

GLEDSON RIBEIRO DE OLIVEIRA

PENSAR

MARX e BOURDIEU

com Histórias em Quadrinhos



Karl Marx é um dos maiores intelectuais da história, e Pierre Bourdieu, o mais proeminente sociólogo de nosso tempo. Com Friedrich Engels, Marx formulou o materialismo histórico, sistema explicativo realista, racional e dialético que funda uma teoria empírica da história e das sociedades. Bourdieu ergueu e consolidou um original programa de pesquisa e síntese teórica, superando a divisão canônica que opunha Marx, Durkheim e Weber no campo acadêmico. Fundamentais para a crítica de nosso tempo, os dois autores apresentam mais convergências do que divergências. Neste livro didático, o leitor descobrirá que Marx ilumina a leitura de Bourdieu, assim como Bourdieu renova a compreensão de Marx.

**PENSAR MARX E BOURDIEU
COM HISTÓRIAS EM QUADRINHOS**

Gledson Ribeiro de Oliveira

Pensar

MARX BOURDIEU

com Histórias em Quadrinhos



Marca de Fantasia
Parahyba, 2026

PENSAR MARX E BOURDIEU COM HISTÓRIAS EM QUADRINHOS

Gledson Ribeiro de Oliveira

Série Quiosque, 75. 2026

ISBN 978-85-7999-140-0



Marca de Fantasia

Rua João Bosco dos Santos, 50, apto. 903A
João Pessoa, PB. 58046-033. Brasil
marcadedefantasia@gmail.com
www.marcadedefantasia.com

A editora Marca de Fantasia é uma atividade da Associação Marca de Fantasia
e um projeto de extensão do NAMID - Núcleo de Artes e Mídias Digitais,
do Departamento de Mídias Digitais da UFPB

Conselho Editorial

Adriano de León (UFPB); Alberto Pessoa (UFPB); Edgar Franco (UFG); Edgard Guimarães (ITA/SP); Gazy Andraus (IFSP-Rio Preto); Heraldo Aparecido Silva (UFPI); Jose Domingos (UEPB); Marcelo Bolshaw (UFRN); Marcos Nicolau (UFPB); Marina Magalhães (UFCG); Nilton Milanez (UESB); Paulo Ramos (UNIFESP); Roberto Elísio dos Santos (USCS/SP); Waldomiro Vergueiro (USP)

Editor: Henrique Magalhães

Capa: Gledson e Guabiras

Catálogo na publicação

Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

O48p

Oliveira, Gledson Ribeiro de

Pensar Marx e Bourdieu com histórias em quadrinhos / Gledson Ribeiro de Oliveira. – João Pessoa: Marca de Fantasia, 2026.

204p., il., fotos.; 15,5 X 22,5cm

ISBN 978-85-7999-140-0

1. Sociologia. 2. Marxismo. 3. Pierre Bourdieu. 4. Histórias em quadrinhos. I. Oliveira, Gledson Ribeiro de. II. Título.

CDD 301

Índice para catálogo sistemático

I. Sociologia

De acordo com o artigo 46 da lei 9610 de 19 de fevereiro de 1998, o uso das imagens serve apenas ao estudo, sendo vedada a reprodução integral ou parcial dessa obra com fins comerciais. Os direitos autorais pertencem a seus autores ou detentores.

*À memória de Gerardo,
meu pai.
Para Eurismar,
minha mãe.*

Confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador, e, no capítulo sobre a teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares. A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente.

Karl Marx
Prefácio da 2ª edição de O Capital

Eu respeito muito as pessoas que pareço criticar e uma parte do que digo só é possível porque elas existiram. Enfatizo isso porque esse não é de modo algum o estilo neste país, onde sempre preciso parecer esperto, parecer ter encontrado tudo sozinho, a ponto de que acabamos sendo originais quando não buscamos ser.

Pierre Bourdieu
Aula de 14 de março de 1985, no Collège de France

*Quem vai nos ombros dos outros
não sente a grande distância.*

Provérbio da África Ocidental

Sumário

Introdução

Por que História em Quadrinhos?	11
---------------------------------	----

1. Materialismo histórico e materialismo do simbólico	23
2. Realidade e representação da realidade	57
3. Trabalho, linguagem, coevolução gene-cultura	65
4. Poder e capital simbólico	85
5. Abusos e usos da ideologia	97
6. Ideologia e fantasia social	105
7. Verdade, relativismo cínico, relativismo racional	122
8. Habitus, campo, capital	138
9. Classes e desigualdades sociais	163

<i>Post scriptum</i>	188
----------------------	-----

<i>Referências bibliográficas</i>	192
-----------------------------------	-----

Introdução

Por que História em Quadrinhos?

Este livro é uma introdução destinada a estudantes, professores* e leitores de histórias em quadrinhos interessados em conhecer o pensamento marxiano e bourdieusiano. A escolha de Karl Marx (1818-1883) e Pierre Bourdieu (1930-2002) explica-se pelo gosto intelectual do autor que, sem se definir marxista ou bourdieusiano, é leitor assíduo de ambos. Olhando pelo retrovisor, suas ideias atravessam as aulas, os artigos e livros que publiquei ao longo de trinta anos de trabalho como professor e pesquisador. Minha compreensão do mundo social e da história é devedora daqueles que considero um dos maiores intelectuais de todos os tempos e o mais proeminente sociólogo de nossa época. Eles aprovaram a abordagem de seu legado intelectual com quadrinhos? A pergunta não é extravagante. Ignora-se se Marx lia histórias em imagens, charges ou cartuns que circulavam na imprensa ilustrada inglesa, em periódicos como *Punch* e *Illustrated London News*, ou nos pasquins satíricos franceses, como *La Caricature*, *L'Illustration* e *Le Chat*. Mas sabemos que Friedrich Engels tinha gosto pela caricatura. Retrato a si mesmo em missiva para o irmão e desenhou paisagens (Pirâmides do Egito), cenas cotidianas da cidade natal Bremen (edifícios, porto, comerciantes, carruagens), as aulas de esgrima e um cavaleiro com espada em punho no manuscrito d'*A ideologia alemã* [1845-1846] (Figura 2). Com traço pueril, também registrou a reunião dos jovens hegelianos de esquerda em que se vê Bruno Bauer pisando papéis e o precur-

*As palavras são rasuradas para marcar posição de neutralidade de gênero. Colhi a sugestão em nota de rodapé do tradutor de *Crítica da razão pós-colonial* [1999], de Gayatri Chakravorty Spivak. A edição brasileira optou pela rasura derridiana na qual a palavra é riscada por ser inadequada, mas permanece legível por ser necessária. Ao longo do texto os anos em colchetes são da publicação original.

sor do anarquismo, Max Stirner, sentado de óculos, a mirar a situação (Figura 1). Os papéis seriam a revista *Rheinische Zeitung* para a qual Marx colaborou com vários artigos, incluído ‘Debates sobre liberdade de imprensa’ [1842]. Em 1847, no *Deutsch-Brüsseler Zeitung*, editado em Bruxelas por Marx, Engels retratou o discurso do trono de Frederico Guilherme IV, no Salão Branco, à Dieta da Prússia, em Berlim. Para além do seu “desprezo e fúria” (Mayer, 2020, p. 80) pelas palavras dirigidas à assembleia legislativa que encerravam qualquer expectativa de virada liberal-democrática na Prússia, o desenho de Engels exibe traço maduro, composição de cena complexa e bom trabalho de volume, iluminação, profundidade (Figura 3).

Figura 1. Desenho de Engels da reunião d’Os livres, círculo boêmio de jovens hegelianos.



Figura 2. Caricatura de Engels no manuscrito 'Feuerbach e a história', em *A ideologia alemã*.

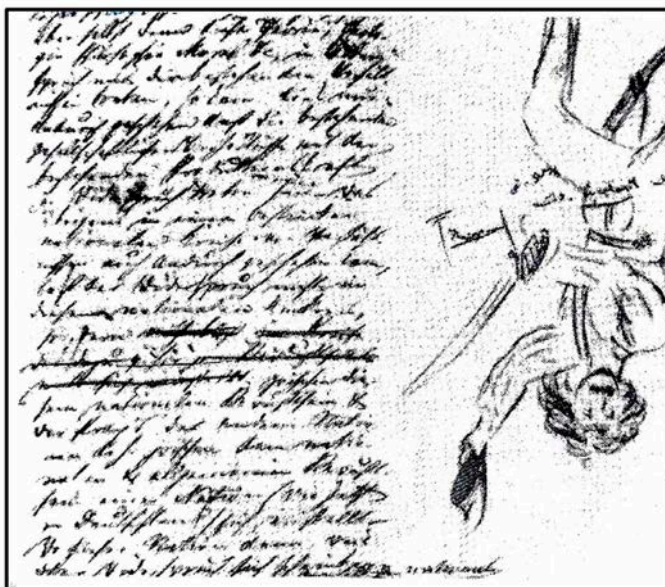


Figura 3. O discurso de Frederico Guilherme IV, em 1847, no traço de Engels.



Fonte: MAYER, Gustav. **Friedrich Engels: uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 262, 265, 266.

É quase certo Bourdieu não apreciar essa iniciativa. Verbalizou algumas vezes que a *bande dessinée* não lhe caía no gosto e desencorajou o abandono do vocabulário científico para fins de vulgarização. Numa entrevista disse que “[q]uando eu digo que a história em quadrinho é um gênero inferior, pode-se compreender que é isso que penso. Portanto é preciso que eu diga ao mesmo tempo que é assim, mas que não sou só eu que penso assim. Meus textos estão repletos de indicações destinadas a fazer com que o leitor não possa deformar, não possa simplificar” (Bourdieu, 2004, p. 69). Conquanto não apreciasse, *Bourdieu para principiantes* (2009), do cartunista Sanyú com textos do sociólogo Martín Ernesto Lafforgue, é visual e conceitualmente preciso, e o álbum *La Distinction* (2023), de Tiphaine Rivière, livremente inspirado na obra homônima de 1979, é exemplar em mostrar o pensamento bourdieusiano em quadrinhos. Não mais surpreendente que ver Freud, na obra fundadora da psicanálise, ilustrar seu método com a tira *Sonho da babá francesa*, foi ler n’A *economia das trocas linguísticas* [1982] a única análise de quadrinho realizada por Bourdieu, infelizmente não localizada por mim em meio à vasta obra de Charles Schulz. À pergunta de Snoopy, pensando sobre a casinha, “De que maneira ser modesto quando se é o melhor?”, respondeu: “quando há conhecimento público”, destacando a inviabilidade da autoconsagração e a importância do reconhecimento social (Bourdieu, 2022, p. 101). Noutro momento chegou a elogiar a capacidade dos cartunistas em polemizar. Pensando o que fazer para despertar da disposição escolástica, disse que “os cartunistas muitas vezes já possuem ferramentas analíticas” para destruir crenças, inclusive o epistemocentrismo (Bourdieu, 2024, p. 69).

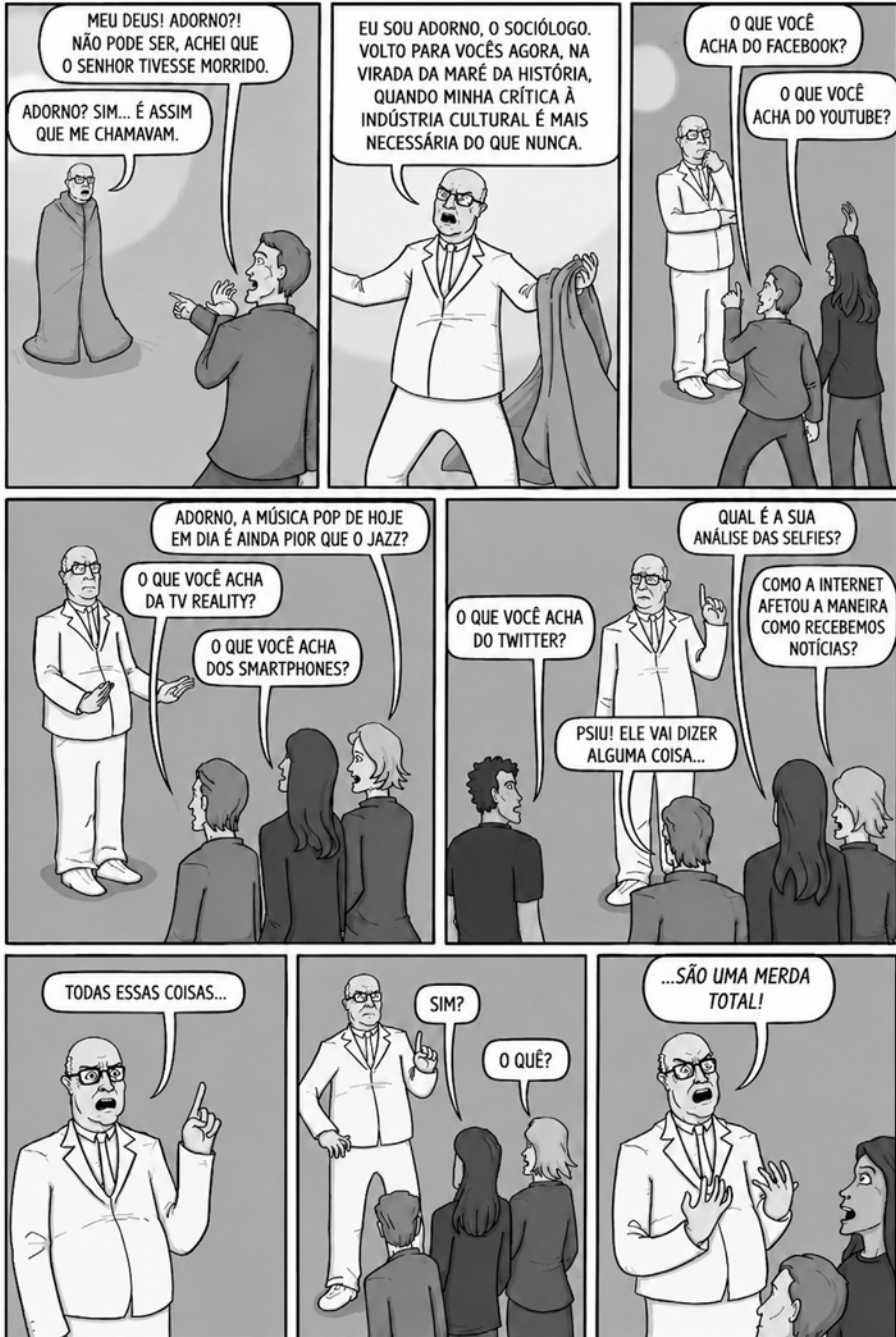
Marx foi biografado em quadrinhos várias vezes e o *Manifesto Comunista* [1848] conta com ao menos três edições em português. Uma edição portuguesa d’O *Capital* apareceu em 1978 pela editora Mil Dias, selo ‘Na revolução’, desenhada por Carlos Barradas. O chargista e cartunista mexicano Eduardo del Rio (Rius) publicou *Marx para principiantes* em 1976, misturando colagens, charges, cartuns e imagens sequenciais com textos explicativos. Na contracapa da edição brasileira, há um apelo aos sectários de o livro ser introdução simples e didática,

mas séria. Compreensível. As histórias em quadrinhos gozavam e ainda gozam de menor consagração acadêmica. Durante muitas décadas, a intelectualidade de esquerda considerava-as instrumento de dominação ou, simplesmente, lixo cultural para alienados. A análise da propaganda e do imperialismo cultural nos *comics* da Disney em *Para ler o Pato Donald* [1972], de Ariel Dorfman e Armand Mattelart, foi basilar para a rejeição. A representação hegemônica era a de sub-arte visual ou sublitteratura infantil, classificação errônea, pois literatura e quadrinhos são linguagens diferentes. Hoje utilizá-los para explicar a teoria marxiana deixou de ser tabu. O sociólogo Erik Olin Wright, em *Class counts: comparative studies in class analysis*, explicou a exploração de classe com a tira *Li'l Abner*, de Al Capp (no Brasil, *Ferdinando*). O filósofo e militante trotskista Daniel Bensaid ilustrou *Marx, manual de instruções* (2013) com tiras e cartuns de Charb, editor-chefe do periódico *Charles Hebdo*, assassinado em Paris por extremistas religiosos.

Na tradição marxista, a primeira citação crítica aos quadrinhos encontra-se no manuscrito de Theodor W. Adorno ‘O esquema da cultura de massa’ [1942], que comporia capítulo da *Dialética do esclarecimento* [1944/1947]. Em breve passagem, condenou a ação em retalhos das “tirinhas cômicas” seriadas que pressupõem “que os consumidores são fracos de memória: não confia que alguém seja capaz de lembrar de algo ou que possa se concentrar em qualquer coisa que vá além do que lhe é oferecido neste exato instante” (Adorno, 2020, p. 166). É bem conhecido que Theodor W. Adorno e Max Horkheimer tenderam a certo eruditismo, operando com as antinomias ‘alta’ e ‘baixa’ cultura, ‘arte autêntica’ e ‘cultura de massa’, e superestimavam o poder da indústria, ignorando as contestações e os desvios na recepção e no consumo dos produtos culturais. Decerto isso não invalida a correta reflexão de a indústria produzir mercadorias culturais em série. As forças de mercado pressionam e capturam expressões culturais e artísticas e transformam-nas em **negócio orientado pelo lucro**. Também é fato o poder econômico **bloquear** e/ou **inviabilizar** expressões populares e independentes. O problema foi considerarem a indústria cultural um fenômeno meramente reacionário e ideológico.

Douglas Kellner (2001), filósofo frankfurtiano de terceira geração, propôs uma nova teoria crítica e multicultural (Estudo Cultural Multiperspectívico) que compreenda a cultura da mídia como terreno de disputa hegemônica, com lutas sociais reais de classe, raça, gênero, etnia, transcodificadas e articuladas em diversos ‘textos culturais’: filmes, série, animações, literatura *cyberpunk*, *rap*, vídeo clipes, discursos televisivos e escritos, publicidade, moda, imagem. É uma pena que sua revigorante obra *A cultura da mídia* não tenha dedicado atenção às histórias em quadrinhos. Kellner reverberou e ampliou a abordagem dos Estudos Culturais Britânicos que, desde os anos sessenta, com Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward P. Thompson e Stuart Hall, reorientaram o lugar da cultura na tradição marxista. Além da cultura popular e da cultura da classe trabalhadora, analisaram a cultura de massa, buscando compreender os mecanismos de produção e reprodução da dominação, os conflitos, os desvios e a apropriação-recepção ativa pelos públicos. Em 1962, Williams (1978), crítico literário e escritor socialista, comentou que estava “convencido de que menosprezamos o mundo da comunicação corrente ao qual todos nós, por educação, pertencemos e dentro do qual nos movemos” (p. 145). O maior perigo nos estudos da cultura, disse, é a “divisão entre as artes consideradas sérias, acadêmicas e velhas, e as praticadas como vivas, pessoal e novas” (p. 142). O que quer dizer é que muitas obras consagradas foram antes consideradas de baixa qualidade conforme os “elevados” critérios de consagração artístico-cultural vigentes no seu tempo. Ao invés de descartá-las *a priori*, é necessário debruçar-se sobre o fenômeno da *mass media* e entender como repercute no mundo social. No caso dos *comics*, tanto os tradicionais quanto os “rebeldes” (p. 146), disse, se bem trabalhados na escola, podem preparar criticamente os jovens leitores.

Figura 4



Fonte: MOHLER, Corey. **O retorno de Adorno.**
<https://existentialcomics.com/comic/251>.

Lembro-me de entrevista com o teórico e crítico literário marxista Terry Eagleton em que Bourdieu se queixou do modismo intelectual de achar criativos os quadrinhos sem se interrogar em que eles alterariam a estrutura de distribuição do capital simbólico (Bourdieu; Eagleton, 1996 [1991]). É possível que se referisse aos quadrinhos *underground* ou independentes que caíam no gosto da intelectualidade europeia e dos consumidores ordinários de HQs. À questão posta por Bourdieu, pode-se afirmar que já estava em curso a revolução simbólica que alterou a estrutura de poder no mercado. Desde os anos sessenta, as revistas *underground*, independentes e a imprensa alternativa rompiam o monopólio das grandes editoras. Como toupeiras, para lembrar a imagem marxiana da revolução, artistas e roteiristas escavaram caminhos inovadores criando, imprimindo e distribuindo revistas autonomamente. Narrativas para além dos heróis e vilões descortinavam-se ao público ávido por novidades. As histórias traziam temas, gêneros, estilos, formas de narrar e **transgressões de linguagem** e paródias que abalaram convenções artísticas e sociais e influenciaram decisivamente o modo de produção da indústria dos quadrinhos (*mainstream*). Além de testarem os limites da linguagem quadrinhográfica, quadrinistas *undergrounds* e independentes, mundo afora, confrontaram interesses econômicos, ideologias dominantes, questionaram governos autoritários e enfrentaram ditaduras militares. A revolução na forma de produzir, distribuir e consumir carrou ganhos simbólicos aos criadores e à própria linguagem. Com estética inovadora e mensagem iconoclasta, o *underground* e o independente foram pontos de inflexão para o reconhecimento dos quadrinhos como arte e objeto de conhecimento (Mazur; Danner, 2014). Um dos primeiros artigos acadêmicos sobre a transferência de legitimidade do campo acadêmico e artes plásticas foi do sociólogo Luc Boltanski (1975), que refletiu como a acumulação primitiva de capital pela intelectualidade europeia contribuiu para constituir o campo das histórias em quadrinhos.

Nesse processo de reconhecimento, quadrinistas foram elevados à condição de artistas, roteiristas passaram a ser vistos como escritores e a linguagem dos quadrinhos foi consagrada como a Nona Arte.

Novos mestres nasceram, e velhos mestres ignorados, inclusive do *mainstream*, foram reconhecidos e celebrados em ribalta por acadêmicos, críticos e curadores de artes. No Brasil recuperaram-se nomes como o ítalo-brasileiro Angelo Agostini (1843-1910) e o cearense Luíz Sá (1907-1979), ao passo que Maurício de Sousa, Ziraldo, Henfil, Cica, Laerte, Angeli, Mino, Glauco, Edgar Vasques, Iotti e tantos outros foram amplamente reconhecidos pelo público e pela crítica. O nordestino Moacyr Cirne, então professor da Universidade Federal Fluminense, deu impulso pioneiro à pesquisa acadêmica sobre quadrinhos, e, na educação popular, outro nordestino, o visionário Paulo Freire, ao lado do quadrinista Claudius, empregou a “nova linguagem de comunicação social” na campanha nacional de alfabetização em Guiné-Bissau (Freire; Claudius, 2017, p. 334). As memórias do período colonial e da luta de libertação nacional, compartilhadas em rodas de conversação, transformaram-se em uma HQ exibida no primeiro encontro de educadores dos países africanos lusófonos e posteriormente publicada no jornal *Nô Pintcha*, em 1977 (Figura 5).

Ø leitor deve estar esperando uma definição de história em quadrinhos ou de arte gráfica sequencial. Ei-la: trata-se da **arte de narrar por meio de uma sequência solidária de imagens**. Ontologicamente, o fundamento da linguagem é a solidariedade icônica, a sucessão e a conexão de uma pluralidade de imagens solidária (Groensteen, 2015). Noutras palavras, significa justapor desenhos narrativos e outras imagens, separadas pelo espaço intericônico, também chamado de calha ou sarjeta, numa sequência gráfico-visual inteligível, podendo ou não articular **signos visuais** e **signos verbais** (imagens e/ou palavras). Marx escreveu que dinheiro é um “signo de si mesmo”, pois, desde que inspire confiança, independe se ele representa ouro, prata ou mercadorias (Marx, 2011, p. 157). Na semiótica peirceana, signo ou *representamen* “é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém [...] O signo representa alguma coisa, seu objeto” (Peirce, 2005, p. 46). Por exemplo, tudo é signo na página de *Dias de um futuro esquecido*, história publicada em 1981 e com infeliz tradução do título original *Days of Future Past* (Figura 6). [Lembrando Reinhart Kosel-

Figura 5. Primeira das 27 páginas da HQ de Paulo Freire e Claudius da história da Guiné-Bissau.



