnaire international Bourdieu**. Paris: CNRS Éditions, 2020.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética** [1960]. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral** [1916]. 27ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SAVIANI, Demerval. **Escola e democracia** [1983]. 32ed. Campinas: Autores Associados, 1999.

SPINOZA, Baruch. **Ética** [1677]. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

STEINMETZ, George. **Bourdieu's Disavowal of Lacan: Psychoanalytic Theory and the Concepts of "Habitus" and "Symbolic Capital"**. Constellations, v. 13, n. 4, p. 445-464, 2006.

STEINMETZ, George. **Bourdieu, Historicity, and Historical Sociology**. Cultural Sociology, v. 5. n. 1, p. 45-66, 2011.

STRAWBRIDGE, Sheelagh. **Althusser's theory of ideology and Durkheim's account of religion: an examination of some striking parallels**. Sociological Review, v. 30, n. 1, p. 125-140, 1982.

SWARTZ, David. Bourdieu on the State: beyond Marx? In: PAOLUCCI, Gabriella (Org.) **Bourdieu and Marx: practices of critique**. Suíça: Palgrave Macmillan, 2022.

TERRAY, Emmanuel. **Réflexions sur la violence symbolique**. Actuel Marx, n. 20, p. 11-26, 1996.

TURNER, Bryan. Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion. In: SUSEN, Simon; TURNER, Bryan. (Org.) **The Legacy of Pierre Bourdieu: critical essays**. Londres: Anthem Press, 2011.

VANZULLI, Marco. **Althusser sobre Lévi-Strauss e sobre o Estatuto da**

Antropologia Cultural. Campos - Revista de Antropologia, v. 6, p. 175–195, 2005.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. **Reflexões sobre o Estado: as tensões e as afinidades entre os pensamentos de Louis Althusser e de Pierre Bourdieu.** Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, v. 117, p. 169–201, 2022.

VOLÓCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem** [1929]. São Paulo: Editora 34, 2018.

WEBER, Max. A psicologia social das grandes religiões mundiais [1920]. *In*: GERTH, Hans; MILLS, Charles Wright. (Org). **Max Weber: Ensaios de Sociologia.** Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

ZAFIROPOULOS, Mark. **Nossa arqueologia crítica da obra de Lacan: Lacan e as ciências sociais, Lacan e Lévi-Strauss.** Revista de Estudos Lacanianos, v. 2, n. 3, p. 1-16, 2009.