Fonte: FREIRE, Paulo; CECOON, Claudius. **Com humor e Paulo Freire: a educação em Guiné-Bissau (1976-1980)**. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistamovimento/>

leck (2015), pensador do tempo histórico, a expressão futuro passado significa que o futuro iminente é uma probabilidade concebida pela experiência de uma geração passada. Interpretando-a à luz do enredo da HQ, o presente de perseguições contém um futuro passado sombrio de

assassinatos em massa e campos de concentração.] A sequência mostra os elementos estruturais da linguagem: os signos visuais icônico (figuras/desenhos e símbolos, tal como o “M” de mutante no uniforme de detenta e o sinal + na caixa de primeiros socorros), plástico (cores, texturas, formas), e de contorno dos balões, das vinhetas, figuras, linhas cinéticas; e os signos verbais ou indexicais, representados pelo texto (balões de fala, legendas, recordatórios, onomatopeias, legendas e notas de rodapé). Tratando-se de arte de predominante visual, os signos icônico, plástico e de contorno são **fundamentais na apreensão do sentido**. A produção e a apreensão do significado dos quadrinhos acontecem, principalmente, pelo **desenho narrativo**.

Figura 6. A etimologia da palavra signo deriva de *séma*, pedra tumular que identificava as sepulturas na Grécia antiga.



Fonte: CLAREMONT, Chris; BYRNE, John. **Dias de uma futuro esquecido. X-Men**. São Paulo, Abril, 1990, p. 08. (Acervo do autor).

Duas notas metodológicas. Escrever esta introdução a Marx e Bourdieu exigiu utilizar os quadrinhos de duas maneiras: como ponto de partida da reflexão e como ilustração de conceitos. No primeiro caso, o argumento nasce da análise de uma tira, página ou sequência específica de vinhetas. De propósito utilizei histórias de todos os gêneros para mostrar que é possível pensar teoria social com qualquer material. Alguns parecem ter sido feitos com o objetivo de explicar conceitos, outros, porém, requerem maior sensibilidade teórica para perceber neles uma oportunidade de elaboração conceitual. O importante foi sempre respeitar a materialidade do quadrinho, i.e., não fazer superinterpretações ou distorções polissêmicas incompatíveis com o que ele mostra. Além de usar quadrinhos *mainstream* e independentes, roteirizei tiras exclusivas para o livro, todas elas cômicas. A quadrinização ficou a cargo dos cartunistas Guabiras e Julio Belo. Criá-las foi necessário para representar a complexidade de alguns conceitos que não conseguiria com as disponíveis no mercado. Em duas oportunidades, assumi os desenhos, despertando em mim o artista que nunca fui. Por último, não havia como escrever este livro sem canibalizar os dois pensadores. O texto reúne diversas citações de suas obras e de seus mais destacados comentaristas. Desejo que o resultado tenha ficado à altura deles e que possa estimular outros pesquisadores a seguirem essa senda. Finalmente, respondendo à pergunta-título deste prefácio, digo que estudar Marx e Bourdieu já é muito bom; com quadrinhos, melhor ainda.

Materialismo histórico e materialismo do simbólico

Marx é um dos maiores intelectuais que já viveu e Bourdieu, o mais proeminente sociólogo de nosso tempo. Com Émile Durkheim e Max Weber, Marx forma a trinca da sociologia clássica sobre a qual Bourdieu ergueu e consolidou seu programa de pesquisa e original síntese teórica, superando a divisão canônica que os opunha no campo acadêmico. Sua crítica a certo marxismo oficial levou muitos comentaristas ao equívoco de considerar sua obra incompatível com o materialismo histórico. Costuma-se enfatizar a influência de Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Ervin Goffman e dos filósofos Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Ernest Cassirer, Gaston Bachelard, Ludwig Wittgenstein, John Austin, Maurice Merleau-Ponty, enquanto Marx é subestimado, às vezes, deliberadamente invisibilizado. Foi o que ocorreu, p.ex., quando o presidente da República da França, o conservador Jacques Chirac, em seu pronunciamento oficial por ocasião da morte de Bourdieu, destacou apenas a herança de Durkheim e Weber na sociologia bourdieusiana. O sociólogo bearnês condenou os joguinhos da distinção advertindo, “podem me criticar (porque em certos casos isso é uma crítica) por ser marxista, durkheimiano e weberiano. Já eu diria que isso é meu orgulho” (Bourdieu, 2023, p. 289). Também é meu orgulho tê-los por referências e tenho convicção prática de que se conhece melhor Bourdieu lendo Marx e Marx lendo Bourdieu, pois, no essencial, ambas **teorias empíricas** convergem mais que divergem.

Antes de discuti-las, é necessário fazer duas observações acerca da dupla Marx-Engels. *Primo*, a quatro mãos ou individualmente, o Mouro e o General, como eram alcunhados no círculo íntimo, escreveram livros,

artigos, missivas e manuscritos, alguns deles não impressos em vida, tais como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [Manuscritos de Kreuznach de 1843], que veio a prelo em 1931, os *Manuscritos econômico-filosóficos* [Manuscritos de Paris de 1842] e *A ideologia alemã* [1845-46], ambos no ano de 1932, em Moscou. Publicaram quatro livros em coautoria, e vários artigos assinados por Marx no *Die Press* e *New York Daily Tribune* (1852-1862), então considerado o ‘maior diário do mundo’, foram escritos por Engels enquanto redigia *O Capital* [1867]. Após a morte do amigo, em 1883, na cidade de Londres, Friedrich Engels generalizou o termo marxismo em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* [1886]. Marxismo passaria a designar as **várias tradições** que reclamam vínculo intelectual-político com eles. Haveria, portanto, **‘marxismos’** a formar um campo de pensamento, estudo e pesquisa **heteróclito, interdisciplinar, autocrítico** com muitos herdeiros, conflitos e abordagens que desenvolveram e atualizaram o materialismo histórico. N’alguns casos, traíram-no com uma ortodoxia determinista, mecanicista, economicista e até positivista. O retorno crítico às obras fundacionais e o diálogo profícuo com velhos e novos pensadores exógenos à tradição — de Spinoza, Pascal, Vico, Kant, Hegel a Weber, Heidegger, Freud, Lacan, dentre outros, oxigenaram e chegaram mesmo a derivar interpretações consideradas ‘pós-marxistas’. Hoje, convencionou-se usar o termo ‘marxiano’ para a lavra autoral de Marx e ‘engelsiano’ para a contribuição específica de Engels. O termo ‘marxiano-engelsiano’ enfatizará ao longo do texto o legado da dupla, fruto de quarenta anos de amizade, colaboração intelectual e militância política.

Secundo, a autocrítica teórica e política é característica da tradição que teve o momento mais difícil com a degeneração stalinista. Sistema de poder exportado globalmente na forma de capitalismo burocrático-militar de Estado, o stalinismo precipitou desde 1923 divergência intelectual e resistência, a começar por Leon Trotsky e a Oposição de Esquerda que lutou contra a stalinização da revolução, em seguida os artigos de 1936-1937 do socialdemocrata Karl Kautsky em defesa da democracia e do socialismo, os escritos de 1932, do filósofo Karl Korsch, expulso do PC Alemão por denunciar o transformismo do partido co-

munista em sustentáculo ideológico da modernização capitalista soviética, e o ensaio de 1940 do economista Rudolf Hilferding, morto pela Gestapo, que negava o caráter socialista do regime soviético. Pode-se inclusive recuar à revolucionária Rosa Luxemburg que celebrou 1917, mas condenou o autoritarismo bolchevista; crítica imortalizada pela frase de *A Revolução Russa* [1922]: “**Liberdade é sempre liberdade dos que pensam de modo diferente**”. A denúncia dos crimes de Stalin e a invasão da Hungria em 1956 incitaram comunistas insatisfeitos à dissidência que, juntos com socialistas independentes, formariam a ‘Nova Esquerda’. É, portanto, incorreto afirmar que o colapso econômico e político do Leste-Europeu (1989) e da União Soviética (1991) importasse na autocritica marxista. A teoria marxista forneceu os próprios meios para a crítica interna. Décadas antes da derrocada, já estava em curso a purgação teórica e prática do autoritarismo. As perdas e os danos acarretados pela traição stalinista ainda são fardo histórico recalcado a retornar como sintoma em discursos contra movimentos sociais e partidos à esquerda, sejam inspirados ou não pelo marxismo e socialismo (Anderson, 2004; Callinicus, 1992; Salvadori, 1988).

Figura 7



Posto isto, pode-se introduzir as contribuições fundamentais de Marx e Engels, quais sejam, o materialismo histórico e a teoria econômica do mais-valor. A **teoria do mais-valor** demonstrou que a origem do lucro capitalista é o trabalho não pago, i.e., a remuneração do trabalhador pelo tempo da força de trabalho e não pelo valor produzido por seu trabalho (Leia o capítulo 9). O **materialismo histórico** é o sistema explicativo **realista, racional** e **dialético** que propõe duas teorias empíricas interligadas, mas não completas, da história e das sociedades. A sucessão e a transformação das formações econômico-sociais com suas respectivas relações e modos de produção e reprodução da vida social sintetizam a **teoria da história**. Não obstante o ‘progressismo’ do *Manifesto do Partido Comunista* [1848] – desde 1872 designado apenas *Manifesto Comunista* –, Marx mostrou nos *Grundrisse* [1857-58] haver descon continuidades temporais, com a persistência de formas de vida tradicionais, pré-capitalistas em paralelo às sociedades capitalistas (Hobsbawm, 2006; Lefort, 1979; Marx; Engels 2007; Marx, 2011). A **teoria social** tem por premissa básica, logo ontológica, a existência de seres humanos que, relacionando-se entre si e com a natureza, produzem, reproduzem e transformam sua vida material e sua subjetividade. A expressão concreta do metabolismo ser humano-natureza é o **trabalho**. O ser humano é um animal que trabalha, e isso deve ser entendido tanto no sentido da produção de objetos úteis, necessários à sobrevivência, quanto no trabalho de criação artística. É a mediação do trabalho que tornou possível o salto ontológico do **ser-aí**, natural, pré-humano, ao **ser-para-si**, o ser social que produz, reproduz e transforma sua própria existência. Autorrealizando a si mesmo, o **ser social** é tanto a totalidade de exteriorização humana quanto a totalidade reflexiva, pois ação e pensamento bricolam-se no pôr teleológico do trabalho que antecipa na mente a finalidade e converte a matéria orgânica e inorgânica em objeto, tal como a pedra transformada em bela ponta de lança polida (Lefebvre, 2009; Lukács, 2010; Marx, 2010; Vázquez, 1978).

A vida gregária aumentou o intercâmbio entre os indivíduos, e as sociedades cada vez mais complexas instituíram a **divisão do trabalho**. A distribuição desigual do excedente de produção estabeleceu outra di-

visão em estamentos, castas e classes, sendo esta última a estratificação dominante nas sociedades capitalistas. Nessas, consolidaram-se **duas posições fundamentais na estrutura de classes**, mas não únicas (Ver capítulo 9), com interesses econômicos e políticos antagônicos: a classe trabalhadora proprietária da força de trabalho e a classe burguesa proprietária do lucro, da renda da terra, da renda do capital e da renda informacional vinculada às plataformas sociodigitais, dos meios de produção (conhecimento, ferramentas, máquinas, instalações, formas de energia, meios de transporte) e dos objetos de trabalho (recursos naturais). Ainda que não defina classe, o legado marxiano-engelsiano introduziu a primeira vez a **análise de classe** como abordagem heurística e a **luta de classes**, nas mais variadas formas, como modelo explicativo dos **conflitos sociais** e do **processo histórico** (Marx; Engels, 2007; Marx, 2006).

Figura 8



A melhor síntese do materialismo histórico encontra-se num parágrafo d'A *ideologia alemã*: é o modo de conhecimento da “**relação** existente entre a **estrutura social** e política e a produção. A estrutura social e o Estado brotam constantemente do processo de vida de determinados indivíduos” que “**atuam**” e “desenvolvem suas atividades sob **determinados limites**, premissas e **condições materiais independentes** de seu arbítrio” (Marx; Engels, 2007, p. 47). É uma reflexão formidável para compreender a relação indivíduo e sociedade, sujeito e estrutura. Dentre os sociólogos clássicos, Marx e Engels foram os que deram maior ênfase às estruturas. Para eles a realidade social é mais que a simples interação entre indivíduos. As relações objetivas se dão numa sociedade estruturada de determinada forma e independente das consciências e vontades individuais. Nesse sentido, a estrutura social corresponde à **forma de vida** ou ao modo como a sociedade organiza a produção e reprodução da vida, bem como as relações de produção e de poder. Eles não inventaram o termo, mas decerto foram estruturalistas *avant la lettre*. O antropólogo Maurice Godelier (1982) apontou Marx como precursor moderno da **descrição e análise estrutural**. Deslocado da medicina anatômica para a arquitetura, estrutura (*struktur*) tornou-se conceito explicativo com o pensador alemão antes de ser apropriado pela linguística (Ferdinand Saussure, Roman Jakobson) e pela antropologia (Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss). Ocioso lembrar que Claude Lévi-Strauss creditou a antropologia estrutural a Alfred Radcliffe-Brown, à teoria *Gestalt* e a Marx.

Na obra marxiana, o termo estrutura apareceu pela primeira vez em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, artigo publicado na única edição dos *Anais Franco-Alemães*. Escrito em fins de 1843 e início de 1844, durante a lua de mel com Jenny von Westphalen, no balneário alemão de Kreuznach, o texto é a única parte dos Manuscritos de Kreuznach publicada em vida. Nele, Marx empregou o termo no sentido de alicerces de um edifício (*überbau*), ao diferenciar a revolução radical (econômica e política) da revolução parcial, meramente política, que “deixa de pé os pilares do edifício” (Marx, 2005, p. 154). A analogia serviu bem ao argumento, mas, do ponto de vista arquitetônico, a sepa-

ração não cabe, pois tudo estrutura o edifício: os alicerces, as vigas, as paredes internas, externas. A metáfora arquitetônica dos **dois níveis estruturais** precipitaria os conceitos base (*basis*) e superestrutura (*superstruktur*). No Prefácio de *Para a crítica da economia política* [1859], o modo de produção é a **base** econômica constituída pelas **forças produtivas** (organização social do trabalho e desenvolvimento técnico-científico) e **relações de produção** (A quem pertence a propriedade dos meios de produção?). Sobre a base, ergue-se a **superestrutura** de formas de consciência e instituições (Estado, direito, política). As poucas páginas do ‘Prefácio’ suscitaram longas divergências quanto ao valor explicativo e ao peso dado ao econômico sobre todo o resto. A economia política marxiana revelou a lógica invisível da estrutura do capital a fim de entender a lógica de funcionamento da sociedade capitalista, mas a passagem de Marx ao estruturalismo marxista reduziu as relações humanas a meros reflexos das relações de produção e os sujeitos a suportes, sintomas de estruturas. A filosofia sem sujeito de Louis Althusser foi decisiva na primazia da teoria estrutural sobre a prática real, e é razoável dizer que Marx tenha alguma responsabilidade nisso. O peso dado às estruturas no Prefácio da primeira edição d’*O Capital* [1867], passagem em que exclui a “responsabilidade do indivíduo por relações, das quais continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas” (Marx, 2006, p. 18), ‘parece’ autorizar Althusser.

Soando provocador, o historiador marxista Edward Palmer Thompson (1981) dizia haverem criado um novo grande Outro. “Antigamente, o Outro era denominado ‘Deus’, ou ‘Destino’. Hoje foi rebatizado de Estrutura” (Thompson, 1981, p. 170). Em sua polêmica com Althusser, n’*A miséria da teoria*, Thompson lembrou que a diferença entre ‘jogar um jogo’ e ‘ser jogado’ é “a diferença entre a **estruturação** dos acontecimentos históricos governada por regras [...] e o **estruturalismo**”. As pessoas agem num mundo estruturado em formas determinadas, mas continuam sujeitos da sua história, ‘liberdade’ anulada pelo estruturalismo. Em *Marxismo e Literatura* [1977], Raymond Williams (1979) investiu contra esses excessos afirmando que base e superestrutura

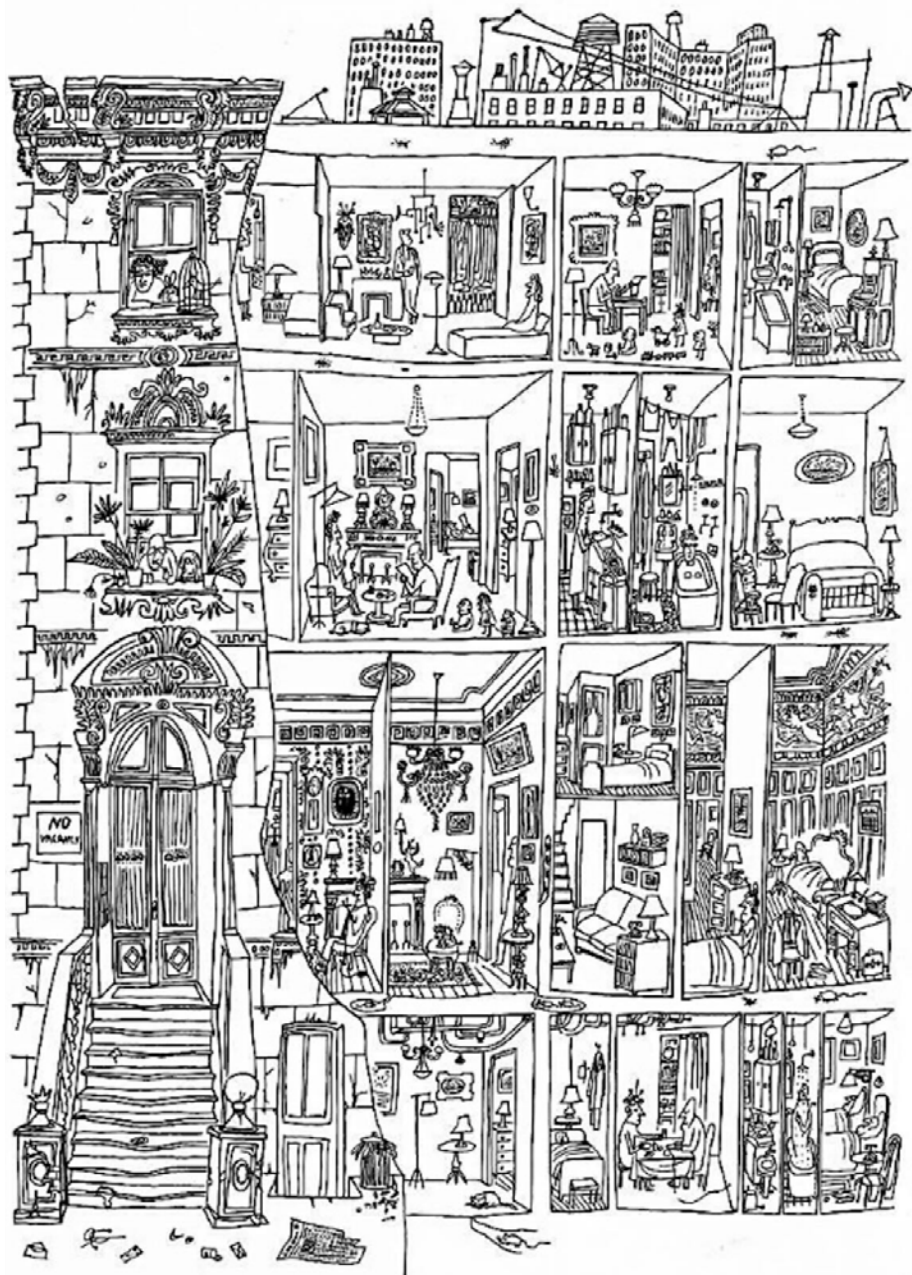
eram conceitos figurativos espaciais, metáforas, abstrações e não modelo explicativo da sociedade. O que deveria ser apenas a apresentação do método materialista aplicado às relações jurídicas e formas de Estado foi estendido a todos os aspectos da vida social, incluindo cultura e artes. Para Williams, a dualidade estrutural divide o indivisível, pois as formas de consciência são inseparáveis dos processos materiais de produção e reprodução da vida. Destarte, a crítica central ao estruturalismo foi ter transformado o materialismo histórico em laboratório da especulação filosófica ao invés de expressão teórica de processos sociais e histórico reais.

Particularmente a tradição marxista inglesa rompeu com a primazia do estudo teórico-estrutural. À reflexão *tout court* das estruturas, resgataram o Marx humanista, pensador dialético, historiador e analista político atento à ação humana, à mudança social (tempo curto) e ao processo histórico (tempo longo); o autor d'*A ideologia alemã*, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, das *Teses sobre Feuerbach* e d'*A Sagrada família*, que escreveu “[s]e o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente”, parágrafo em que condena o direito burguês que leva em conta o ato criminal em si e não as raízes antissociais da exploração e desigualdade (Marx; Engels, 2003, p. 150). O analista político d'*O 18 de brumário de Luís Bonaparte* que cunhou a célebre frase: “Os homens **fazem sua própria história**; contudo, **não a fazem de livre e espontânea vontade**, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (Marx, 2011b, p. 25). Traduzindo essa **teoria da prática** com as próprias palavras da dupla, os sujeitos possuem “**consciência do mundo imediato e sensível**”, antecipam objetivos (a imaginação como diferença entre os animais e o ser humano) e agem com intencionalidade ou paixão (Marx; Engels, 2007, p. 53). Mas a ação está condicionada a uma “forma de vida” (modo de produção), com determinadas relações de produção e poder (p. 42). O que todas essas frases têm em comum é o sentido dialético, não determinista da relação entre ação (*handlung*) e estrutura. A realidade social ser estruturada não sig-

nifica os atos humanos serem determinados por forças irresistíveis. Um marxismo sem determinação é destituído de validade e ‘determinista’ é inválido. A diferença entre **determinação** (*bestimmen*) e ‘determinismo estrutural’ é o sujeito agir sob condições sócio-históricas que restringem e independem das vontades individuais ou ser arrastado ‘inevitavelmente’ pelas forças produtivas. Williams e Thompson entendem determinação em sentido duplo: como fixação de **limites externos** às vontades individuais e **pressão internalizada** para reproduzir ou transformar as condições de existência. Aos determinantes sociais incorporados, Williams chamou ‘estrutura de sentimento’, Bourdieu, de habitus. É correto afirmar que os textos humanistas de Marx e Engels derivaram a noção de **estruturação**, i.e., as estruturas ao mesmo tempo restringem e viabilizam a ação dos sujeitos para mudá-las (ou conservá-las). Mesmo o sociólogo liberal Anthony Giddens (2017) reconheceu que a ‘dualidade da estrutura’ derivou em parte da leitura de *O 18 de Brumário*.

Tendo em mente o que foi dito, pode-se traduzir a relação sujeito-estrutura a partir do cartum que mostra a vida cotidiana num edifício (Figura 9). Tomando-o por metáfora gráfico-visual da sociedade, o edifício, com as paredes e as divisões, é uma totalidade de vida social que organiza e limita a forma de morar e que institui regras objetivas de convivência, pressionando subjetivamente o modo como os moradores agem e relacionam-se entre si, dentro e fora dos apartamentos, cada qual decorado ao ‘gosto’. Em momentos específicos da história, intensificam-se conflitos e mudanças acontecem. O edifício passa por reformas ou é demolido pelos moradores, erguendo-se sobre ele um novo. Tudo que é sólido se desmancha no ar, escreveram Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, até a mais sólida estrutura social.

Figura 9. A analogia estrutura (*struktur*) como os alicerces de um edifício (*überbau*) apareceu a primeira vez no que seria a 'Introdução' da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, publicada postumamente.



Fonte: Viva Steinberg! In: **Status** - humor. São Paulo: Editora Três, 1978, p. 77.

Além da crítica à economia política clássica, o materialismo histórico foi de encontro a outras duas concepções explicativas de seu tempo: o idealismo filosófico, a conceber o mundo como trabalho do espírito (ideias, representações), e a teologia da providência. O materialismo histórico rejeita a teleologia teológica da vontade divina ou a teologia da providência que diz que o deus judaico-cristão age diretamente na história castigando, punindo e sendo misericordioso. A entidade orquestraria soberanamente ‘um plano e obra na história’ que teve começo na ‘criação’ e o termo no ‘juízo final’ e na ‘ressurreição’. Tudo estaria predestinado tanto na ‘terra’ quanto no ‘céu’, pois, desde o início, a salvação por graça ou o castigo eterno estaria traçado. Isso me fez lembrar um diálogo dos personagens de Bill Watterson. Calvin e o imaginário tigre de pelúcia, Haroldo, descem a ladeira de carrinho, conversando sobre predestinação (Figura 10): “Você acredita no destino? / Que nossa vida seja predestinada, você diz? / É... que as coisas que a gente faz são inevitáveis. / Que pensamento assustador!”. Sim, de fato é assustador. Nada que o ser humano faça alterará o fim predefinido. A vida humana é reduzida a uma tragédia de Sófocles, uma injunção divina inexorável. Ora, o materialismo dialético considera que o objetivo da história é a realização do ser humano como ser automediador da sociedade e natureza. Partindo dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o filósofo István Mészáros ponderou que moralmente o ser humano não é nem bom nem mau, nem altruísta nem egoísta, “podendo fazer com que ele mesmo se torne o que é” (Mészáros, 2006, p. 151). E o sentido da história é ser aberta, não havendo “nenhum modo de predeterminar as formas e modalidades da automediação humana, [...] exceto reduzindo arbitrariamente a complexidade das ações humanas à crua simplicidade das determinações mecânicas” (Mészáros, 2006, p. 111). Logo o processo histórico é **devir temporal inacabado, imprevisível, com múltiplas determinações, causações, acasos, reviravoltas**. Tudo se passa como na última vinheta em que Calvin e Haroldo se precipitam no ar e o leitor não sabe o que acontece em seguida. Ainda que Marx e Engels tenham dado margem para fatalismos quando projetaram o fim do capitalismo, a emergência de uma nova sociabilidade não está dada.

A emancipação humana é possibilidade real, utopia concreta, mas condicionada pelas correlações de forças objetivas em cada época.

Figura 10



Fonte: WATTERSON, Bill. **Calvin e Harold**: e foi assim que tudo começou. São Paulo: Conrad, 2010, p. 10. (Acervo do autor).

Desde o filósofo grego Heráclito, **dialética** significa que tudo está em movimento e mudança. Em Hegel (1770-1831), a realidade é essencialmente dialética, contradição, logo, negação, conservação e transformação do todo no vir-a-ser das coisas. Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel (2003) traduziu o sentido da dialética na imagem da flor que **nega** o botão e **conserva-o** ao mesmo tempo que é sua suprassunção, **elevação** (*aufhebung*) a uma totalidade orgânica superior (Figura 11). A ideia do movimento e da mudança em Hegel é mais que o simples fluir homogêneo, é um processo permanente heterogêneo de **ir sendo outro de si**, de “irrupção do novo como novidade radical” (Osório, 2025, p. 05). Marx confessou-se abertamente discípulo de Hegel, a quem julgava um grande pensador. Mas considerava a dialética mistificadora, de cabeça para baixo. “É necessário pô-la de cabeça para cima”, escreveu n’*O Capital*, “a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico” (Marx, 2006, p. 29). Marx apropriou-se do conceito para invertê-lo. Hegel identifica a dialética do pensamento com a dialética da realidade, logo, considera iguais o **movimento do pensamento** e o **movimento do real** apropriado pelo pensamento. N’*A Sagrada Família*, a dupla condenou os hegelianos que tomavam o ‘homem real’ que vive num “mundo real, objetivo, e se acha condicionado por ele”,

como predicado da autoconsciência, do pensamento puro, do saber absoluto (Marx; Engels, 2003, p. 215). Mesmo o materialismo contemplativo ou o humanismo-naturalista de Ludwig Feuerbach em *Essência do cristianismo* [1841], era-lhes abstrato e idealista, refletindo um ser humano genérico, exógeno às relações sociais e à história. Bem se diga que Hegel manteve permanente a tensão entre realidade do pensamento e pensamento da realidade. Filósofo marxista, Celso Frederico (2009, p. 177) destacou que “nunca fica totalmente claro para o leitor se as categorias hegelianas emanam do puro pensamento ou se elas descolam da própria realidade”. Isso porque o pensamento hegeliano é ambíguo, às vezes derivando a realidade das ideias e noutras as ideias da realidade. Engels resumiria, em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, a crítica à Hegel e o princípio fundamental do materialismo histórico: “Agora, já não se trata de tirar do cérebro as conexões entre as coisas, mas de descobri-las nos próprios fatos” (Engels, 1995, p. 206).

Figura 11

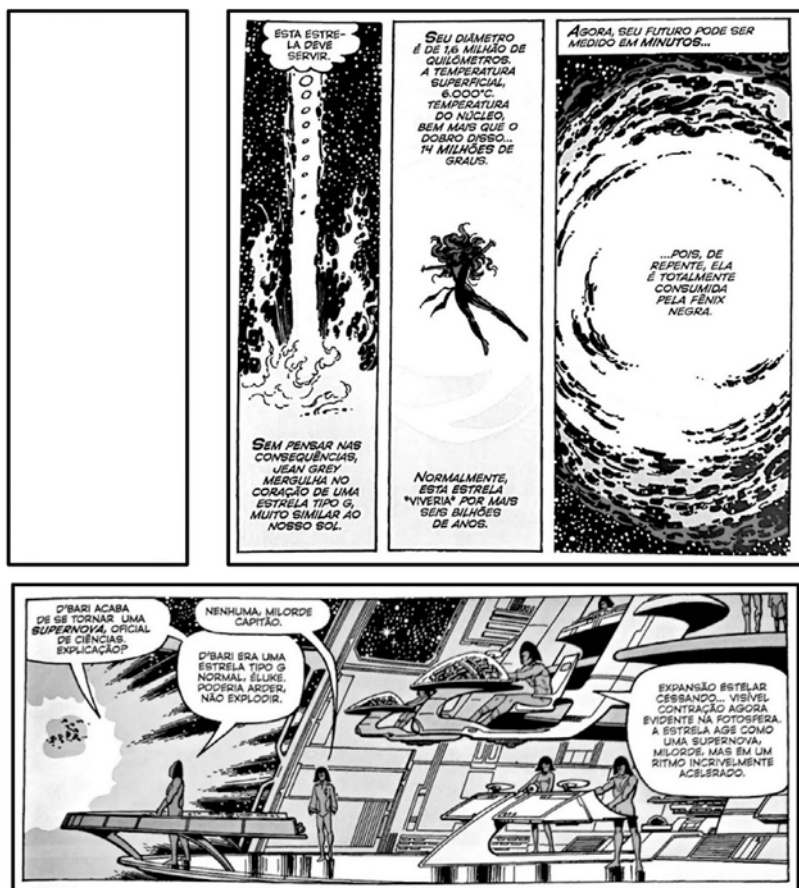


Marx e Engels rejeitaram a identidade mística especulativa entre representação subjetiva e realidade objetiva. **Realistas**, o objeto apropriado e construído pelo pensamento tem **existência real**. O que isso quer dizer? Façamos agora um pequeno intervalo a fim de refletir sobre o conceito de realidade, primeiro em sentido físico-natural. A moderna filosofia realista critica o empirismo ingênuo da observação esgotar o domínio do existente, bem como o relativismo cético que reduz a ontologia à epistemologia, a realidade a um ‘texto’ ou ‘ficção discursiva’ com muitas versões e interpretações válidas. Contra essa **falácia epistêmica**, Roy Bhaskar (2008), socialista convicto e filósofo da ciência que Bourdieu leu e a quem descobriu ter “sido sempre um realista” ou “racionalista realista” (Baranger, 2017, p. 129), defende que a realidade físico-natural é **objetiva**, i.e., intransitiva e independente das percepções e representações científicas que a descrevem e analisam. Em *A realist theory of science* [1975], o ‘primeiro Bhaskar’, distinto do filósofo *new age* de esquerda dos anos noventa, fez a seguinte pergunta ontológica: como deve ser o mundo para que a ciência seja possível? A realidade físico-natural é complexa internamente (estruturas e conexões causais), diferenciada (múltiplas determinações) e estratificada em três domínios distintos, quais sejam, o real, o evento e o empírico. A citação é um pouco longa, mas vale pela explicação clara: “Argumentei que as estruturas causais e os mecanismos geradores da natureza [**real**] devem existir e agir independentemente das condições que permitem aos homens o acesso a eles, de modo que devem ser assumidos como estruturados e intransitivos, ou seja, relativamente independentes dos padrões de eventos e das ações dos homens [**evento**]. Da mesma forma, argumentei que os eventos devem ocorrer independentemente das experiências em que são apreendidos [**empírico**]” (Bhaskar, 2008, p. 46. Livre tradução). É a **independência do real** em relação ao evento e ao trabalho teórico-empírico que torna possível a crítica racional do conhecimento.

A triade é heterogênea e antitética. O real consiste nos poderes e nas tendências causais internas, os eventos são os fenômenos que acontecem na realidade físico-natural e o empírico é o que conseguimos apreender cientificamente. Com outras palavras, o real é intransitivo (ontológico)

e distinto do evento, que, por sua vez, difere-se da observação/experimentação empírica, que, mesmo sendo transitiva, i.e., **relativa ao estágio do conhecimento**, refere-se a fenômenos reais. Tentei mostrar a **ontologia estratificada** bhaskariana fazendo colagem de uma clássica história dos *X-Men* (Figura 12). A vinheta em branco não consta no original e representa o universo conhecido e desconhecido, portanto o real iconicamente irrepresentável. As três vinhetas seguintes são o evento, o instante em que a personagem Fênix consome a Estrela. O empírico é a supernova captada pelos instrumentos do Cruzador Imperial Shiar.

Figura 12. O real (irrepresentável), o evento, o empírico.



Fonte: CLAREMONT, Chris; BYRNE, John; ROMITA Jr., John. **Os Fabulosos X-MEN**. Edição Definitiva, v. 7. Barueri, SP: Panini, 2023, p. 133, 135. (Acervo do autor).

O materialismo histórico compromete-se com o **realismo ontológico** que afirma a dependência do ser humano a uma realidade físico-natural independente dele. Conforme Lukács, toda existência está fundada na relação entre ser social, natureza inorgânica e natureza orgânica que formam uma unidade geral de determinações, “porque não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica” (Lukács, 2018, p. 27). Do mesmo modo que não existe antinomia indivíduo-sociedade, não há separação indivíduo-natureza, e é incrível pensarem Marx de outra forma, pois, no Prefácio da primeira edição d’*O Capital*, considera a “concepção de desenvolvimento da formação econômico-social como processo histórico-natural” (Marx, 2006, p. 18). Engels também alertou em *O papel desempenhado pelo trabalho na transição do macaco em Homem* [1876/1896] que “não dominamos a natureza como um conquistador que apossou-se de um povo estrangeiro; não a dominamos como estranhos: nós dependemos dela como carne, sangue e cérebro, estamos situados dentro dela” (Engels, 2004, p. 29). A ontologia filosófica materialista foi o primeiro passo em direção ao materialismo histórico, mas a realidade que lhes interessava era a **realidade social** e a **história real**. Marx foi do realismo ingênuo dos *Manuscritos econômico-filosófico*, no qual o conhecimento se dá pela experiência dos sentidos, ou seja, pelo **imediat**o, para o **realismo crítico mediado** d’*O Capital*, em que o real é apreendido e construído no trabalho de objetivação (Lefebvre, 1991). Ora, a realidade não está dada, torna-se significativa ao sujeito cognoscente por meio de rigoroso trabalho de pesquisa empírica e abstração racional. O método marxiano não aceita o empirismo rasteiro, nem a generalização abstrata (Netto, 2021).

O método marxiano foi apresentado a primeira vez na ‘Introdução’ à *Crítica da economia política* e consiste em “**eleva-se do abstrato ao concreto**” (Marx, 1982, p. 14). A propósito da economia, o grande erro dos pensadores clássicos (e dos filósofos hegelianos) é esquecerem que as relações econômicas são históricas e socialmente determinadas, não existindo leis naturais, eternas que servem para todas as sociedades em todos os períodos. Marx não partiu da produção em geral, abstrata,

Figura 13. Detalhe da página em que um jovem Bertrand Russell contradiz na prática o preceito do filósofo irlandês George Berkeley de a matéria existir no pensamento.



Fonte: DOXIADIS, Apostolos; PAPADIMITRIOU, Christos H.; PAPADATOS, Alecos; DONNA, Annie Di. **Logicomix**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 249. (Acervo do autor).

ideal, mas da produção material de vida de determinada formação socioeconômica. Tomando a sociedade capitalista por objeto concreto, o método, denominado método da economia política, é interdisciplinar e consiste em proceder por sucessivas mediações do pensamento, abstrações (problemática, hipótese, análise, interpretação, compreensão...) para o **concreto pensado**, a “rica totalidade de muitas determinações e relações” (Marx, 2011, p. 54). Toda a teoria emerge com o trabalho de investigação, e é importante destacar, mais uma vez, que a totalidade apreendida e construída é sempre relativa ao conjunto de hipóteses (teoria presumível a ser verificada) e problemáticas postas ao material empírico e ao estágio do conhecimento do campo disciplinar. Serve para

as Ciências Sociais o que E. P. Thompson (1981) escreveu acerca do materialismo aplicado ao conhecimento histórico: o objeto tem existência real, é ontológico, sendo passível de descrição, análise e interpretação racional, logo coerente e empiricamente fundamentado, ainda que o conhecimento, por sua natureza social e histórica, seja **aproximado, incompleto, limitado** e, acrescento, **corrigível**. Assim a abstração racional reproduz no cérebro “o concreto por meio do pensamento” (Marx, 1982, p. 14). Como já mencionado, a realidade social e a história real são distintas do objeto do conhecimento construído com hipóteses e problemáticas. O que ocorre é a unidade contraditória entre realidade objetiva pensada para si com conceitos e a existência efetiva dos indivíduos e de suas relações sociais. Trata-se de uma **aproximação assintótica**, escreveu Engels em carta ao socialdemocrata alemão Conrad Schmidt: “Mas, embora um conceito tenha a natureza essencial de um conceito e, portanto, não possa, à primeira vista, coincidir diretamente com a realidade, da qual deve primeiro ser abstraído, **ele ainda é algo mais do que uma ficção**, a menos que você vá declarar todos os resultados do pensamento como ficções, porque a realidade precisa percorrer um longo caminho antes de corresponder a eles, e mesmo assim, corresponde a eles apenas com aproximação assintótica” (Engels, 1895, p. 2). Os conceitos são instrumentos heurísticos de representação do mundo. Isso significa que a realidade existe independentemente deles, embora nossa compreensão dela seja mediada por meio desses próprios conceitos. Para aprofundar essa discussão, leia o capítulo 2 e 7.

Marx representou o método no Prefácio à segunda edição d'*O Capital*, dividindo-o em **método de investigação** e **método de exposição**. O método de investigação é a pesquisa empírica. Quando Engels administrou a firma industrial da família em Manchester, conheceu de perto a realidade operária. A imersão no chão da fábrica e as pesquisas em jornais, revistas e relatórios oficiais embasaram *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* [1845], obra de análise e denúncia das condições de vida do operariado que inaugurou o campo de estudos da história e sociologia do trabalho. Para *O Capital*, Marx manuseou documentos históricos, jornais, relatórios e estatísticas. Em 1866 sugeriu à Associação Internacional dos

Trabalhadores (AIT) investigar a situação da classe trabalhadora de todos os países, obtendo algumas respostas aos vinte e cinco mil questionários com noventa e nove perguntas (Marx, 2022). Material coletado, inicia-se o trabalho intelectual de objetivação que nada mais é que apreender as conexões mais profundas do objeto, analisando e interpretando evidências, ‘dados’, para em seguida passar à **exposição crítica**, a descrição da lógica do objeto com seus movimentos, contradições, desdobramentos.

Cultura, arte, linguagem, educação foram temas fundamentais a Bourdieu sobre os quais Marx e Engels escreveram pouco ou nada. A antropologia filosófica e a breve reflexão da linguagem apresentadas no *Manuscrito de Paris* e na obra acerto de contas com o idealismo alemão foram temas ausentes nos escritos posteriores. O badalado conceito de ideologia também não foi retomado (Confira o capítulo 5). Marx fez considerações n’alguns textos da função política e religiosa das representações, mas sem verticalizar a discussão. A razão disso é privilegiarem o confronto intelectual com a economia política clássica e a organização do movimento operário internacional. O velho Engels, em carta a Joseph Bloch de setembro de 1890, meditou que ele e Marx são responsáveis por marxistas darem maior peso ao fator econômico do que ele realmente tem. Infelizmente, escreveu, não tiveram tempo, espaço ou ocasião para trabalhar os temas não econômicos. Afora os artigos publicados na *Nova Gazeta Renana* e quando correspondente em Londres do *Die Press* e do *New York Daily Tribune* – órgão do Partido Republicano de Abraham Lincoln com quem trocou educadas epístolas, em que analisou as lutas de emancipação nacional, os grupos étnicos e os conflitos sociais na China, Índia, Rússia, Polônia, Irlanda e nos Estados Unidos, Marx voltou-se nos últimos anos de vida para os temas culturais nos chamados *CADERNOS ETNOLÓGICOS* de 1880-81 e para a história dos povos não ocidentais noutros apontamentos. O objetivo foi compreender a passagem das antigas formações socioeconômicas ao capitalismo. Engels incursionou na antropologia, pré-história e história das sociedades antigas a partir dos apontamentos de Marx da obra *A sociedade antiga*, de Lewis Henry Morgan, que serviram de base para a redação d’*A origem da família, da propriedade privada e do Estado* [1884].

Figura 14



Chegamos, então a Bourdieu, **materialista do simbólico**, “realista crítico e reflexivo” atento à determinação das práticas e representações (Bourdieu, 2007, p. 135). Tal como na crítica dos jovens Marx e Engels à filosofia idealista, Bourdieu reclamou o retorno às relações sociais realmente existentes numa época epistemicamente dominada pelo objetivismo sem agência (estruturalismo) e pelo subjetivismo sem estruturas (interacionismo, individualismo metodológico p.ex.). Citando a primeira tese de Marx sobre Feuerbach, ponderou em *O senso prático* [1980] que a atividade real é o “lugar da dialética entre o *opus operatum* e do *modus operandi*, dos produtos objetivados e dos produtos incorporados da prática histórica, das estruturas e dos habitus” (Bourdieu, 2009, p. 87). Com outras palavras, o mundo social é o **espaço do agir** enquanto tal e da **determinação do modo de agir**. Se não, em *Celibato e condição camponesa* [1962] — estudo da crise do celibato dos primogênitos no vilarejo natal no Béarn —, desde *Trabalho e trabalhadores na Argélia* [1963], publicado no Brasil com o título *O desencantamento do mundo* (1979), até *As estratégias matrimoniais no sistema das estratégias de reprodução* [1972], divulgado na prestigiosa revista *Annales Histoire Sciences sociales*, passando pelos estudos da desigualdade educacional e do consumo artístico em museus, vemos Bourdieu em *work process* de lapidação da noção de **habitus**, núcleo central da sua **sociologia disposicional**, que foi sistematizada em *Esboço de uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia Cabila* [1972] e revisitada n’*O senso prático*.

Com a noção de habitus, buscava resolver o falso imbróglio da **liberdade** ou **determinação** da ação, agência. Preferia o termo agente a sujeito ou ator por esses denotarem um grau de liberdade, consciência e cálculo com o qual não concordava, e por reduzirem a ação ao presente das interações ou à execução de um ‘papel’ predeterminado. O agente não é limalha, sintoma ou mero suporte d’alguma estrutura externa. É o “indivíduo biológico portador de propriedades que têm efeitos num campo” (Bourdieu, 2025, p. 40). As propriedades incorporadas no habitus regulam dialeticamente a relação entre o agir e o campo, entre a esperança/estratégia subjetiva e as chances objetivas, entre o **que de-**

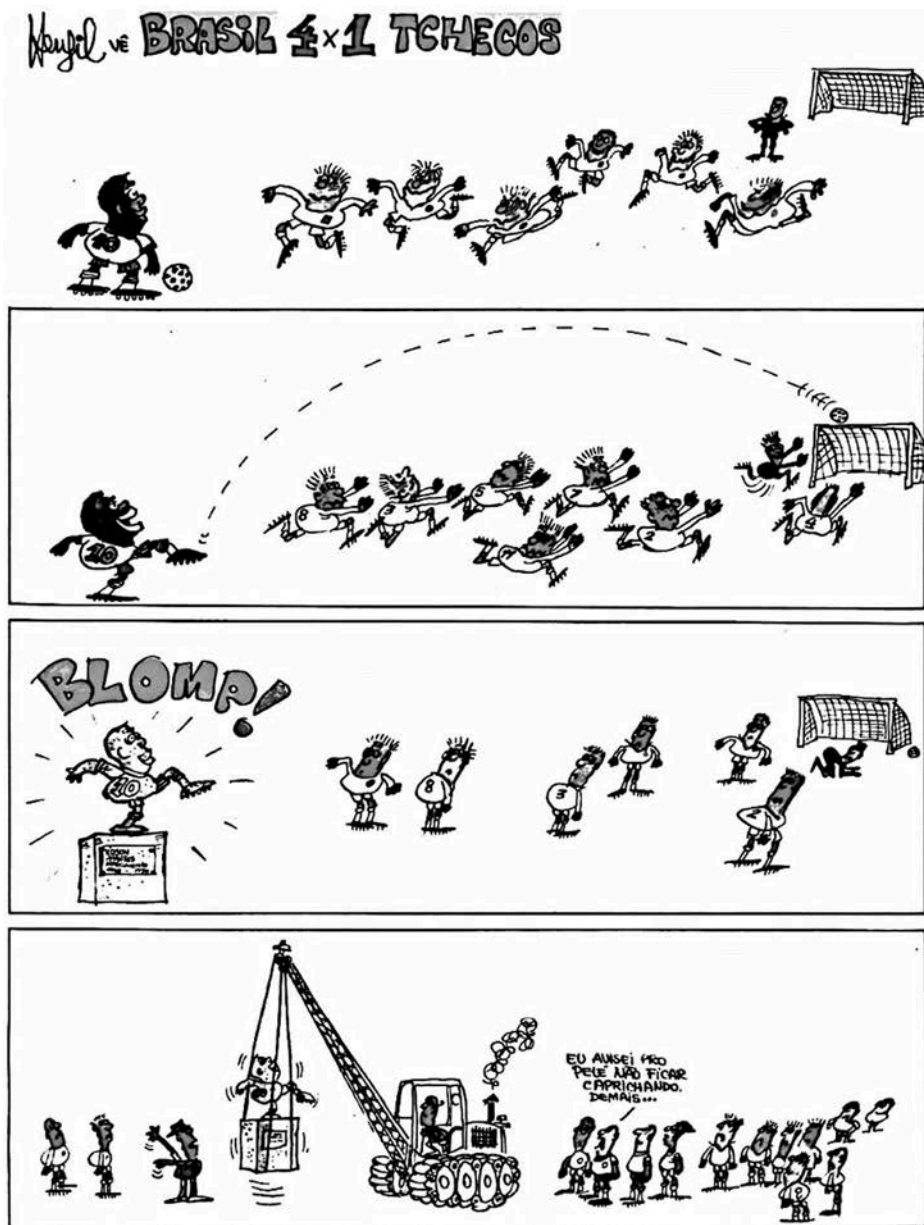
sejamos fazer e o que podemos fazer (Veja o capítulo 8). Com efeito, o habitus é o social incorporado ou a história incorporada no presente. Da ordem do **inconsciente**, é um sistema de disposições duradouras e transponíveis que funcionam como esquemas de percepção, apreciação e classificação (visão de mundo) que engendram ações individuais ou coletivas (Bourdieu, 2009). Enquanto subjetividade socializada, constitui inclinações ou propensões, competências e habilidades interiorizadas capazes de estruturar representações e gerar práticas. Funciona, assim, como espécie de segunda natureza que naturaliza as disposições incorporadas ao longo da vida do indivíduo. Conhecer essa **estrutura mental** (cognitiva/emocional) e **motivadora** exige saber as condições sociais de produção e a trajetória biográfica do agente ou classe de agentes no curso do tempo. Em suma, se há um ‘sujeito’ da maioria das ações, esse sujeito é o habitus.

Bourdieu comparou o habitus ao **piloto automático de um carro** que desativamos ao frear no sinal vermelho. Quando ocorre a lacuna entre o automatismo e o mundo objetivo, passa-se de uma estratégia inconsciente para a racionalidade prática, consciente. Mais bem dito, na maioria das vezes, agimos de modo pré-reflexivo, inconsciente, mas ocorrem situações em que “o habitus entra na contramão, reorientamos como agir em determinada situação real” (p. 98). Ou seja, respondemos **criativamente** e **improvisamos** cotidianamente: “o habitus é uma capacidade infinita de engendrar em toda liberdade (controlada) – pensamentos, percepções, expressões, ações [...]” (Bourdieu, 2009, p. 91). A noção articula dialeticamente **automatismo**, **antecipação**, **criatividade**. Por exemplo, as regras do futebol impõem limites ao que se pode fazer dentro das quatro linhas. Os jogadores têm habitus semelhantes, homólogos (habitus futebolístico), ou melhor, possuem um **sentido do jogo** que ajusta os desempenhos individuais à dinâmica da partida. O campo de futebol (ou o campo futebolístico) é seu habitat por excelência, como se eles fossem peixes n’água. Os dribles, os passes, os chutes e os deslocamentos durante a partida são razoáveis sem cálculo prévio, porque o jogo está incorporado literalmente no corpo. Mas há atletas que, para além do desempenho condicionado pelo treinamento,

destacam-se pela criatividade. Pelé, Yashin, Marta, Ronaldinho Gaúcho e Messi transformaram e elevaram o jogo a outro patamar esportivo. O ‘gol que Pelé não fez’ na Copa do Mundo do México em 1970, representado em tira cômica por Henfil, foi uma jogada nunca antes vista (Figura 15). O chute do meio do campo surpreendeu goleiro, jogadores, torcedores e o mundo. Pelé mostrou não ser necessário conduzir a bola até a área para marcar gol. Igualmente criativo, Yashin reinventou a posição de goleiro se movimentando por toda grande área, interceptando cruzamentos, lançando a bola com as mãos e gritando orientações aos zagueiros. Desta forma, agir não significa somente obedecer às regras. Estratégias inovadoras modificam a rotina, a regularidade do jogo e, obviamente, podem transformá-lo como fazem os transgressores ou os hereges de cada campo social.

Cada **campo** gera um habitus específico, de modo que esse determina o agir por ser historicamente determinado pelo campo. O espaço social é a totalidade dos campos que se diferenciam e se transformam ao longo da história. Relativamente autônomos entre si, existem tantos deles quantos forem os **interesses** ou os **desejos** em jogo. Campos funcionam como **mercados**. Têm regras próprias, normas do que deve ser feito e agentes interessados em conservar, disputar e monopolizar capitais específicos. Hierarquizados, são espaços de posições, de tomadas de posição e de luta por poder, prestígio, riqueza na forma de **capital** econômico, cultural, social, simbólico. Contrabandeado da economia, o conceito de capital em Bourdieu amplia o significado tradicional de patrimônio ou riqueza. No estudo do povo Cabila, ele mostrou que tanto a propriedade da terra quanto as relações de parentela e alianças são formas de riquezas acumuladas. A riqueza familiar é medida materialmente pelo patrimônio e simbolicamente pelas relações pessoais. Com efeito, economia e cultura são dimensões coexistentes na realidade social. Contra o ‘economismo’, propõe uma **economia não-economicista das práticas e dos bens simbólicos** (Bourdieu, 2001). Mas alerta, dizendo que as formas simbólicas “têm existência objetiva, efeitos objetivos e, em particular, efeitos econômicos muito diretos” (Bourdieu, 2023b, p. 108).

Figura 15



Fonte: HENFIL. **Placar**, São Paulo, Editora Abril. 12 jun. 1970, p. 17.

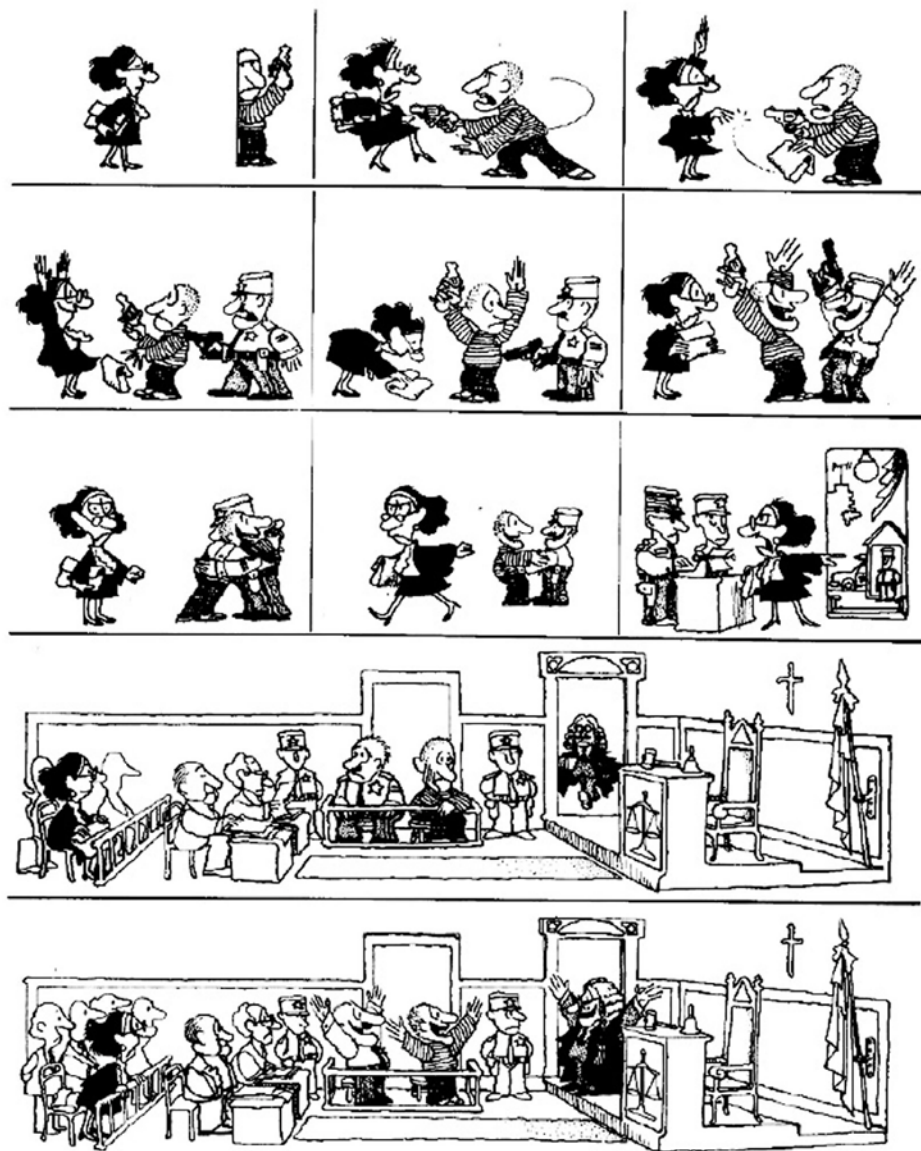
Figura 16. Inspirado na analogia entre religião e economia feita por Max Weber, Bourdieu transpôs conceitos econômicos para o campo da produção simbólica. A equação da teoria da prática encontra-se em *A distinção*.



A classe dominante de uma sociedade detém o maior volume das diferentes formas de capital, principalmente econômico e cultural. O primeiro é o mais importante porque na prática significa o acesso a mais recursos e oportunidades escassas. Uma pessoa dotada de riqueza e renda elevadas poderá exercer domínio em determinado campo convertendo capital econômico em capital político, cultural, social ou simbólico. Por outro lado, a posse de capital cultural quase sempre significa a posse de uma quantidade razoável de capital econômico, como é o caso da classe média. E é correto afirmar que ter capital econômico e/ou cultural significa o acesso privilegiado a relações pessoais e ‘favores’ estratégicos nas relações sociais. É nestes termos que Bourdieu define o **capital social** n’*A distinção* [1979]: “capital de relações mundanas que podem, se for o caso, fornecer apoios úteis; assim como capital de honorabilidade e de respeitabilidade que muitas vezes, é indispensável para atrair ou assegurar a confiança da alta sociedade” (Bourdieu, 2006, p. 112). A lógica do conceito é brilhantemente mostrada noutra tira de Quino acerca da amizade com pessoas em posições de autoridade (Figura 17). Ainda que seja insuficiente para explicar a sociedade brasileira (Souza, 2015), o capital social de relações pessoais é a base do ‘jeitinho’ que se converte em **jeitão** da elite, conforme o economista marxista Francisco Oliveira, quando, p.ex., consegue se desresponsabilizar da população negra, deixando-a à própria sorte ‘pós-abolição’, ou socializar os prejuízos e privatizar os lucros nas crises sistêmicas e nos escândalos financeiros.

Dada a desigualdade de acesso aos diferentes capitais, é necessário desenvolver uma **sociologia da dominação** de cada campo. Na perspectiva bourdieusiana, o conceito central é dominação simbólica ao invés de exploração econômica. Ele transforma a luta de classes em **luta simbólica** pelos capitais de reconhecimento e **luta política** pelo poder de nomear e classificar, ou seja, de impor, legitimar, transformar o modo de representar o mundo social. O **objeto da ciência social**, diz em *O senso prático*, “é uma realidade que engloba todas as lutas, individuais e coletivas que pretendem conservar ou transformar a realidade” (Bourdieu, 2009, p. 237). No fim, trata-se de uma luta pela au-

Figura 17



Fonte: QUINO. **Humano se nasce**. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1991. p. 38. (Acervo do autor).

toridade, pelo poder simbólico de poder fazer ver e fazer crer com palavras, gestos, imagens, sons, pantomimas (Leia o capítulo 4). A luta pelo monopólio dos princípios de visão e divisão do mundo exige, assim, uma **sociologia da percepção** que quer saber **como a realidade social é representada**, ou melhor, quer descrever os princípios que constituem as visões, “as estruturas de percepção a partir das quais os agentes têm essas visões” (Bourdieu, 2023a, p. 35).

Já a **sociologia dos pontos de vista** objetiva a posição dos agentes em determinado campo, revela a estrutura do seu funcionamento e compreende a lógica da disputa entre esta ou aquela visão de mundo, que é a própria definição do que seja a luta política para conservar a ordem ou subvertê-la. Por este ângulo, a pergunta da personagem Mafalda ao pai tem validade sociológica (Figura 18). Neste exemplar do humor inteligente dos anos 1960, Quino formula uma interrogação tipicamente estruturalista cuja resposta seria, para Bourdieu e Marx, a mesma: o mundo não é apenas vontade, Mafalda! A velocidade da mudança, parcial ou radical, depende da capacidade dos indivíduos de converter em resistência e transgressão as estruturas incorporadas que os levam a reproduzir a dominação. Em *Meditações pascalianas* [1997], referência ao matemático e filósofo defensor do método científico Blaise Pascal (1623-1662), diz que não se deve subestimar a “extraordinária inércia resultante da inscrição das estruturas sociais nos corpos [habitus]”, que mesmo os mais conscientes reproduzem pré-reflexivamente as estruturas sociais (Bourdieu, 2007. p. 209). Por alguma razão, a frase que completa a reflexão não consta na edição brasileira. O original diz que as estruturas internalizadas são transformáveis: “Embora tornar as coisas explícitas possa ajudar, apenas um detalhado processo de *desdomesticação*, de *descondicionamento*, envolvendo repetidos exercícios tal como o treinamento dos atletas, pode transformar duravelmente o *habitus*” (*apud* Burawoy, 2010, p. 49). No final, ou o *habitus* rebelde ganha e reconfigura a estrutura ou ela ganha e modifica as disposições do agente (Bourdieu, 2021).

Figura 18



Fonte: QUINO. **Mafalda**: todas as tiras. São Paulo: Martins Fontes, 2016. p. 506. (Acervo do autor).

Superando outra antinomia, objetivismo-subjetivismo, em *Coisas ditas* [1987], Bourdieu autotranscreveu-se **estruturalista genético** ou **estruturalista construtivista**: estruturalista porque o mundo social tem “estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes, as quais são capazes de orientar ou coagir suas práticas e representações” (Bourdieu 2004, p. 149); construtivista porque “há uma gênese social dos esquemas de percepção, pensamento e ação que são constitutivos do que chamo de habitus e, de outro, das estruturas sociais, em particular do que chamo de campos e grupos, e particularmente do que se costuma chamar de classes sociais” (p. 149). Atenção. O construtivismo bourdieusiano não deve ser confundido com o construtivismo pós-moderno (Veja o capítulo 2). Seu **vetor epistemológico** é o mesmo do pensamento marxiano, indo da abstração racional ao real. O objeto conhecimento é sempre construído em função de uma problemática teórica posta ao material empírico. Contra o realismo ingênuo, o objeto sociológico é **conquistado, construído e verificada** a correspondência com a realidade objetiva. O real, portanto, não é transparente como advoga o objetivismo positivista, devendo o pesquisador, no processo de objetivação, empregar todo o capital de conceitos, métodos e técnicas empíricas adquiridos. Citando Weber (2006), a realidade social é pluralidade (*vielseitigkeit*) de aspectos que resiste à produção do conhecimento e da qual se pode aproximar acentuando e encadeando uma grande quantidade de fenômenos em conceitos. Isso significa dizer que a **complexidade do real** impõe limites ao que se

pode conhecer, o que torna o conhecimento **racionalmente relativo** (Leia o capítulo 6).

Finalmente, a sociologia bourdieusiana advoga a **reflexividade** e o **pensamento relacional**. Pensar relacionalmente é conectar dialeticamente a estrutura objetiva dos campos com a estrutura subjetiva incorporada, ou, o que dá no mesmo, relacionar os campos e os capitais com as ações e as representações estruturadas pelo habitus. Princípio bem condensado na equação [(Habitus) (Capital)] + Campo = Prática. Já a reflexividade designa o trabalho de objetivação sociológica que inclui o ponto de vista do sujeito cognoscente. O pesquisador está implicado no processo de conhecimento e a objetividade pura ou a imparcialidade positivista é mera peça de ficção. Conceito tardio, o caminho para a reflexividade começou com as noções de **vigilância epistemológica** n’*Ofício de sociólogo* [1968], **socioanálise** e **autoanálise** em *Homo academicus* [1984] até a elaboração final em *Science de la Science et réflexivité* [2001]. A socioanálise é o trabalho de anamnese, i.e., a sociologia da própria prática sociológica dos que fazem o campo disciplinar. A objetivação da prática mostra que o investigador tem “um ponto de vista socialmente determinado sobre esse mundo para questionar a ciência” (Bourdieu, 1992, p. 41). Marx chamou atenção para o sujeito subjetivamente implicado no conhecimento ao criticar economistas vulgares e clássicos que transformaram a economia política em ciência utilitária do capital. Mas, diz Bourdieu, teria faltado a ele o trabalho reflexivo sobre si mesmo, que é a própria definição de autoanálise. Dessa forma, a reflexividade engloba a socioanálise e a autoanálise, podendo ser definida como “alguém que possui instrumentos de conhecimento e sabe aplicá-los a si mesmo, sujeito cognoscente, e melhor ainda, ao universo social em que esse sujeito cognoscente está inserido” (Bourdieu, 2024, p. 51). Objetivando o sujeito da objetivação, coloca-se em suspenso ou em **dúvida radical** os próprios conceitos e métodos que orientam a prática científica e as propriedades do campo disciplinar (Bourdieu, 1989).

Figura 19

ROTEIRO: GLEDSON RIBEIRO DESENHOS: JULIO BELO



Materialismo, realismo crítico, estrutura, determinação social, classes... Marx e Bourdieu não estão em lados opostos. O sociólogo Michael Burawoy (2010) escreveu o livro mais importante dedicado aos encontros e desencontros entre Bourdieu, Marx e os marxistas e identificou paralelos no modelo de análise social. Bourdieu ofereceu novos sentidos a alguns conceitos (capital, mais-valor, reprodução, divisão do trabalho etc.) e prolongou ideias antes enunciadas, mas não aprofundadas por Marx, especialmente as presentes nas *Teses sobre Feuerbach* e d'*A ideologia alemã*. Erik Olin Wright, em *Análise de Classes: abordagens* (2015), e o filósofo francês Yvon Quiniou, no artigo *Bourdieu e Marx* (2000), compartilham do mesmo raciocínio. Tudo isso é evidente ao leitor que conhece a obra de Bourdieu. A despeito dos bourdieusianos antimarxistas, Marx, Weber e Durkheim foram seus companheiros nas situações difíceis, palavras de Bourdieu (2004). Não dialogou a ponto de ser 'acusado' de neomarxista, e não é correto afirmar que operou contra o pensamento marxiano, indispondo-se com uma certa tradição stalinizada e filosofia anti-humanista. Convergindo intelectualmente com o marxismo, Bourdieu e alguns representantes de proa da tradição inglesa criaram uma rede internacional de autores com perspectivas analíticas similares. Vale a pena citar um trecho sobre ele no cartão-postal de Thompson a Williams: "Acabei de chegar de um segundo colóquio em Paris: algo peculiar está acontecendo lá. Um grupo de estudiosos de esquerda, mais novos do que nós, mas não tão novos, estão tentando entrar em contato com a tradição inglesa do trabalho histórico-cultu-

ral, como um contraponto tanto ao estruturalismo althusseriano como ao ecletismo americano da moda. Você provavelmente sabe tudo sobre isso: mas o homem com o qual eu acho que nós devemos manter contato é Pierre Bourdieu, do Centre de Sociologie Européenne da Maison des Sciences de l'Homme" (*apud* Jackson; Rivetti, 2020, p. 183).

Williams trocou correspondências com o sociólogo entre 1976-77, contribuiu com artigos à revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* e participou em 1976 do 'Seminário de Sociologia da Cultura e dos Modos de Dominação' na École Normale Supérieure. A obra de Richard Hoggart foi editada na França por Bourdieu na coleção *Le Sens Commun*, bem como de outros autores marxistas tais como Mikhail Bakhtin, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Eric Hobsbawm *et ali*. Bourdieu citou várias vezes Williams e anotou em carta a concordância intelectual com o materialismo cultural de *Marxismo e Literatura* como algo miraculoso. Bourdieu referiu-se ao conceito de classe em Thompson como modelo a ser seguido em *Razões práticas* [1994] e *Coisas ditas*, ainda que o criticasse pelo voluntarismo espontaneísta (Bourdieu, 2020). Em contradição, n'A *Miséria da teoria*, Thompson (1981, p. 193) sugeriu a Althusser começar sua "reeducação com Pierre Bourdieu". Hobsbawm registrou que "[p]or mi parte, como muchos historiadores, siempre he admirado a Bourdieu, y no pocas veces ha sido fuente de inspiración para mí" (Hobsbawm, 2016, p. 43).

Mencionaria duas últimas intercessões entre Marx e Bourdieu. O pensador revolucionário interessou-se pela cultura e história das sociedades não ocidentais nos últimos anos de vida. Em cartas a Engels (1851) e Ferdinand Lassalle (1858), queixou-se das discussões infundadas de 'toda a merda econômica' que lhe encarceravam a mente e atrasavam a intenção de criar uma nova ciência: o materialismo histórico. Bourdieu fez o caminho inverso, indo da economia dos bens simbólicos à crítica à devastação neoliberal nos textos de intervenção política de *Contrafogos 1 e 2* [1998/2001], na obra coletiva *A Miséria do mundo* [1993] e *Les structures sociales de l'économie* [2000], essa última acerca dos fundamentos sociais da disciplina econômica. Isso mostra a capacidade de eles reorientarem o pensamento e as problemáticas a

fim de analisar a sociedade e a história em múltiplas direções. Também foram críticos obstinados da sociedade capitalista. Marx e Engels não separaram trabalho teórico e práxis revolucionária e mesmo **exilados políticos** na Inglaterra, após a derrota política e militar de 1848, deixaram um legado teórico empírico desde sempre concebido como instrumento de transformação social. Pensando a Tese 11 sobre Feuerbach, importava tanto **interpretar** a lógica do modo de produção capitalista, com todo seu sistema de poder, quanto **superá-lo** na prática em vista da emancipação humana do capital. Já Bourdieu considerou que “a sociologia é um esporte de combate, um meio de defesa pessoal contra as injustiças e desigualdade sociais” (Carles, 2001). A política sempre esteve presente em seus estudos cujo tema de fundo era a luta em torno da dominação simbólica. Para o filósofo Louis Pinto (2000), o que mudou com a ascensão do neoliberalismo nos anos noventa foi a forma de Bourdieu intervir no espaço público, ou seja, a passagem do intelectual específico, autônomo para o **intelectual público** empenhado em desbaratar cientificamente todas as formas de poder, violência simbólica e engajado com movimentos sociais.

Figura 20



Fonte: DOXIADIS, Apostolos; PAPADIMITRIOU, Christos H; PAPADATOS, Alecos; DONNA, Annie Di. **Logicomix**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 248-249. (Acervo do autor).

Realidade e representação da realidade

Em *Logicomix* Ludwig Wittgenstein figura numa trincheira da Primeira Guerra Mundial (Figura 20). Sabe-se que, na vida real, o filósofo se voluntariou no exército austríaco e atuou nos fronts da Galícia, Rússia e Itália. Por lá iniciou as anotações de *Tractatus logico-philosophicus* [1921] que terminaria três meses antes de ser preso perto de Trento, em 1918, pelo exército italiano. Escreveu no *Tractatus* que o medo da morte era o melhor sinal de uma vida falsa, ruim. Potencialmente suicida, acabava por assumir as mais perigosas tarefas nas linhas de frente. Atrás de uma ruína, seu personagem pondera sobre o significado do mundo. A sequência divide-se em três vinhetas que alternam os ponteiros das horas, o rosto e novamente os ponteiros das horas. Quatro minutos de silêncio interrompidos pelo bombardeio. “Esta é a grande desvantagem da realidade: de perto, ela é bem diferente de qualquer ‘representação’”. Quem reflete na legenda sobre a diferença entre **realidade e representação da realidade** é o narrador-personagem Bertrand Russel. Na página seguinte, aqui oculta, Wittgenstein alcança os binóculos enquanto mais um morteiro sibila em altitude e explode perto da ruína. A última vinheta é um close dos olhos vidrados com legenda que prepara a página dupla que fecha a sequência. Desenhada em plano aberto, vê-se a terra arrasada, ele de pé contemplando o morteiro na sua direção e o balão de pensamento que sintetiza a filosofia idealista do *Tractatus*: “o significado do mundo não está no mundo” (Figura 21).

Figura 21



Fonte: DOXIADIS, Apostolos; PAPADIMITRIOU, Christos H; PAPADATOS, Alecos; DONNA, Annie Di. **Logicomix**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 250-251.

Wittgenstein é considerado o precursor da segunda virada ou ‘giro linguístico’. A primeira inicia-se com a *Hermenêutica* [1819], de Friedrich Schleiermacher, na qual se discute a arte de compreender a obra literária. A filosofia da linguagem wittgensteiniana refletiu as condições de possibilidade do discurso da realidade, combinando estrutura lógico-linguística e crítica kantiana do que é possível conhecer. No *Tractatus*, único livro publicado em vida, julgou ter resolvido todos os problemas filosóficos. A presunção lhe valeu a alcunha ‘deus’ dada pelo economista John Maynard Keynes, seu amigo íntimo (Eilenbergen, 2019). Os problemas filosóficos, dizia, seriam falsos, frutos do mau entendimento da lógica da linguagem. Tal como o professor e amigo Bertrand Russel, descreditava da capacidade da linguagem cotidiana em expressar a realidade. Seria necessário criar uma linguagem ideal, meta que abandonaria pela **crítica pragmática** da linguagem corrente. Para o ‘primeiro Wittgenstein’, os signos linguísticos não figurariam ou representariam

adequadamente a forma lógica do mundo. Não se encontra no mundo os ‘objetos relacionados’ e os ‘estados de coisas’ que constituem a totalidade dos ‘fatos do mundo’ – trinômio fundamental do vocabulário wittgensteiniano. Os ‘objetos do mundo’ são lógico-transcendentais, portanto, não empíricos, para além da experiência. Só se pode dizer os ‘fatos do mundo’ e, sobre o que não pode ser dito, o inefável, o místico (os temas da religião, p. ex.), deve-se calar. Com efeito, a linguagem não se ancora no mundo, pois a verdade do mundo é a linguagem. “O sentido do mundo deve estar fora dele” (Wittgenstein, 1994, p. 79), concluiu no parágrafo 6.41, levemente alterado pelo roteirista de *Logicomix*.

A filosofia do *Tractatus*, aqui sumariamente reduzida, é bem ao gosto dos teóricos pós-modernos e distante de Marx e Bourdieu. Terry Eagleton (2023), ex-aluno de Raymond Williams e expoente do materialismo cultural britânico, diz que se pode considerá-la um tipo de idealismo linguístico que exclui o contexto social em que a linguagem é produzida. A lógica-transcendental ignora a experiência e certamente é isso que Wittgenstein quis dizer com os ‘graves erros’ do livro. Mas ao ‘primeiro Wittgenstein’ segue-se o ‘segundo’, o pragmático de *Investigações filosóficas* [1953]. Nessa obra **o significado da palavra é seu uso**. A linguagem deixa de ser abstrata e torna-se prática, pública, intersubjetiva, uma convenção socialmente estabelecida. “Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano”, anotou no parágrafo 116 (Wittgenstein, 1979, p. 55). A linguagem e seus usos estão imbricados, funcionando em situações sociais específicas. Os diversos, complexos e infinitos modos de usá-la conformam os **jogos de linguagem** cujos códigos que dão sustentação e significância às palavras variam conforme as instituições e os grupos. Diferentes contextos sociais, diferentes jogos de linguagem.

Convenha-se dizer que o filósofo marxista Mikhail Bakhtin (1988 [1929]), pouco mais de vinte anos antes de *Investigações filosóficas*, escreveu que cada época e sociedade tem o próprio repertório de temas e formas do signo. O **signo é social** porque sua natureza é interindividual e dependente das condições materiais e da organização social em que se realiza a interação comunicativa. Segundo Eagleton, o marxismo

influenciou indiretamente a reviravolta antropológica de Wittgenstein. Ele tinha amigos socialistas e ligados ao partido comunista inglês, dentre eles o economista Maurice Dobb, Nicolai, o irmão mais velho de Bakhtin, e o economista italiano Piero Sraffa, amigo de Antonio Gramsci. As caminhadas com Sraffa no Trinity College de Cambridge, fizeram-no abandonar o idealismo e reconhecer a importância do contexto histórico-cultural da linguagem, como no gesto de tocar o queixo com a ponta dos dedos, que significa ceticismo, desprezo, só compreendido por quem conhece o código napolitano (Sen, 2003). Daí a clássica frase: “Se um leão pudesse falar, não poderíamos entendê-lo” (Wittgenstein, 1979, p. 216). Por quê? Porque não compartilhamos a mesma forma de vida, o mesmo sistema de códigos, as mesmas regras de uso e convenções sociais da língua. O título *Crise nas infinitas Terras* é, no contexto linguístico-comunicativo de leitores e colecionadores, a mais importante história já feita do gênero super-heróis, mas não faz sentido algum para quem desconhece quadrinhos. Partilhar as mesmas regras de uso e convenções sociais permite que um enunciado seja socialmente compreensível. Com efeito, Wittgenstein descobre que pessoas em suas relações sociais constroem a linguagem que nomeia o mundo, cristalizando-o em linguagem. Na interpretação de Eagleton (2023, p. 118), o ‘segundo Wittgenstein’ seria então um materialista para quem a “linguagem não ‘reflete’ a realidade nem se conecta a ela; ela é uma realidade material em si mesma”.

Pois bem, sabe-se que o vienense era o filósofo que Bourdieu (2004, p. 21) mais gostava de ler, um “salvador para os períodos de grande angústia intelectual”. Mas o diálogo é com o ‘segundo Wittgenstein’, o da **virada antropológica realista**, atento aos usos e aos mecanismos da linguagem cotidiana. Às vezes, Bourdieu parece desconectar a representação da realidade objetiva, empregando expressões como “constituir a realidade” e “construir a realidade”. Eventualmente, pesou a mão com frases do tipo “o mundo é minha representação”, encontrada em *A economia das trocas linguísticas* (Bourdieu, 2022, p. 83). Mas, em verdade, o que quer assinalar é a magia social das pessoas e dos grupos, que produzem suas crenças e a si mesmos por meio da linguagem.

Isso fica claro num parágrafo de *Coisas Ditas*: “O que nós consideramos como a realidade social é em grande parte representação ou produto da representação, em todos os sentidos do termo [mental, teatral (papéis sociais), política]”, mais à frente, adverte: “Nada disso ajuda, você entende, a desencorajar a leitura realista e objetivista dos trabalhos sociológicos” (Bourdieu, 2004, p. 71). Materialista e realista crítico, Bourdieu advoga a **objetividade do mundo**. Para ele, a realidade social não pode ser reduzida a um sistema de signos ou a um simples texto, pois existem relações objetivas independentes da linguagem, ainda que sejam por ela representadas.

Figura 22



Fonte: DOXIADIS, Apostolos; PAPADIMITRIOU, Christos H; PAPADATOS, Alecos; DONNA, Annie Di. **Logicomix**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 256.

Representar é um ato simbólico. Simbólico deriva de *symbolon*, precedido de *symballein* que significa aproximar, reencontrar. Na Grécia antiga, quebrava-se uma taça ou tigela em dois pedaços que reunidos confirmavam que seu possuidor era velho amigo da família e merecia hospitalidade. Simbólico e fraterno são sinônimos, daí o antônimo dialógico significar ‘tudo que divide’ (Debray, 1993). Na obra bourdiesiana, simbólico tem **três conotações**: é atividade cognitiva de significação;

dimensão subjetiva da ação humana, similar aos esquemas de percepção apreciação e classificação que formam o habitus; e atividade prática de poder e reconhecimento. Esse último indica **haver uma luta política pela representação do mundo social**. As pessoas agem sobre o real e sobre a representação do real, competindo pelo poder de nomear e classificar, de impor, legitimar e transformar a percepção da realidade (Bourdieu, 2022). Assim o que chamamos de realidade também é “criação dos agentes sociais enquanto sujeitos que falam. Ao mesmo tempo, o fato da linguagem ter um poder, um estatuto ontológico, leva a linguagem a desempenhar um papel iminentemente político” (Bourdieu, 2021, p. 152). Apesar do peso da palavra ‘criação’, o significado da frase é evidente: **fazemos coisas com o mundo porque em parte ele é permeável ao que dizemos** (Leia o capítulo 4). Para ilustrar isso de modo humorístico, a realidade da representação é elevada ao absurdo por Laerte na tira em que um professor taciturno alfineta, no globo terrestre, o interlocutor que o emenda (Figura 23). Mas Bourdieu adverte: **“por mais elástico que seja, o mundo resiste, ele não se deixa nomear ou construir de qualquer forma”** (Bourdieu, 2023, p. 35). Pode-se até afirmar que a água fervendo a cem graus está fria, mas, se alguém colocar a mão nela, sofrerá graves queimaduras.

Na época de Marx e Engels, o termo representação generalizou-se com Immanuel Kant enquanto gênero de todos os atos ou manifestações cognitivas. Antes significava nas artes a imagem pintada ou esculpida ‘exata’ de pessoa ou paisagem. Na literatura era a descrição de personagens e situações típicas. No século XVII, ganhou o sentido político

Figura 23



Fonte: LAERTE. **Manual do Minotauro**. São Paulo: Quadrinhos na Cia., 2021, p. 307. (Acervo do autor)

de ação em nome de outro (Williams, 2007). Representação também teve origem no ritual fúnebre. Na baixa Idade Média, o corpo do rei da França permanecia dias exposto aos súditos. Mesmo esviscerado, o mau cheiro alterou a liturgia, passando-se a usar uma efígie, espécie de manequim para representá-lo. Posto na tampa do caixão, a efígie é o semelhante, *imago* (imagem) do rei, com o rosto de cera moldado e pintado perfeitos, vestindo as roupas e as insígnias reais. Dos dois corpos do rei, é o manequim a receber veneração, enquanto o corpo nu apodrecia no caixão ou longe das vistas da corte (Kantorowicz, 1998; Debray, 1993). Todos esses significados guardam cadência com o original em latim *repraesentatio*: **tornar presente o ausente** (Lefebvre, 2006).

Os fundadores do materialismo histórico não deixaram uma teoria da representação, mas reconheceram sua **realidade material**. Empregaram-na no sentido político (representação parlamentar, representação de classe) e no sentido cognitivo (pensamento, representação mental). Em alemão, *darstellung* equivale à ideologia, às ideias e às crenças que invertem a realidade das coisas ou fazem referência a coisas que não existem, que não fazem parte do mundo. A divisão do trabalho em material e espiritual (simbólico) separa a consciência da prática e dota aquela de condições de emancipar-se e de poder “*realmente* representar alguma coisa sem representar algo real” (Marx; Engels, 2007, p. 54). Não obstante, por mais imaginativas, ilusórias, falsas, invertidas, fetichizadas, toda ideia, crença e pensamento é produto do ser social, portanto, parte do “processo histórico de vida” (p. 48). Mesmo sendo ontologicamente absurdo e falso dizer que tudo é criação dos deuses, os mitos religiosos são sublimações que dizem algo do mundo real em que foram criados, do “processo material de vida, processo empiricamente registrável e ligado a condições materiais” (p. 49). Ou como diz Bourdieu (2020, p. 88), o que as pessoas pensam e dizem do mundo “faz parte da verdade objetiva do mundo social”. Não é difícil deduzir que a representação do inferno judaico-cristão como lugar abrasador e o inferno nórdico, *Alfheim* ou *Helheim*, a ‘Terra de Hel’ (deusa da morte), como deserto gelado, está relacionada aos respectivos ecossistemas naturais: o clima semiárido na maior parte da Palestina, em fronteira

desértica com a península arábica — território do nascimento cultural do diabo e seu mundo infernal, e o clima polar e subpolar, com invernos abaixo de zero graus, dos países nórdicos. Parece-me exatamente isso o que Marx tinha em mente com o rodapé oitenta e oito do volume I d'*O Capital*: “Em realidade, é muito mais fácil descobrir o cerne terreno das nebulosas representações religiosas, analisando-as, do que, seguindo o caminho oposto, descobrir, partindo das relações da vida real, as formas celestiais correspondentes a essas relações” (Marx, 2006, p. 429). Obviamente, reconectá-las à realidade não as torna menos ilusórias. A questão é que não há, no materialismo histórico, impedimento para tomá-las como objeto de análise, desde que não sejam consideradas autônomas em relação às condições sociais e históricas de sua produção. A importância das representações fica patente n'*O 18 de Brumário*, célebre passagem sobre a farsa de Luís Bonaparte (Napoleão III), que emulou a imagem do tio Napoleão Bonaparte com pesada propaganda política. Em vez de descartá-la como ilusão coletiva, Marx a toma como ponto de partida para a análise dos conflitos políticos e da ascensão do bonapartismo na França.

É necessário, porém, diferenciá-las em três tipos. As **representações mentais** dos indivíduos (imagem mental, pensamento) constituem a base das **representações sociais** ou coletivas, que, para falar como Durkheim, são a forma pela qual a sociedade concebe e percebe a si própria e o mundo ao seu redor. As **representações ideológicas** ou ideologias, em sentido Marx-engelsiano, são parte das representações sociais, com a peculiaridade de cumprirem função estratégica na legitimação da dominação social, política, econômica. Crer que o ‘céu bíblico’ é uma cidade de ouro puro cercada por muros ornamentados por pedras preciosas é ingênuo, até inofensivo, e bem diferente de acreditar que se irá para o ‘inferno’ caso não se vote no candidato do líder da igreja. A diferença entre as duas crenças é a diferença entre a mera representação religiosa, o imaginário de como seria a suposta vida pós-morte, e a ideologia religiosa. Voltarei ao tema da ideologia nos capítulos 5 e 6.

Trabalho, linguagem, coevolução gene-cultura

T*arzan of the Apes* foi publicado em 1912 na revista *The All-Story* e adaptado em tiras diárias pelo próprio Edgar Rice Burroughs e desenhos de Hal Foster. Nos anos 1970, nova adaptação foi feita pelo quadrinista Joe Kubert com o título *Tarzan. A origem do homem-macaco*. A história se inspira nas crianças privadas do contato social e linguístico, erroneamente designadas ‘crianças selvagens’. Um dos relatos mais bem documentados é do jovem Victor do Aveyron, encontrado com 12, 15 anos de idade no sul da França, em 1800. Grunhia, cheirava as coisas, andava a galope. Foi assistido pelo médico-pedagogo Jean-Marc-Gaspard Itard com objetivo de educá-lo e reintegrá-lo à sociedade. Morreu com quarenta anos sem aprender a falar. Muitas outras crianças apareceram (Mogli, Amala e Kamala, Genie, Oxana...) tendo em comum distúrbios de fala e de aprendizagem. A questão é que, embora a plasticidade cerebral permaneça relevante, o período crítico para a aquisição desenvolta da linguagem é por volta dos seis anos, sendo afetada, após esse período, a capacidade de formular frases complexas (sintaxe) e de pronunciá-las (fonética).

As publicações de *Tarzan* quase sempre apresentam um problema de tradução com implicações para a classificação evolutiva humana. Burroughs empregou corretamente a palavra *apes* para designar os grandes símios com quem o personagem cresceu. A versão de Joe Kubert, no entanto, traduziu *apes* por ‘macaco’, cuja a palavra em inglês é *monkey*. Além de má tradução é um erro que reforça o senso comum dos seres humanos pertencerem a família dos *Macacos*. Na moderna taxonomia, a ciência da classificação da vida natural, criada pelo naturalista sueco Carlos Lineu (1735), os **seres humanos pertencem a ordem dos *Primates***, da família *Hominídeos*, subfamília *Hominini* (ou *Ho-*

minínio), do gênero *Homo*, da espécie *sapiens*. A ordem dos *Primates* formou-se entre 56 e 5 milhões de anos e é dividida em *Prossímios*, *Macacos* e *Hominídeos*. Os *Prossímios* incluem espécies que não são macacos nem símios. Caracterizam-se por possuírem narinas estreitas e compridas, caudas longas e grossas. Os *Macacos* se diferenciam pelas narinas arredondadas, grandes dentes caninos, molares, pré-molares e cauda preênsil (que agarra nas coisas). São pequenos primatas com cauda, tais como o mico-leão-dourado, o sagui, etc. Já a família dos *Hominídeos* ('Homens') marca o início do **clado da humanidade**. É formada por grandes primatas sem cauda, de peito achatado, com cérebros maiores, arcada dentária semelhante à dos humanos e postura ereta. Logo 'macacos' não fazem parte do ramo filogenético em que estão os primatas humanos e os primatas não humanos. Os gêneros *Australopithecus africanus* e *Homo* fazem parte da subfamília *Hominínia* que divergiu ou se separou da linhagem dos chimpanzés, bonobos (chimpanzés-pigmeus), gorilas e orangotangos por volta de 5,5 milhões de anos atrás (fala-se em até 7 milhões de anos). Estudos genéticos mostram que o ser humano moderno compartilha 99,6% do genoma com os chimpanzés e 98,7% com os bonobos. Entretanto, a proporção do cérebro em relação a massa corporal (quociente de encefalização) é igual a 7.5, maior que a do chimpanzé e do gorila. Em resumo, não é que descendamos de primatas, somos da ordem dos *Primates* formada há mais de 56 milhões de anos (Benton, 2012; Wall, 2007).

Figura 24



Fonte: BURROUGHS, Edgar Rice. FOSTER, Hal. **Tarzan of the apes**. 8 jan. 1929. Official Edgar Rice Burroughs Tribute Site.

Outra questão é que as análises do personagem *Tarzan* raramente discutem a aquisição da faculdade da linguagem. O enredo diz que os genitores eram aristocratas ingleses vítimas de motim e abandonados na costa africana. Com a morte da mãe por doença e do pai num ataque de chimpanzés, o filho nascido na selva é salvo e adotado pela chimpanzé Kala. Kala e os demais membros do bando ensinaram o menino a subir em árvores, pular de galho em galho, correr e brincar com os filhotes. Na figura 24, observa-se seu esforço em comportar-se como eles. Burroughs acerta em mostrar que aprender a pertencer a uma cultura não é privilégio humano. O eminente primatologista holandês e expoente do campo da cognição evolutiva, Frans de Wall, diz que já foi o tempo que não se aceitava a ideia de ‘cultura animal’, de indivíduos da mesma espécie aprendendo uns com os outros. Chimpanzés são animais altamente sociáveis, que partilham e aprendem a cultura do bando. Filhotes de primatas imitam os membros mais velhos e adquirem o comportamento comunitário pela aprendizagem observacional baseada em vínculos e identificação. Subir em árvores, conseguir alimentos, fazer higiene, aprender a lutar, formar alianças, observar a hierarquia etc., são aprendizados motivados pelo pertencimento, “de se encaixar em seu meio” (Waal, 2021, p. 224).

Figura 25. O milagre de Burroughs! Na quinta vinheta a voz do narrador onisciente diz: “Experimentos repetidos lhe ensinaram como escrever com o lápis preto. Assim ele começou a escrever. Daí em diante seu progresso foi rápido. Sua razão agora lhe dizia que ele era de uma raça diferente de seus companheiros. Ele era H-O-M-E-M. Ele não sabia que não conseguia falar a linguagem dos homens”.



Fonte: BURROUGHS, Edgar Rice. FOSTER, Hal. **Tarzan of the apes**. 24 jan. 1929. Official Edgar Rice Burroughs Tribute Site.

O enredo tem lógica até o capítulo 18, intitulado ‘Educação de Tarzan’. A figura 25 mostra um impossível processo de aquisição da linguagem. O jovem Tarzan encontra na cabana a pequena biblioteca dos pais. Sentado no chão, usa pés e mãos para folhear os livros. Depois já exhibe *hélix* corporal de leitor, manuseando-os com destreza. Num *insight* espetacular, associa os signos icônicos aos signos indexicais e com dificuldade aprende a ler, escrever e falar. Moral da história: Tarzan parece dotado de capacidade inata, quase mágica, de aprender a língua por meio de livros que não poderia ler ou reconhecer como tais. **Tarzan é um ser não socializado** que adquire linguagem sem ser ensinado por humano letrado. Eis o milagre de Burroughs! N’A *ideologia alemã*, Marx e Engels (2007, p. 53) advogam que a linguagem é tão velha quanto a consciência: “a linguagem nasce, assim como a consciência, da necessidade, da carência de intercâmbio com os demais homens”. A **linguagem é consciência prática** e produto social. Mais tarde György Lukács afirmará que sua aquisição ocorre simultaneamente ao trabalho. No Prefácio de *Para a crítica da economia política* e, posteriormente, nos *Grundrisse*, Marx anotou que, exceto nas ‘robinsonadas’ de Adam Smith e David Ricardo — alusão ao personagem Robinson Crusoe, que ‘colonizou sozinho’ uma ilha e se tornou alegoria do individualismo liberal —, o ser humano é um animal político que “somente pode isolar-se em sociedade” e seria absurdo o **desenvolvimento da linguagem** “sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros” (Marx, 2011, p. 40). Caso fosse possível, ele seria um ser social por natureza e não por instituição. Daí a sociedade ser anterior ao indivíduo no sentido ontológico e não cronológico, ensina a filósofa Marilena Chauí (2013, p. 23), pois “o ser humano só pode realizar seu ser ou sua natureza de animal racional dotado de linguagem se viver na *pólis* [em comunidade]”. Afora na fantasia de Burroughs, a humanização do ser humano, i.e., o desenvolvimento objetivo e subjetivo do ser social, constituiu-se no relacionamento com outros indivíduos.

Figura 26



Fonte: KUBERT, Joe. **Tarzan**: a origem do homem-macaco e outras histórias. São Paulo: Devir, 2018, p. 46. (Acervo do autor).

Ausentes na tira de 1929, Joe Kubert introduziu balões de pensamento na mesma sequência, criando o efeito de raciocínio recursivo, em outras palavras, a capacidade de ter pensamentos sobre pensamentos (Figura 26). Tarzan pensa com palavras enquanto progride na leitura dos livros ilustrados. Pelo mesmo argumento do parágrafo anterior, isso não é possível sem educação (in)formal. Além disso, o ser humano não pensa só com palavras. Jean Piaget e o psicólogo marxista russo Lev Vigotsky consideravam que o pensamento possui certa autonomia em relação

à linguagem. Segundo Vigotsky (2009, p. 396), “poderíamos constatar a existência de um estágio pré-intelectual no processo de formação da linguagem e de um estágio pré-linguagem no desenvolvimento do pensamento”. Hoje é bem aceita a ideia do pensamento não ser constituído exclusivamente por palavras. Conforme o psicolinguista Steven Pinker (2002), as **representações internas do pensamento não se apoiam somente em palavras mas em imagens, quantidades, relações de afinidade e lógicas abstratas**. Necessário dizer que organismos não linguísticos como os chimpanzés, pensam. Contudo, é atributo exclusivo do ser humano pensar com palavras. Em geral, animais se comunicam entre si com sons, gestos, pantomima, mas os seres humanos usam rica linguagem que os distingue dos demais animais. Nomeamos os objetos e as coisas do mundo e não estamos limitados ao presente. Falamos de eventos passados, inventamos coisas que não existem, criamos narrativas sobre o futuro e mundos imaginários, fictícios. Segundo Waal, o simbolismo complexo e a sintaxe aberta da linguagem humana a torna incomparável com qualquer forma de comunicação do reino animal. Por isso o linguista e cientista cognitivo Daniel Everett (2019) sugere **reservar o termo linguagem apenas à comunicação humana**.

Figura 27. Pensamos com imagens, quantidades, relações de afinidade, lógicas abstratas e palavras.



Fonte: EISNER, Will. **Narrativas gráficas**: princípios e práticas da lenda dos quadrinhos. São Paulo: Devir, 2013, p. 14.

Qual a relação entre trabalho, linguagem e evolução humana? Para responder essa pergunta é necessário discutir o processo de aquisição da linguagem. Biólogos evolutivos, paleoantropólogos, psicolinguistas e cientistas cognitivos pensam que ela seja mais antiga que a espécie *Homo sapiens* (400-300 mil anos). Daniel Everett (2019) adota essa perspectiva, sugerindo a aquisição desde a espécie *Homo erectus*, antigo *Homem de Java*, também chamado de *Homo ergaster* (**Homem trabalhador**), que surgiu no continente africano e existiu de 1,9 milhões de anos a 250 mil anos. Os *ergaster* foram os mais ‘espertos’ indivíduos que já haviam existido e os mais longevos do gênero *Homo*. Mesmo com toda a nossa ciência e tecnologia será difícil superá-los e talvez a espécie *sapiens* seja a que menos viverá no planeta, caso o capitaloceno, marcado pela acumulação exponencial e ilimitada que gera a crise climática e ambiental, continue a destruir a biosfera. Eles caminhavam longas distâncias para caçar e foram os primeiros a deixar o continente africano, alcançando a Eurásia e a Oceania. Também usavam e controlavam o fogo para cozinhar alimentos. Como analisou o primatologista Richard Wrangham, **cozinhar** permitiu ao corpo evoluir para um sistema digestivo menor, melhorando a absorção de proteínas e vitaminas, reduzindo o risco de doenças, diminuindo o gasto calórico na digestão de alimentos crus e liberando energia para o cérebro em expansão (apud Herculano-Houzel, 2017). Os *ergaster* tinham um cérebro de 900 centímetros cúbicos — pouco menor que dos *sapiens* (1.200-1.400 cc), e as áreas de Broca e Werncke, no lobo temporal do hemisfério esquerdo, relacionadas à fala e ao entendimento, aumentadas. Eram autoconscientes, aprendiam, memorizavam, imaginavam, tinham empatia, dividiam papéis sociais e comunicavam-se entre si. A **interação e cooperação social** foram fundamentais no processo de desenvolvimento cognitivo e da linguagem. Interagir com desconhecidos, caçar, coletar, defender o território, migrar, reproduzir-se, acumular e transmitir conhecimento ao longo de gerações — como informações estratégicas sobre o ambiente, fontes de alimento e localização de recursos e fabricar artefatos exerceram **pressões seletivas** que favoreceram o desenvolvimento de maior complexidade cerebral

e adaptações anatômicas relacionadas à fala, como o rebaixamento da laringe. Com efeito, **a linguagem foi uma vantagem evolutiva demandada pela complexidade da vida gregária**. Por tudo isso, são fortes candidatos a serem os primeiros inventores de uma linguagem simbólica rudimentar de gestos, pantomimas e vocalizações.

Os *ergaster* eram usuários obrigatórios de artefatos que evidenciam a capacidade de raciocínio abstrato, memória e linguagem. Artefatos são os mais antigos registros da cultura material do gênero *Homo*, havendo mais deles que fósseis ('o que vem do solo'). Feitas de pedras lascada/polida, ossos e pau, "são objetos exossomáticos que os organismos usam para manipular energia, modificar outros materiais de seu estado natural e isolar-se de estresses ambientais" (Shea, 2017, p. 202). Ocasionalmente o gênero *Australopithecus aferensis* (4,2 milhões à 1,9 milhão de anos atrás) usou galhos, chifres e ossos como instrumentos antes do gênero *Homo*. Mas os sítios olduvaienses (*Homo habilis ou faber*) e acheulenses (*Homo ergaster*) revelaram tecnologia líticas (pedras ou na linguagem geológica, rochas) lapidadas e bifaces (pontagudas) sem precedentes (1,7 milhões de anos). Everett defende que esses instrumentos funcionais possuíam propriedades simbólicas. Um machado de mão, por exemplo, não era apenas uma ferramenta, mas evocava representações mentais associadas a ações como caçar, bater, cortar e comer. Baseando-se nos artefatos arqueológicos e se servindo da semiótica de Peirce, propõe a hipótese de os artefatos serem o segundo estágio da **progressão evolutiva da linguagem**. Na semiótica peirceana, símbolo é com o índice e o ícone, uma das três formas de representação. Símbolo, diz Peirce (2005, p. 73), é aplicado a tudo "o que possa concretizar a ideia ligada à palavra". Assim índice e ícone podem funcionar como símbolo. No exemplo da tira de jornal do *Fantasma* (Figura 28), a caveira é ícone por fazer referência ao crânio humano e a marca da caveira, no queixo dos milicos, é índice que representa a presença física do vigilante na mansão do ditador. A caveira também é um símbolo arbitrário, pois os criadores do personagem poderiam ter escolhido um lençol com dois olhos escuros para simbolizá-lo ou qualquer outra figura. Pois bem, a linguagem teria evoluído da forma mais simples do signo, o índice, para o ícone e o símbolo. O

primeiro estágio foi a comunicação metonímica com a natureza, p. ex., a pegada de um animal que evidencia presença física (índice). Em seguida, a feitura de armas, adornos e outros objetos tridimensionais (ícones). Por último, os símbolos comporiam o repertório de gestos, línguas, pinturas e gravuras parietais. Neste modelo de inspiração peirceana, os *ergaster* **inventaram gradualmente a linguagem** ao longo de milênios, antes do surgimento dos *sapiens*. A invenção de símbolos e da linguagem desenvolveu-se gradualmente, combinando mudanças cerebrais, culturais e ambientais.

Figura 28



Fonte: FALK, Lee; BARRY, Sy. **Fantasma**. A valise misteriosa. Rio de Janeiro: RGE, 1979, p. 54 (n. 285).

O modelo de progressão evolutiva de Everett segue o **gradualismo darwiniano**. *Natura non facit saltum* — A natureza não dá saltos, escreveu Charles Darwin em *Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural* ou *A preservação de raças favorecidas na luta pela vida* [1859]. A evolução das espécies ocorre lentamente por uma série

de pequenas modificações na descendência, no linguajar científico de hoje, microevoluções na estrutura orgânica mediante seleção natural. Todavia, o gradualismo filético nem sempre se revela nos fósseis. A dificuldade de encontrar séries contínuas com tipos intermediários levou o renomado paleontólogo e biólogo evolucionista Stephen Jay Gould e o paleontólogo Niles Eldredge (1972) a elaborarem a **teoria dos equilíbrios pontuados**. A especiação (derivação de novas espécies) alopatrica (indivíduos da mesma espécie separadas por barreira geográfica), “implica que a história de uma linhagem inclui longos períodos de estabilidade morfológica, pontuados aqui e ali por eventos rápidos de especiação em subpopulações isoladas” (Eldredge; Gould, 1972, p. 109-110). Ou seja, as espécies ficam em estase evolutiva, não mudam, e em fases de seleção intensa, derivam rapidamente uma ou várias espécies. Rápido no tempo geológico significa milhares ou milhões de anos. A variabilidade é lenta, contínua, e em alguns períodos, rápida, descontínua, como parece ser o caso da linguagem. Gould aceita, portanto, a hipótese do linguista e militante anarquista Noam Chomsky dela ser uma **mutação abrupta**, um efeito colateral do aumento do cérebro não ligado à seleção natural.

Nos anos cinquenta a **teoria inatista** ou mentalista de Chomsky impactou os estudos da aquisição da linguagem, passando o foco da investigação dos fatores sociais para os fatores internos, biolinguísticos. A hipótese é que a linguagem evoluiu em curto período. Por volta de 80, 50 mil anos atrás uma **mutação genética aleatória** no cérebro dotou a espécie *Homo sapiens* de linguagem. Desde 2001 a suspeita recai sobre a cadeia de proteína do gene FOXP2, com dois aminoácidos a mais (717) comparado ao dos chimpanzés e camundongos. A descoberta foi possível a partir do estudo de uma família de codinome KE que possui muitos descendentes afetados pela mutação do FOXP2 causador da dispraxia verbal. A linguagem seria uma característica inata do ser humano, uma expressão dos genes. “A aquisição da linguagem em geral se parece muito com o crescimento de órgãos — é algo que acontece a criança e não o que a criança efetivamente faz” (Chomsky, 2005, p. 35). O órgão chomskyano da linguagem divide-se em dois, o sistema

cognitivo que armazena informações e o sistema de desempenho que processa as informações para perceber e significar o mundo. Trata-se de um **sistema neural cérebro/mente geneticamente determinado que dota o ser humano da faculdade da linguagem**. Expressando em linguagem computacional, o ‘estado inicial’ do sistema inato é a língua internalizada (Língua-I). Estruturada numa gramática universal, a Língua-I toma a experiência sociocultural da criança como *input* (entrada), devolvendo como *output* (saída) a gramática particular de línguas (português, tupi, crioulo, inglês, etc.) que permite formular infinidade de frases. Haveria única linguagem humana com regras universais inatas que variam marginalmente nos modos como falamos e entendemos em língua materna. Do ponto de vista evolutivo, não ocorrendo em nenhuma outra espécie animal, a faculdade da linguagem é resultado de um **salto biológico** que nada teria a ver com a seleção natural darwiniana (Berwick; Chomsky, 2016).

A hipótese da mutação repentina do DNA foi batizada por Everett de **teoria X-Men**, em referência aos personagens mutantes da Marvel Corporation. Ele se pergunta qual seria a vantagem evolutiva de a linguagem surgir há pouco mais de 50 mil anos e não em período anterior. Como a gramática viria antes dos símbolos? Gradualmente ou aos saltos, se a seleção natural foi ou não decisiva, ou se os *ergaster* inventaram a linguagem antes dos *sapiens*, são questões abertas.

Darwin foi evocado algumas vezes e em breve Marx e Engels serão convocados à discussão. Antes é conveniente esboçar em linhas gerais a teoria da seleção natural para poder relacioná-la com o materialismo histórico. Darwin preteriu o conceito de evolução por carregar o sentido de progresso e de organismos superiores e inferiores. Preferia a expressão **descendência com modificação mediante seleção natural** (e sexual). A ideia das espécies mudarem no tempo (transmutação das espécies) havia sido postulada pelo naturalista Jean-Baptiste Lamarck nas leis do uso e desuso e da transmissão das características adquiridas por hereditariedade. Darwin acolheu os argumentos lamarckianos, acrescentando que a transformação das espécies acontecia pela seleção natural. A **seleção age na natureza** “modificando e adaptando as di-

versas formas de vida a suas diversas condições e locais” (Darwin, 2018, p. 143). Para Darwin e Lamarck a transmissão de características hereditárias gerava descendentes diferentes, que variam entre si. A diferença é que Lamarck considerava os indivíduos ativos na aquisição das novas características. Ao buscar alimentos no alto das árvores, as girafas tinham descendentes com pescoços maiores. Na acepção de Darwin, alguns indivíduos nascem com características mais vantajosas — como pescoços mais longos. O ambiente pressiona e seleciona os organismos melhores adaptados e a variação inata do pescoço longo é transmitida à descendência. Nesse esquema, **multiplicação, variação, hereditariedade** são a base da teoria da seleção natural.

O mecanismo da seleção natural foi questionado e o darwinismo eclipsado por cinco décadas (1880-1930). Argumentava-se que a teoria não explicava como as características são herdadas dos pais e como ocorre a variação que faz derivar novas espécies e linhagens (especiação). Gregor Mandel e Charles Darwin eram contemporâneos, mas só no início do século XX o botânico e geneticista dinamarquês Wilhem Johannsen estabeleceu a hereditariedade e variabilidade das espécies determinadas pelos **genes**. Genes são unidades localizadas na estrutura física cromossômica feita de DNA e proteínas (Figura 29). A variação genética dos seres vivos acontece por **mutações adaptativas** e o ambiente seleciona a melhor para a população ou espécie. A seleção natural é indutora e filtro das variações genéticas que oferecem melhor vantagem para a reprodução e sobrevivência da espécie. A mutação é a principal fonte de variabilidade. Isso significa que mesmo havendo pressão ambiental de seleção, sem variação e recombinação mutacional não há modificação na descendência. O esforço de convergir a teoria da evolução pela seleção natural com a teoria de hereditariedade pelos genes consolidou o **neodarwinismo**, também chamada de teoria sintética ou síntese moderna. **Variação genética, seleção dos indivíduos, evolução da espécie (população)** é o trio conceitual neodarwinistas (Picq, 2015).

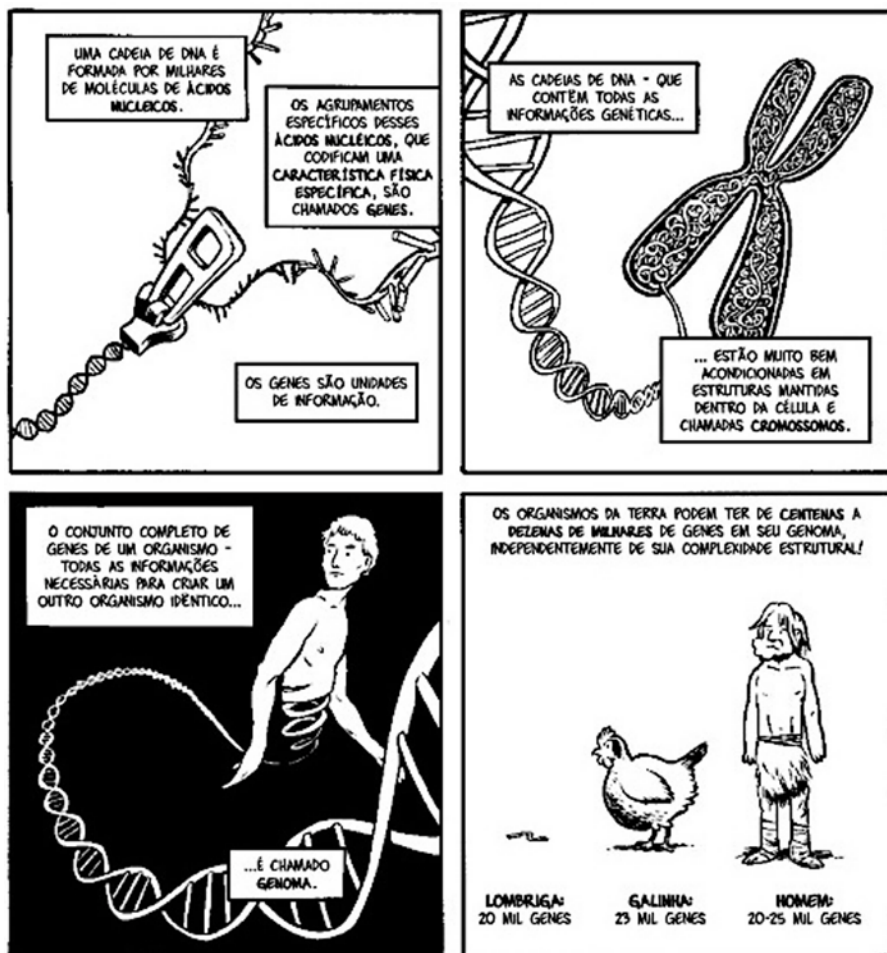
Figura 29. Espécies não ‘surgem’, derivam de outras espécies. O ovo veio antes da galinha, produzido pelos dinossauros terópodes dos quais as aves descendem.



Fonte: GONSALES, Fernando. **Níquel Náusea**. 3 dez. 2024.
 https://www.instagram.com/p/DDCCLaNOgMo/

Discute-se se a seleção natural e o acaso aleatório (deriva genética) podem ou não operar separadamente. Especialistas menos adeptos da seleção natural defendem que a deriva do *pool* genético é determinante, i.e., que as diferentes variantes de um gene, os alelos, determinam se a mutação da linhagem vai desaparecer ou se propagar na espécie. O eminente teórico evolucionista Richard Dawkins (2009) considera um erro de entendimento da função do acaso. **Seleção** e **acaso** operam juntos na evolução das espécies. Mutações aleatórias que não geram vantagens na sobrevivência e na reprodução são eliminadas da população pela seleção. Além disso, agindo sobre as mutações, a seleção natural nem sempre resulta em adaptações ótimas. O ‘adaptacionismo’ é a ideia de que todas as soluções adaptativas morfológicas, fisiológicas e comportamentais dos organismos são perfeitas. Dawkins (1983) listou várias restrições a noção de ‘*design* perfeito’, dentre elas a **ausência**

Figura 30. Darwin considerava a seleção natural o mecanismo da hereditariedade e da variabilidade das espécies. Ela modifica e adapta os seres vivos ao ambiente. O neodarwinismo é a síntese moderna da teoria da evolução pela seleção natural com a teoria de hereditariedade pelos genes.



Fonte: SCHULTZ, M.; CANNON, Z.; CANNON, K. **Genética e DNA em Quadrinhos**. São Paulo: Blucher, 2011, p. 11.

de variação mutacional no tempo certo. Seria vantajoso que houvesse passado pelo filtro da seleção uma variação genética que dotasse os seres humanos de visão de raio-X ou telescópica para enxergar perigos escondidos e inimigos a longa distância. Ou melhor, se como o personagem Wolverine, herdássemos um fator de cura que regenerasse tecidos, ossos, retardasse o envelhecimento das células e dotasse

as mãos de garras retráteis, as mais evidentes expressões fenotípicas do fantástico ‘fator X’ mutante. Dentre todos da espécie, sem dúvida é o personagem com a melhor tecnologia natural de sobrevivência e reprodução, principalmente se uma *katana* lhe atravessar o abdômen (Figura 31). Pensando hipoteticamente com Dawkins, caso variações genéticas desse tipo tivessem ocorrido em algum momento da evolução humana, elas chegaram tarde demais e evoluímos para a melhor das alternativas disponíveis: um animal bípede, dotado de linguagem, organicamente suscetível a traumas físicos-psíquicos e inúmeras patologias. Nas palavras de Dawkins (1983, p. 40): “O animal resultante não é o *design* mais perfeito concebível, nem é meramente bom o suficiente para sobreviver. É o produto de uma sequência histórica de mudanças, cada uma das quais representava, na melhor das hipóteses, o melhor das alternativas que estavam por aí na época”.

A revolução de Darwin foi acolhida com entusiasmo por Marx que lhe enviou um exemplar d’*O Capital*. O sociólogo marxista John B. Foster (2005) discriminou dois motivos para a recepção positiva da obra darwiniana. Primeiro, Marx e Engels consideravam-na um golpe na teleologia teológica da natureza. De origem platônica e amplamente usada até o século XVIII, a ‘Escala da Natureza’ ou ‘Cadeia do Ser’ organizava os seres vivos em ordem gradual e ‘perfeita’ dos minerais, flora, fauna, aos seres humanos, anjos. Tudo seria criado pela vontade divina com um fim determinado. As espécies são únicas, separadas e não mudaram desde a criação. Esse **fixismo** ou criacionismo da teologia natural, ainda reverberava no campo da história natural. Para a Igreja, espécies evoluírem não era problemático. A ideia de organismos que evoluem era compatível com um deus que aperfeiçoava a criação a cada etapa. O que realmente incomodava na teoria darwiniana é **a evolução não se orientar por um fim previamente estabelecido**, mas por **processos naturais**, não havendo um ‘plano divino’ direcionando à perfeição da espécie. A figura 32 mostra com bom humor a diferença entre evolução e fixismo. Referindo-se ao tempo necessário para as espécies variarem, Darwin responde a deus, “Não, só mais uns milhares de anos”. O materialismo da natureza evolutivo também forneceu as bases histórico-naturais da con-

Figura 31. O *designer* humano está longe de ser perfeito. Seria uma vantagem evolutiva se pelo filtro da seleção natural houvesse passado uma variação genética que dotasse o ser humano de visão de raio-X ou fator de cura semelhante ao do Wolverine.

Nesta sequência, o personagem enfrenta em duelo mortal o pai de sua noiva.



Fonte: CLAREMONT, Chris; MILLER, Frank. Wolverine. São Paulo: Editora Abril, 1987, p. 24. (nº 4). (Acervo do autor).

cepção do ser humano do materialismo histórico. Marx já havia considerado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* o ser genérico consciente, a espécie humana, parte da história natural. “Afirmar que a vida física e espiritual [cultural] do homem e a natureza são **interdependentes** significa apenas que a natureza se interrelaciona consigo mesma, já que o homem é uma parte da natureza” (Marx, 1975, p. 164). Ao mesmo tempo social e natural, o devir humano, ensina Lukács (2010), é o processo que faz recuar as barreiras naturais sem jamais superá-las totalmente. As funções biológicas são naturalmente dadas ao mesmo tempo em que somos capazes de modificá-las, dentro de certos limites. Essa é a dialética da **interação metabólica** ser humano-natureza.

Figura 32



Fonte: RUAS, Carlos. **Um sábado qualquer**. 2010. Tira 81.
<https://www.umsabadoqualquer.com/>

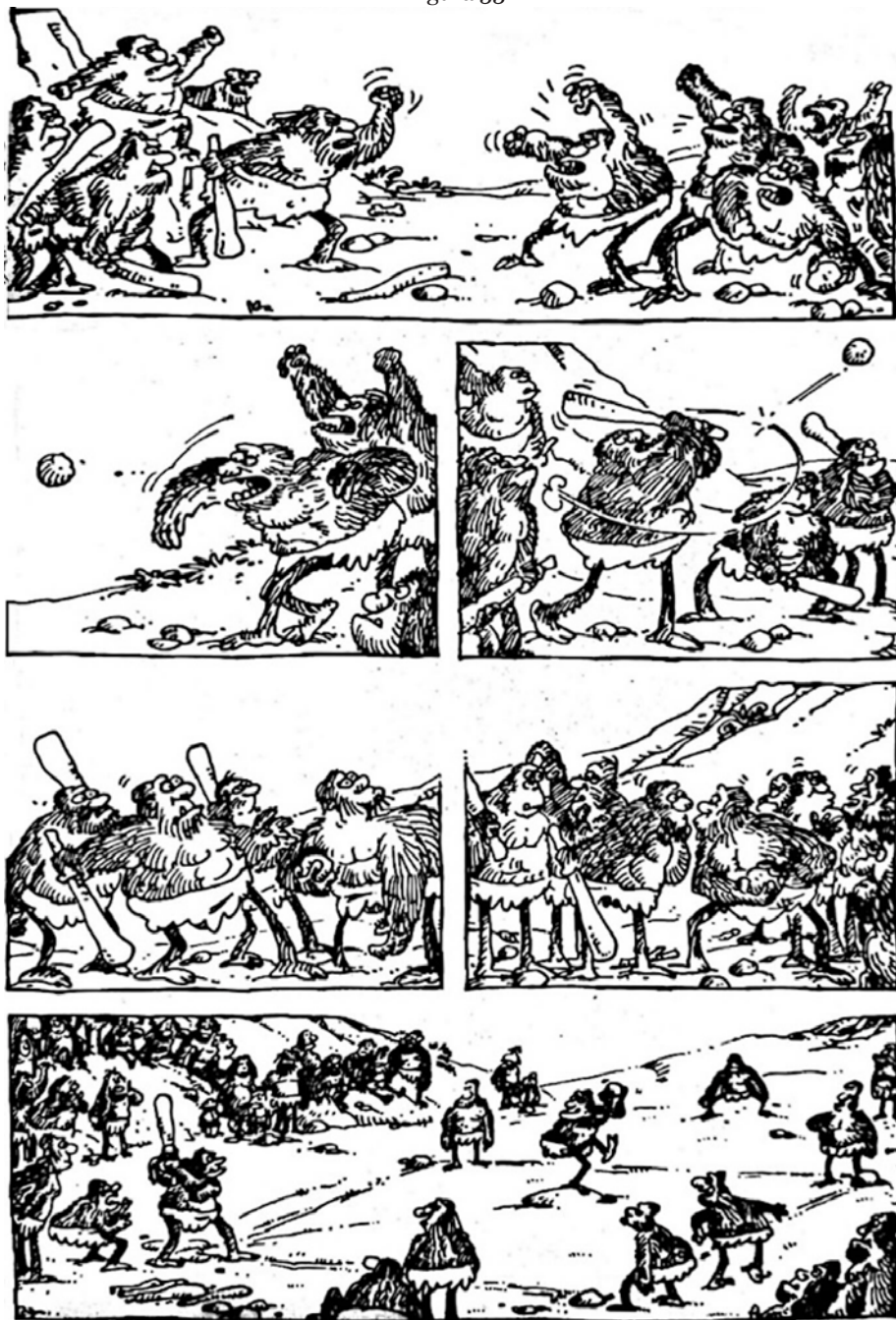
A revolução darwiniana também contribuiu para a hipótese da correlação **trabalho e evolução humana**. Marx perguntava-se em nota de rodapé d’*O Capital* se já não era tempo de contar a história da humanidade pela história do desenvolvimento da tecnologia humana, dos instrumentos de trabalho, tal como Darwin fizera com os órgãos naturais dos animais e vegetais. Engels inaugurou essa discussão com o panfleto *O papel desempenhado pelo trabalho na transição do macaco em Homem*, redigido em 1876 e publicado postumamente em 1896. Provavelmente leu *Sobre a origem das espécies* e *Descendência do Homem e a seleção sexual* [1871] e certamente tomou por guia o esboço do biólogo e naturalista Ernst Haeckel. Neste texto, o ponto de inflexão evolutivo da humanidade foi o bipedalismo que liberou as mãos para criar instrumentos e armas. Marx reconheceu o uso e fabrico embrionário de instrumentos por “certos animais”, mas assinalava ser “característico do processo de trabalho especificamente humano” (Marx, 2006, p. 373). Na época ainda se pensava que a fabricação de instrumentos de trabalho separava os seres humanos dos animais. Como já explicado, a fabricação e aprendizagem de instrumentos são habilidades observáveis noutros animais. É possível que Marx estivesse se referindo ao grau de complexidade dos instrumentos desde o primeiro machado de mão até a maquinaria industrial. Em parte estava certo pois elevamos a fabricação de instrumentos a patamar incomparável na natureza.

O aspecto genial do texto de Friedrich Engels, conforme Stephen Jay Gould, está em antecipar a correlação entre cultura e biologia no processo de evolução humana. O que hoje se denomina teoria da **coevolução gene-cultura** sustenta que as informações herdadas nos genes têm vínculo causal com o ambiente sociocultural que as selecionou como vantagem evolutiva. A **seleção é dupla**, tanto em nível genético quanto por aprendizagem sociocultural (meme). O exemplo clássico é o gene da absorção de lactose. Não sendo universal na humanidade, a mutação genética ocorreu em ambientes com carência de vitamina D e de cálcio e basto na produção de leite e derivados. Óbvio que no tempo de Engels a concepção de genes interagindo com a sociedade não estava disponível, mas ao correlacionar **trabalho, fala articulada, cérebro expandi-**

do, ele deu um passo em direção à teoria da coevolução gene-ambiente. “Primeiro o trabalho, depois dele, e então com ele, a fala articulada — esses foram os dois estímulos mais essenciais sob a influência dos quais o cérebro do macaco [primata] foi se transformando gradualmente em cérebro humano” (Engels, 2005, p. 19-20). Como se completasse esse raciocínio, Stephen Jay Gould acrescentou (1988, p. 112-113): “Um cérebro em expansão (biologia, ou genes na linguagem posterior) então retornou à ferramenta e à linguagem (cultura), melhorando-as por sua vez e estabelecendo a base para o crescimento posterior do cérebro”.

Penso que a tira do espetacular Sérgio Aragonés comunica precisamente essa ideia (Figura 33). Ela mostra comicadamente a transformação das coisas da natureza em objetos complexos, no caso, a conversão de paus e pedras em bola e taco de *baseball*. Que momento decisivo deve ter sido aquele *insight* de perceber que um objeto poderia funcionar como extensão da mão, tal como foi imortalizado na cena de *2001: Uma odisseia no espaço*, de Stanley Kubrick. Lendo-a à luz do argumento de Engels, a tira sugere que o bipedalismo consumado do gênero *Homo* liberou as mãos para a manipulação de objetos, i.e., para o trabalho, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento cerebral possibilitava a criação de instrumentos mais complexos e de uma linguagem simbólica rudimentar ampliando progressivamente as capacidades cognitivas da espécie.

Figura 33



Fonte: ARAGONÉS, Sergio. **Mais do que palavras**. São Paulo: Editora Abril, 1999. n.p. (Acervo do autor).

Poder e capital simbólico

Com voz e gestos solenes, Lucy proclama: “Chuva, chuva, vai embora! Vê se volta outra hora!”. A chuva para. “Mas que puxa!”. “O que foi que eu fiz?!”. Assustada, ela corre para casa (Figura 34). A tira *Pea-nauts* funciona como uma representação hiperbólica e cômica do que o filósofo John Austin chamou de **enunciado performativo ilocutionário**. Na teoria dos atos de fala, dizer é, também e sempre, fazer. Palavras performativas fazem o que dizem no momento que são proferidas; no caso da piada, fazer a chuva parar. Bourdieu discordará de Austin de a eficácia delas estar no contexto ou ‘situação total de fala’. Da mesma forma que o valor artístico não é intrínseco à obra, mas sim ao círculo de reconhecimento que a legitima como arte, a eficácia do enunciado tem a ver com o poder legítimo de quem fala (Bourdieu, 2022). A **primeira lição sobre poder simbólico**, o poder de consagrar e revelar, de ser visto e fazer ver e crer com palavras (e outras formas de representação), de classificar e nomear, é que se trata de uma relação **circular de reconhecimento** entre quem exerce a autoridade legítima, em suas mais diferentes expressões, e quem se assujeita. Ser reconhecido é estar investido de um poder social delegado por aqueles que creem nesse poder. O ritual conduzido pelo sacerdote é legítimo porque reconhecido pela Igreja. Outra pessoa que o repetisse sem essa legitimação seria vista apenas como impostora. Quem procede assim comete o **erro de Napoleão** de coroar a si mesmo ou, o que dá no mesmo, de autolegitimar-se (Bourdieu, 2020). Isso implica que o reconhecimento é colaboração, ou mesmo ‘cumplicidade’, com a dominação simbólica exercida pelo dominante (Bourdieu, 1989).

Figura 34



Fonte: SCHULZ, Charles M. **The complete Peanuts**: 1955 a 1956. Seattle, WA: Fantagraphics Books, 2015. (Vol. 3).

Conquistar o reconhecimento de terceiros requer árduo trabalho de **acumulação de capital simbólico** ou **capital de reconhecimento**. Capital simbólico é um crédito firmado na crença do poder. Maior volume de capital simbólico, maior o poder e vice-versa. Ambos são intimamente ligados, e frise-se que todas as formas de poder e de capital (econômico, religioso, político, cultural etc.) são **espécies transfiguradas** de poder e capital simbólicos. O capital simbólico aparece nas relações sociais sob a forma de prestígio, glória, honra, admiração, celebridade, notoriedade, reputação etc. Tomemos para a discussão a noção de **reputação**, a percepção pública aceita da pessoa poderosa. Lembrando-se de Thomas Hobbes, Bourdieu (2020, p. 113) fala que “[t]er a reputação de ter poder já é ter poder”. Mas o que acontece quando a reputação é ignorada? Quando falha a magia social do poder? A sequência do jantar do personagem Wilson Fisk ilustra as consequências (Figuras 35). Fisk é um ‘homem de negócios’ reputado como o Rei do Crime de Nova York. Desconhecendo isso, o garçom traz-lhe a conta. Em *close-up*, reprova o gesto com olhar cerrado e sobrancelhas arqueadas em V. N’A *dominação masculina* [1998], Bourdieu (2002, p. 81) diz que o olhar “é um poder simbólico”, que impõe um comportamento adequado. O garçom fica confuso com a situação. A **segunda lição sobre o poder simbólico** é que ele é real e produz efeitos não simbólicos sobre o corpo e a mente. É um “poder de tipo psicossomático que se exerce sobre o corpo através de uma ação sobre as estruturas mentais” (Bourdieu, 2023, p. 164). A gafe do garçom é rapidamente remediada pelo maître que se desculpa e o censura: “Há quanto tempo está em Nova York, Jotapê? Quer virar estatística?” Cotidianamente as pessoas

classificam umas às outras com base em categorias como: altas/baixas, educadas/mal educadas, inteligentes/limitadas, de bom gosto/de mau gosto etc. O garçom classificou Fisk erroneamente, não sabia com quem estava lidando. Ele comete uma gafe, o desvio não intencional de uma convenção, no caso, o restaurante ‘sempre’ estar honrado com a presença do chefão. As desculpas não bastaram. Fisk sentiu-se insultado. Insulto é um ato de instituição negativo comparável à noção aristotélica de ‘categorema’, a ação verbal (ou não verbal) que atribui à pessoa uma categoria a qual crê não pertencer, no caso, a de cliente comum (Bourdieu, 2020). Quando a reputação não é suficiente, recorre-se às velhas práticas. Fisk reage às feridas narcísicas delegando ou eventualmente exercendo ele mesmo violência física brutal. Não esquecendo o ocorrido, meia página depois, define a punição que marcaria, por várias HQs, seu modo de advertir desafetos: manda quebrar ossos (Figura 36).

Figura 35



Fonte: CHICHESTER, D. G.: WEEKS, Lee. **Demolidor**. A queda do Rei do Crime. São Paulo: Editora Abril, 1995. p. 33.

Figura 36



Fonte: CHICHESTER, D. G.: WEEKS, Lee. **Demolidor**. A queda do Rei do Crime. São Paulo: Editora Abril, 1995. p. 34.

Bourdieu gostava de citar uma frase de Honoré de Balzac em *O médico rural* [1833]: “A duração é o problema de todo poder” (Bourdieu, 2025, p. 215). De fato, quando as circunstâncias são desfavoráveis, há um tempo para gozá-lo. Ainda analisando a história do Rei do Crime, um grupo rival nominado *Hidra* destrói todos os negócios legais e ilegais e saqueia suas contas bancárias. Por trás de tudo, orquestrando a queda, está o advogado cego Matthew ‘Matt’ Murdock, vulgo *Demolidor* (Figura 61). Privado de recursos, Fisk perde o poder de manipular e alterar as chances objetivas de conseguir o que deseja. Não pode contratar capangas e advogados de defesa, pagar subornos à polícia, à prefeitura e honrar acordos com o submundo do crime. Dinheiro abre alas a outros tipos de capital, incluído o simbólico. Sem dinheiro, sem meios. Em linguagem bourdiesiana, o **volume global de capital econômico e simbólico** está baixo demais para ostentar a posição de Rei do Crime. A notícia da decadência espalha-se pela cidade, a primeira em toda a história do personagem. Do mais graduado criminoso às pessoas comuns, questiona-se se ele é capaz de cumprir suas obrigações. As dificuldades por que passa chegam ao restaurante. O garçom, com antebra-

ção engessado, entrega-lhe a conta (Figura 37). “Hmm? O que é isto?”, a mesma pergunta da cena anterior. “A sua conta, senhor!”, e continua, “O Tavern on the Green... se sentia honrado com sua presença no passado... mas a dívida é alta... e deve ser paga!”. De cabeça baixa, retruca com voz apertada: “Sim! A dívida é alta... E deve ser paga!”. Quão frágil podem ser o poder e o capital simbólicos. Esvaziadas as contas, esvaziado de poder. O título Rei do Crime é uma anuência, concessão dada pelos chefes do submundo por interesse em comum ou medo. Quando o chefão fraqueja, a confiança é abalada, instala-se a anomia com a vacância do poder. Fisk deverá recuperar capital econômico e simbólico se quiser ser novamente Rei do Crime. A **terceira lição** acerca de qualquer forma de poder social é que ele não é algo que se possui, como se fosse uma propriedade. Essa é a visão substancialista do poder. **O poder se exerce.** Além disso, não existe um lugar privilegiado do poder. O lugar do poder é toda a estrutura social. Está por todo o espaço do campo no qual agimos.

Figura 37



Fonte: CHICHESTER, D. G.; WEEKS, Lee. **Demolidor**. A queda do Rei do Crime. São Paulo: Editora Abril, 1995. p. 86.

Dizer que o poder é exercido com a colaboração ou cumplicidade do outro é apenas o começo da reflexão. Os dominados aderem à dominação dos dominantes de modo consciente ou inconsciente? **Consentem ou desconhecem a dominação?** A palavra cumplicidade ou reconhecimento pode sugerir a adesão consensual à ordem estabelecida. Bourdieu não nega ser possível a submissão consciente a uma situação de violência em troca de vantagens materiais e simbólicas. No exemplo acima, os chefes de gangues seguem o Rei por lhes garantir riqueza, ordem nas ruas e proteção aos negócios. Mas a magia do poder simbólico jaz na dialética do reconhecimento e do desconhecimento (ou esquecimento, irreconhecimento) de sua arbitrariedade, de sua violência. “A forma mais absoluta da cumplicidade com uma violência é aquela que ocorre quando não sabemos que a sofremos” (Bourdieu, 2021, p. 192). Ou seja, ao mesmo tempo em que se aceita, reconhece-se o poder de alguém sobre si, ignora-se ou desconhece-se **o abuso do ‘poder legítimo’**, ou seja, a relação de força desigual, arbitrária, violenta à qual se está submetido.

Bourdieu fala que reconhecimento é na verdade mau reconhecimento. **Enxergar o mundo pelas lentes do dominante** é um ato cognitivo de mau reconhecimento que **naturaliza a dominação**. Acontece para além do controle consciente, porque jaz “nas trevas dos esquemas de habitus” (Bourdieu, 1998, p. 23), i.e., na estrutura mental e motivadora que faz aderir inconscientemente à condição de dominado. Os atos cotidianos serem na maioria inconscientes decorre da relação harmônica entre a estrutura objetiva (campo) e a estrutura incorporada (habitus). A reprodução irrefletida da crença depende exatamente da concordância entre a ordem simbólica estabelecida e as representações mentais do mundo (Bourdieu, 2021). Nesse sentido, as pessoas não ‘consentem conscientemente’ em serem dominadas. Legitimam a dominação por desconhecê-la (ou não reconhecerem) a violência à qual estão submetidas, **razão pela qual parecem consentir**. Assim Bourdieu distancia-se de Gramsci, e este, do próprio conceito de ideologia (da ordem do inconsciente) de Marx e Engels (Ver o capítulo 5). Na obra fundadora do materialismo histórico, dominação naturalizada

é **ideologia**; n' *O Capital*, **feticchismo**. Em Bourdieu é **doxa**, o conjunto de crenças implícitas e espontâneas que não pede explicação e faz aderir automaticamente a ordem de coisas. O sociólogo empregou o termo ideologia largamente em seus escritos. Somadas, *A reprodução* [1970] e *A distinção* têm mais de cinquenta menções à ideologia profissional da maestria, ideologia dos dons naturais, ideologia da equidade, ideologia do gosto natural, estratégias ideológicas, campo de produção ideológica, ideologias autoritárias etc. Nas últimas obras, *Meditações pascalianas*, p.ex., o conceito de ideologia foi abandonado criticamente por doxa. Da ordem da crença, ela se situa nas mais profundas camadas das disposições corporais. Sem necessidade de reflexão, constitui uma força alienante que naturaliza a maximização dos lucros simbólicos e econômicos como **atos desinteressados**. Irreconhecíveis, os interesses particulares apresentam-se como se fossem interesses de todos.

Figura 38



Fonte: KARABULUT, Ersin. **Até aqui tudo ia bem...**
São Paulo: Comix Zone, 2022. p. 09. (Acervo do autor).

A teoria do poder simbólico é também uma **teoria do poder da violência simbólica**. Esta consiste no conjunto de mecanismos sociais (palavras, gestos, discursos, leis, ritos etc.) que levam as pessoas a acharem ‘agradável’ ou ‘consentirem’ a dominação. Adota-se o ponto de vista dominante, naturalizando-o. Violência simbólica é a forma branda, disfarçada de “poder que chega a **impor** significações e ao impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força, acrescenta sua própria, isto é, propriamente simbólica, a essas relações de força” (Bourdieu, 2008, p. 25). A título de diferenciação: **o poder é legitimação, reconhecimento. A violência simbólica oculta as relações assimétricas de força e o abuso do poder legítimo**. Como tradução gráfico visual disso, tomemos por reflexão *A idade da pedra*, instigante HQ do quadrinista turco Ersin Karabulut. Desde a infância carregam-se pedras que aumentam de peso conforme a idade. [O fardo das pedras lembrou-me do conceito freudiana de culpa que tem nas religiões monoteístas os seus mais importantes sistematizadores]. As pedras funcionam como fetiches, pois, embora esculpidas por mãos humanas, são sacralizadas pelas pessoas. A crença religiosa é a de que pô-las no chão trará desgraça a toda comunidade. Soltá-las atrairia sofrimentos terríveis que ninguém sabe explicar. Betty é a criança questionadora que dia após dia interroga a mãe da razão disso tudo. E a resposta é sempre a mesma: “Algumas perguntas não devem ser feitas [...] Vai, fica quieta e anda!” (Figura 38). A impaciência da mãe é um típico reflexo dóxico. A realidade de senso comum é que ‘a vida é assim’. Não se discute uma crença quando parece óbvia a razão de sua existência. Ponto final. Evidentemente, Karabulut critica a obediência fanática a tradições cuja permanência já não se sabe justificar. Do ponto de vista marxiano, a crença nas pedras apresenta todas as **funções sociais da religião** discutidas na primeira página da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Ela cumpre a função **teórica** de ‘explicação’ do mundo sensível pelo invisível, pelo místico; a função **emocional** de consolação diante do estado de coisas deste mundo; e a função de **justificação**, legitimação da ordem estabelecida.

...TÊS PRODIGIOS, UOZSUSSES UOZSUSSES SÊTES...

QUANDO TIRAVAM A PEDRA ANTIGA DA NOSSA MÃO DIREITA, COLOCÁVAM AO MESMO TEMPO OUTRA, MAIOR, NA MÃO ESQUERDA. A HARMONIA E A HABILIDADE DO PROCEDIMENTO ERAM TAIS QUE NOSSAS MÃOS NUNCA PERCIAM O CONTATO COM A PEDRA. ELES DAVAM UM VALOR MUITO ESPECIAL A ISSO.

FORAM INSTANTES DE INTENSA PAZ PARA MIM...

...QUE ME MARCARAM PARA SEMPRE.

Fonte: KARABULUT, Ersin. **Até aqui tudo ia bem...**
São Paulo: Comix Zone, 2022. p. 11.

De tempos em tempos, ocorre o ritual de substituição de pedras. Qualquer prática religiosa ou política que mereça o nome de rito é sempre um **ato de instituição** social e coletivo (consagração ou excomunhão) (Bourdieu, 2021). A consagração, do latim *consacrare*, ‘tornar sagrado’, é pública, deve acontecer aos olhos de todos. Investido da autoridade concedida pelo Estado, o funcionário-sacerdote conduz a cerimônia. Para ser válida, a performance litúrgica precisa ser perfeita. Pronunciando palavras rituais incompreensíveis, retira-se a pedra da mão direita ao mesmo tempo que se coloca outra mais pesada na mão esquerda (Figura 39). Nem por um segundo o irmãozinho de Bethy, narrador-personagem, fica sem uma delas na mão. Mas tão ou mais importante que a perfeição da cerimônia é a crença que a legitima objetiva e subjetivamente. Objetivamente, a família reconhece o Estado teocrático que detém o monopólio da produção e reprodução da crença. Subjetivamente, a crença é aceita inconscientemente como natural. Toda cerimônia seria vazia de sentido se não se cresse na crença das pedras. “A crença de todos, preexistente ao

ritual, é a condição de eficácia do ritual” (Bourdieu, 2022, p. 105). A **atitude dóxica** da família, a adesão espontânea à crença, reforça simbolicamente a submissão à ordem político-religiosa. A crença na crença oculta a violência, tornando todos colaboradores satisfeitos (exceto Bethy) de sua própria dominação simbólica. Esse é o efeito perverso da **violência simbólica** a qual Bethy, o irmãozinho e seus parentes estão sujeitos.

Figura 40



Fonte: KARABULUT, Ersin. **Até aqui tudo ia bem...**

São Paulo: Comix Zone, 2022. p. 15

A ordem estabelecida garante sua própria reprodução e manutenção pelo ajuste quase natural entre estruturas objetivas e estruturas incorporadas do habitus. Quando o ajuste falha, ocorre anomia, abala-se a ordem, o “conjunto das distâncias, diferenças, posições, precedências, prioridades, exclusividades, distinções, *propriedades ordinais* e, por conseguinte, das *relações de ordem* que conferem a estrutura a determinada formação social” (Bourdieu, 2007, p. 158). Bethy tem o habitus rebelde. A dúvida entre aliviar-se da pedra ou continuar carregando-a sem saber por quê a faz adentrar o terreno da **hetero-doxia** ou **here-sia**. O que ela deseja? A ruptura herética da ordem simbólica. A **pré-visão** de Bethy é de que a crença seja mera superstição e que seu gesto possa desconstruir o medo irracional. Decidida a provar seu ponto de vista, coloca a pedra no chão: “Não vai... acontecer nada” (Figura 40). A transgressão simbólica acontece em meio aos transeuntes perplexos. Soltar a pedra faz o efeito inverso. Ela está cercada de pessoas dispostas a seguir e defender a crença. A ordem das crenças, diz Bourdieu, está no “recesso mais fundo das disposições corporais”, (2007b, p. 215). Não há espaço entre eles para dúvidas. Soltar a pedra sem que nada ruim aconteça é incompatível com o imaginário de medo do que virá. A **paixão do habitus dominado** ou a **colaboração dos que sofrem** não dá sinais de fraqueza. O medo do porvir explode em violência fanática. Bethy é terrivelmente agredida. A cumplicidade estrutural da multidão reestabelece a harmonia. Sem intervenção das autoridades, os transeuntes defendem a orto-doxia. Bethy está morta e com ela a desejada revolução simbólica dos costumes (Figura 41).

Figura 41



Fonte: KARABULUT, Ersin. **Até aqui tudo ia bem...**
São Paulo: Comix Zone, 2022. p. 16

Abusos e usos da ideologia

Polissêmico, o conceito de ideologia gerou e gera confusão. O filósofo francês Antoine Destutt de Tracy empregou-o a primeira vez em 1796 nas notas do curso ‘Ciências Morais e Política’, do Instituto Nacional, e em seguida nos quatro volumes da obra *Elementos de ideologia* [1803-1815]. Tracy concebeu a ideologia como ciência racional das ideias, distinta da metafísica e teologia. Positivista, a nova disciplina seria um ramo da ciência natural: a Zoologia. Napoleão Bonaparte, em desafeto, imprimiu-lhe o sentido pejorativo, associando-o às políticas democráticas, socialistas e todas as abstrações não práticas “assentadas no fundamento do egoísmo” (apud Williams, 2007, p. 213). A conotação **negativa** seria mantida por Marx e Engels n’*A Ideologia alemã*. Chamar a filosofia alemã de ideologia objetivava ofender. Os velhos e os novos hegelianos eram ideólogos porque identificavam o mundo das ideias com o mundo objetivo (Leia o capítulo 1). Tomando a consciência desconectada das práticas e da história, os indivíduos e suas relações sociais “aparecem invertidos como em uma câmara escura”, como se as ideias determinassem a vida social (Marx; Engels, 2007 p. 48). [A analogia da câmara escura é tecnicamente inapropriada. O que reflete através do orifício da câmara escura não é uma ilusão e sim imagem empírica invertida pura, sem manipulações]. A ideologia é concebida como **ilusão**, ideia falsa, **representação deformada** da realidade ou **fantasmagoria** que mascara a realidade. Naturalizada e universalizada como ‘verdade’, **torna-se instrumento da dominação de classe**. Não consta nesta obra a famosa expressão ‘falsa consciência’, que pertence à Carta de Engels ao socialista e historiador alemão Franz Mehring. Nela escreveu: “A ideologia é um processo que, com efeito, é completado com consciência pelo chamado pensador, mas com uma

falsa consciência. As forças impulsionadoras propriamente ditas que o movem permanecem-lhe **desconhecidas**; se não, não seria, precisamente, processo ideológico nenhum” (Engels, 1893, p. 1).

A obra que funda o materialismo histórico lançou as bases da sociologia da dominação e da sociologia dos intelectuais. Ideólogos ativos da classe dominante cumprem função política na dominação ao **promoverem** e **legitimarem** a ordem capitalista. As ideias da classe dominante são, em cada época, o poder espiritual dominante, pois a burguesia detém os meios de produção material e de reprodução subjetiva da ordem social, conseguindo apresentar “**seu interesse como sendo o interesse geral**” da sociedade (Marx; Engels, 2007, p. 72). Bourdieu e Boltanski compartilham dessa mesma interpretação em *La production de l'idéologie dominante* [1976]. Como declaração de interesse para si mesma, a fabricação da ideologia dominante feita por seus agentes objetiva unificar (orientar a visão de mundo e a ação de suas lideranças), performatizar (poder simbólico de fazer crer e ver o mundo social pelo prisma da classe dominante) e legitimar politicamente a ordem social e o domínio de classe. Marx retornaria ao papel da intelectualidade na justificação da ordem burguesa no último capítulo do volume III d’*O Capital*, designado ‘Fórmula Trinitária’, no qual retoma o conceito de **fetichismo da mercadoria**. Ele critica economistas vulgares por reificarem a realidade, defendendo os juros, a renda fundiária e os salários como fontes do capital, da terra e da mercadoria, ao invés do trabalho não pago (mais-valor): “Em capital-lucro, ou, melhor ainda, capital-juros, terra-renda fundiária, trabalho-salário — essa trindade econômica que conecta os componentes do valor e da riqueza em geral com suas fontes —, está consumada a **mistificação** do modo de produção capitalista, a **reificação** das relações sociais, [...] o mundo **encantado**, **distorcido** e de **ponta-cabeça**, em que *monsieur* Le Capital e *mada-me* La Terre vagueiam suas **fantasmagorias** como caracteres sociais e, ao mesmo tempo, como meras **coisas**” (Marx, 2017, p. 892).

O fetichismo da mercadoria tem importantes implicações sobre a definição de *A ideologia alemã*. Mas, antes de discuti-lo, é necessário comentar a aceção **neutra** do conceito de ideologia. O quadrista

Quino oferece um bom exemplo do sentido não pejorativo. Mafalda dirige-se ao policial e, segurando o cassete, explica ao amigo Migue-lito: “Está vendo? Este aqui é o pau... de es...”. Quino usa a estratégia narrativa de ocultar atrás das folhas as últimas palavras reveladas no balão de pensamento ao final da sequência. “O pauzinho de esmagar ideologias!”, ruma o policial em misto de confusão e surpresa (Figura 42). Aqui ideologia é sinônimo de **concepção de mundo, ideais que motivam e guiam as pessoas cotidianamente**. Todos seriam ideológicos, existindo tantas quantas forem as formas de pensar e entender o mundo: ideologia socialista, ideologia neoliberal, ideologia feminista, ideologia patriarcal, ideologia católica, ideologia evangélica etc. É fato Marx deslocar o sentido do negativo ao neutro. Isso fica evidente n’O 18 de *Brumário*, quando diz que a classe cria uma “superestrutura de sentimentos, ilusões, paixões, modos de pensar e visões de vida distintos e configurados de modo peculiar [...] a partir das suas bases materiais e das relações sociais correspondentes” (Marx, 2011, p. 60). Nessa obra ideologia designa toda a superestrutura, a totalidade das formas de consciência social, sejam elas ilusórias ou não.

Figura 42. Neutro e inflacionado, ideologia passou a designar todo sistema de ideias, representações, visões de mundo.



Fonte: QUINO. **Mafalda**: todas as tiras. São Paulo: Martins Fontes, 2016. p. 423. (Acervo do autor).

Senda aberta, o próprio marxismo tornar-se-ia ideologia, primeiro nos escritos de Karl Kautsky, Franz Mehring, Edward Bernstein, depois com Vladímir Ilitch Lênin e Antônio Gramsci. Essa conversão foi problemática. ‘Ideologia marxista’ é um oxímoro. Confrontada com a definição d’A *ideologia alemã*, estar-se-ia afirmando que a teoria marxiana

é ‘falsa’, ‘deformação da realidade’, e que os marxistas são ‘ideólogos’. O termo generalizou-se no campo intelectual marxista e nos movimentos socialista e comunista. Em *O Que fazer?* [1902], Lênin diz não haver ‘ideologia independente’, só a ‘ideologia burguesa’ e a ‘ideologia socialista’, sendo essa a ‘ideologia da luta de classes’. A importância política e intelectual de Lênin certamente ajudou a popularizar a expressão. Gramsci, assim como Lênin, não pôde ler *A ideologia alemã*, só publicada em 1932, adotando o sentido neutro. Segundo o filósofo da práxis, ideologia é “o significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas” (Gramsci, 2011, p. 133). Nos *Cadernos do Cárcere*, também fez a distinção entre “ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalísticas, ‘voluntaristas’” (Gramsci, 2011, p. 147). Entendia por ideologia orgânica a que forma consciência dos conflitos econômico-sociais e motiva a luta da classe subalternizada contra a dominação.

No volume I d’*O Capital*, seção sobre fetichismo da mercadoria, Marx **deslocou a ilusão ideológica da consciência para a realidade**. Nas relações fetichistas de produção, a mercadoria aparece aos trabalhadores e à sociedade como autônoma, como se o valor de troca não derivasse do trabalho explorado. A mesma inversão acontece com o trabalho morto da máquina que parece comandar o trabalho vivo no chão da fábrica. Acontece o mesmo na troca mercantil, pois as relações entre produtores são fantasmagoricamente transformadas em relações entre mercadorias. Assumindo “a forma de relação social entre os produtos do trabalho”, diz Marx (2006, p. 96), as relações humanas aparecem como relações entre coisas mediadas pelo dinheiro, esse, a mais potente expressão fetichista do capital. Ao encobrir as características sociais do trabalho, o fetichismo da mercadoria mostra a capacidade do capitalismo em mistificar, ocultar a realidade das relações de produção. Nesse sentido, **fetichismo da mercadoria é outro nome para a dominação** desempenhada pelo valor, pelo trabalho, pelo dinheiro, pela mercadoria (Jappe, 2021). Dessa forma, a inversão fetichista não

é um erro de percepção da mente. A mente reflete a forma fenomenal invertida da atividade produtiva tal como se apresenta no mundo real. Consequentemente, **não é a consciência que está invertida, é a própria realidade**. Passamos, então, da ‘ilusão da realidade’ n’*A ideologia alemã* para a ‘realidade da ilusão’ n’*O Capital*. É condição própria da sociedade capitalista fetichista coisas serem “reificadas” e pessoas, coisificadas (Marx, 2017, p. 892). Seguir regras e padrões fetichistas é um processo inconsciente, alienado. Tal desconhecimento de que as relações entre pessoas são transformadas em relações mercantis foi sintetizado noutra clássica frase d’*O Capital*: **“Eles não sabem disso, mas o fazem”** (Marx, 2006, p. 96).

Bom exemplo para refletir sobre fetichismo é a sequência sexista da *Liga da Justiça Internacional* (Figura 43). A única personagem brasileira do universo DC, Fogo (*Fire*), é mais uma vez representada como mulher disponível e lasciva. O pano de fundo é a reorganização do grupo financiado pela ONU. Em linha com o gerencialismo neoliberal dos anos 1990, o embaixador-chefe implementa política de austeridade fiscal, demitindo heróis e heroínas. Fogo é chamada à sala. Beatriz Costa é desenhada com as qualidades evidentes ao padrão normativo da ‘mulher sexy’: cabelos ondulados, rosto simétrico, sorriso agradável, seios em riste, ancas largas. Após sequência elíptica de ‘prestação de serviços íntimos’, agradece o aumento.

Como primeira interpretação (serão quatro), o **fetichismo do dinheiro** domina toda a sequência. Pelo poder mágico do dinheiro, a vulgaridade é transformada em beleza e a necessidade de emprego em desejo sexual. Os *Manuscritos econômico-filosóficos* [1932] trazem interessante reflexão sobre a tríade beleza-feiura-dinheiro: “O poder do dinheiro é o meu próprio poder”, porque é o poder e o meio para “mudar a representação em realidade e a realidade em mera representação” (Marx, 1975, p. 232). Com dinheiro, é possível sentir-se belo mesmo sem possuir atributos. “Sou feio, mas posso comprar para mim a mais bela mulher. Por conseguinte, não sou feio, porque o efeito da fealdade, o seu poder de repulsa, é anulado pelo dinheiro” (p. 232). Em relações fetichistas, diz Marx, sentir-se ou não belo é abstração mental manipulável pelo

Figura 43



Fonte: DeMATTEIS, J. M.; GIFFEN, Keith. **Lendas do Universo DC. Liga da Justiça**. Barueri, SP: Panini Brasil, 2022. p. 63. (Volume 18). (Acervo do autor).

dinheiro. Dono da caneta que contrata e demite, o embaixador sabe que está em posição vantajosa para exigir a 'troca de favores'. De que outra forma ele viveria tal experiência? Como a ação acontece no ambiente de trabalho, reforça-se a representação patriarcal da mulher ascender profissionalmente pelo sexo e não pela competência e habilidade. No que

diz respeito à personagem, ela não possui plena consciência da situação a qual foi submetida. Sair sorridente da sala demonstra não reconhecer a dupla violência sofrida: primeiro a econômica, expressa na relação assimétrica de poder entre patrão e empregada; depois, a física, associada à prática de sexo em troca de salário. Alienada, assumiu o papel de mulher-mercadoria, naturalizando a dominação patriarcal de gênero. Parafraseando Marx, **ela não sabe disso, mas o faz.**

Figura 44. Criada em 1979, a personagem brasileira Fogo foi transformada numa super-heróina que ao usar o poder pirocinético, incendeia as roupas e fica nua. Na sequência o demônio-rimador, Etrigan, a amiga norueguesa, Gelo (voltando da morte) e o apaixonado lanterna verde Guy Gardner.



Fonte: DeMATTEIS, J. M.; GIFFEN, Keith. **Lendas do Universo DC. Liga da Justiça**. Barueri, SP: Panini Brasil, 2022. p. 84. (Volume 21). (Acervo do autor).

Em perspectiva bourdieusiana, a ‘colaboração’ de Fogo é uma forma extrema de alienação dóxica. Diferente de Marx, a dominação masculina não se explica pela falta de consciência e sim pelo ajuste entre disposições subjetivas e condições objetivas. A sintonia entre o habitus e a estrutura patriarcal enreda-a numa “espécie de alienação simbólica estrutural” (Bourdieu, 2025, p. 34). Dessa forma, a **segunda interpretação** é que Fogo internalizou e reproduziu a dominação masculina. Usando de imaginação, pode-se dizer que ela aprendeu a ser agradável, cultivar a aparência, comportar-se e exibir femininamente o corpo; numa expressão, a ser um **corpo-para-o-outro**. Em *O segundo sexo* [1949], Simone de Beauvoir já havia discutido a educação familiar e escolar como fator de reprodução da estrutura patriarcal. Ela diz que desde criança e adolescente, a mulher é encorajada a alienar-se em todo seu corpo, a torná-lo passivo e admirável, destinado a outrem. Submetida à dominação, a mulher aprende a renunciar existir para si para “**ser-para-os-homens**” (Beauvoir, 1970, p. 197).

Ideologia e fantasia social

Em *Ideologia e cultura moderna*, o sociólogo da indústria das mídias John B. Thompson (2011, p. 75), oferece as seguintes definições do conceito: 1- “um sistema de representações que escondem, enganam, e que, ao fazer isso, servem para manter relações de dominação”; 2- “as maneiras como o sentido serve para estabelecer e sustentar relações de dominação”; 3- “como o sentido, mobilizado pelas formas simbólicas, serve para *estabelecer e sustentar* relações de dominação”. Em todas elas é central saber por meio de quais **estratégias de mistificação** o discurso ideológico produz efeitos de sentido que **legitimam relações de dominação**. Thompson elenca treze estratégias que podem ser condensadas em seis: promover, universalizar, naturalizar, excluir, confundir, negar.

Legitimar relações de dominação é **naturalizar** ideias, crenças e práticas que justifiquem o atual estado de coisas. Intelectuais têm papel importante nisso. O economista austríaco Friedrich Hayek, destacado pensador neoliberal, dizia que a desigualdade social é aceitável porque o sistema de livre mercado funciona assim, baseado no ‘esforço individual’, na propriedade privada, no direito à herança, no acaso e na sorte. Embora reconhecesse que a propriedade privada e o direito à herança impliquem em “diferenças de oportunidades que lhes são inerentes” (Hayek, 1984, p. 109), qualquer intervenção estatal destinada a diminuir as distâncias socioeconômicas afrontaria a ‘liberdade de concorrência’ e a ‘ordem espontânea’ da sociedade. Não podendo negar que o capitalismo produz indivíduos desigualmente equipados para a competição social, Hayek naturaliza as desigualdades, assim como fez com o próprio mercado, entendido como sistema de oferta-procura-preço — falácia desmistificada por Karl Polanyi (2000). Tratando-as como

inerentes à vida em sociedade, acrescenta ainda o argumento cínico de rejeição a qualquer mecanismo discriminatório que impeça a ‘liberdade individual’ e a ‘eficácia da concorrência’, como se desigualdade e discriminação não fossem faces da mesma moeda do sistema. Seguindo seu principal formulador, a nova geração de economistas e demais intelectuais orgânicos neoliberais e ultraliberais (libertarismo ou libertarianismo) continua transformando em senso comum a crença de que a riqueza e o ‘sucesso’ dependem do ‘esforço próprio’, do ‘espírito empreendedor’ de agentes privados livres atuando no mercado. A ideologia do *self-made man* (‘indivíduo que faz a si mesmo’) e suas variantes, o ‘empreendedorismo’, o ‘homem-empresa’, é um tipo de eleição temporal, ou melhor, de ‘calvinismo temporal’ (Bourdieu, 2025), a justificar por que algumas pessoas acumulam muito mais riqueza do que outras. A esse respeito, a charge de Barry Deutsch ajuda a desmascarar o discurso do enriquecimento como fruto exclusivo do ‘talento individual’ e da ‘vontade’. Os cinco quadros incrustados mostram como a riqueza do 0,1% super-rico é realmente produzida (Figura 45). Primeiro, indica o papel do Estado na organização, no desenvolvimento e na criação de valor, por meio do investimento estratégico em infraestrutura, educação, financiamento de pesquisa básica e inovação tecnológica, fatores que foram, e continuam sendo, indutores centrais da acumulação capitalista. A charge também destaca a expropriação da força de trabalho que cria mais-valor e lucro líquido, além de ironizar a noção de ‘meritocracia’ com um ‘bebê-herdeiro’ dormindo sobre sacos de dinheiro. De fato, a riqueza originada no passado é um fator de aprofundamento da desigualdade social no presente, pois cresce mais rápida que a renda do trabalho (Piketty, 2013). Ademais, o discurso do mérito **oculta as condições sociais do próprio mérito**, i.e., a correlação entre a posição de classe da família e a transmissão de capital econômico e cultural ao herdeiro. Ora, **qual o mérito em nascer rico?** Em verdade, uma das formas de legitimar a dominação de classe consiste em ocultar os reais mecanismos de acumulação de capital.

Figura 45. O balão diz: “Tenho orgulho de ser um bilionário que fez a si mesmo!”. Nas cinco vinhetas incrustadas: “Subsídios governamentais”, “Brechas fiscais”, “Riqueza herdada”, “Infraestrutura financiada publicamente”, “Trabalhadores explorados”.

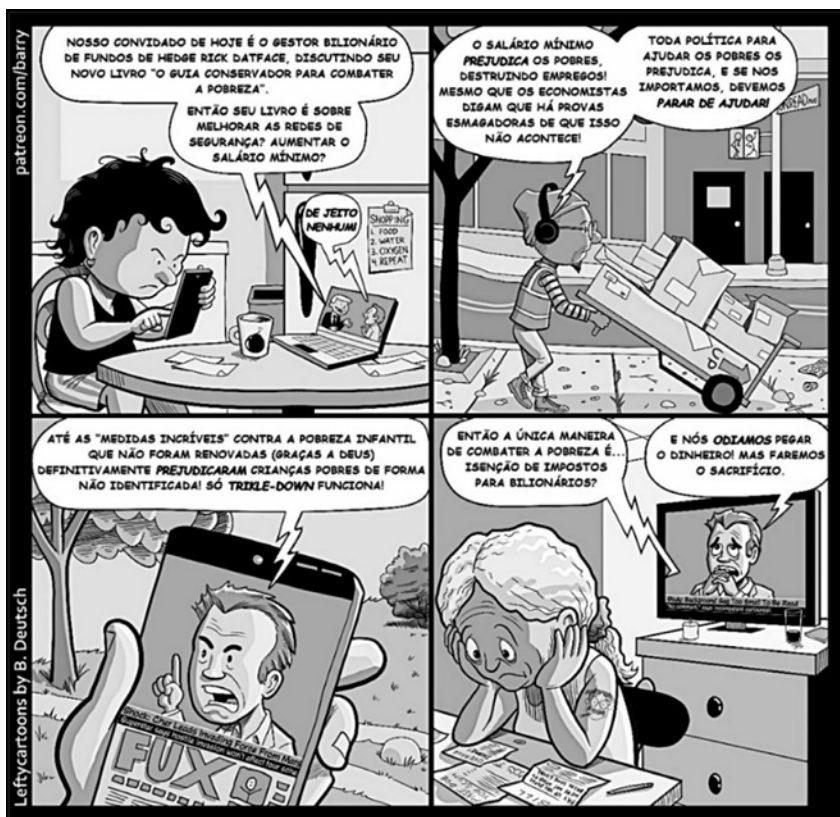


Fonte: DEUTSCH, Barry. **Self-Made Billionaire!** Portland. 15 set. 2023.

As estratégias de **promover e universalizar** ideias dominantes é mostrada na tira do gestor de fundos de investimento que condena as políticas redistributivas que ‘desestimulam pessoas ao trabalho’ (Figura 46). A declaração é esdrúxula, mas tem capilaridade social, inclusive entre os segmentos populares da população brasileira que criticam programas sociais como o Bolsa Família. O personagem defende a não tributação de bilionários e o *Trickle-down* ou teoria do gotejamento. Fundamentalistas do mercado dizem que a riqueza concentrada pelos mais ricos goteja, transborda abaixo aos mais pobres. Ou seja, dar mais dinheiro aos ricos e não taxar lucros e dividendos ‘beneficiaria a todos’ com geração de emprego e renda. Argumento mitológico, concluiu o economista liberal ganhador do Nobel, Joseph Stiglitz (2012). Na prática o **gotejamento cai acima e não abaixo**. A riqueza concentra-se no topo, e grande parte dela é investida em atividades especulativas de

maior rentabilidade, em vez de em atividades produtivas. No Brasil, o *Trickle-down* ficou marcado pelo tropo ‘fazer o bolo crescer para depois dividi-lo’, do economista da Ditadura Militar, Delfim Netto. O final da história é o mesmo, o bolo cresce e não há divisão. O gotejamento é a teoria dos apologistas da desigualdade, resume Stiglitz. Desigualdade que afeta a eficiência da economia e o bem-estar da sociedade. Apenas sua redução favoreceria o desenvolvimento, aqui entendido, conforme Celso Furtado (2004), como crescimento econômico associado à justiça social e à desconcentração de renda, ao que se deve acrescentar a exigência de que esse desenvolvimento seja sustentado e sustentável do ponto de vista ambiental.

Figura 46



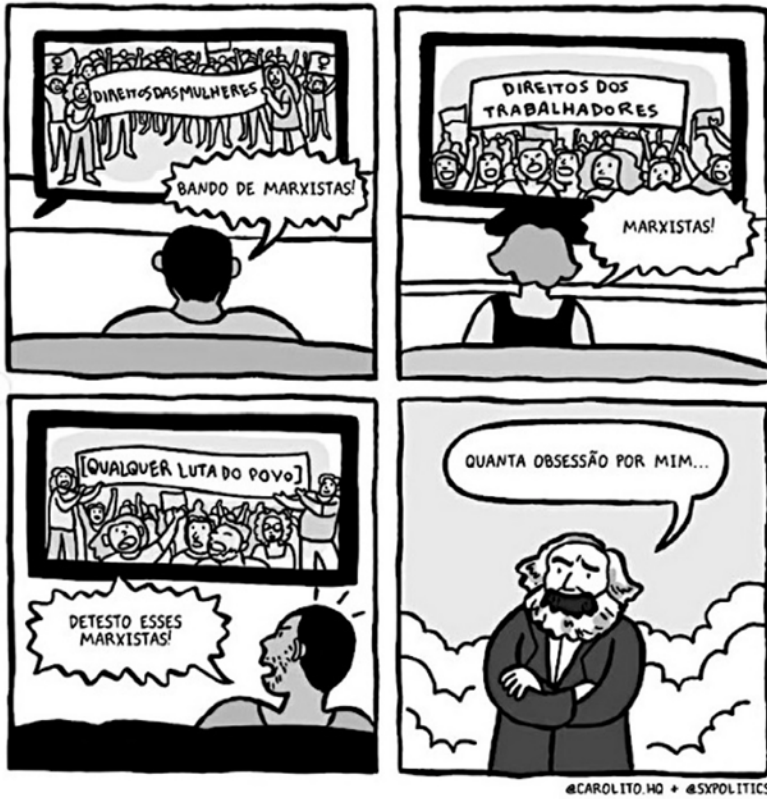
Fonte: DEUTSCH, Barry. *The conservative guide to fighting Poverty*. (O guia conservador para combater a pobreza). Portland. 13. jun. 2024. <https://leftycartoons.com/2024/07/13/the-conservative-guide-to-fighting-poverty/>

Condenar, rejeitar, **excluir grupos e pensamentos rivais** é proeminente estratégia ideológica dos dias de hoje. Perseguir, difamar e expurgar formam a tríade persecutória aos diferentes modos de pensar e modos de viver. Se existe uma lista de inimigos da extrema direita e do ultraliberalismo, o pensamento marxiano deve estar no topo, talvez seguido pelo feminismo, antirracismo e darwinismo. Quando Marx exilou-se na Inglaterra, por várias vezes teve de desmentir acusações falsas. Em entrevista ao *The Chicago Tribune*, de 18 de dezembro de 1878, explicou: “Jamais escrevi semelhantes absurdos melodramáticos. Reflito maduramente aquilo que escrevo. Mas se quisesse desmentir tudo o que se diz e se escreve a meu respeito, seria necessário empregar vinte secretárias”. A obsessão por Marx e pelo marxismo recrudescu no recente discurso contra o ‘marxismo cultural’. Emulando a retórica nazista de combate ao ‘bolchevismo cultural’, o termo voltou a ser usado desde os anos 1990 para designar a teoria gramsciana e a teoria crítica clássica. Conspiracionistas, como o astrólogo Olavo de Carvalho, usaram-no como sinônimo de ‘projeto global de dominação marxista’ (Mattos, 2021). A expressão não faz parte do vocabulário marxista, sendo correto empregar materialismo cultural para nomear a abordagem que, nos anos 1960, reconheceu a importância de estudar a cultura e os meios de comunicação de massa a fim de entender a lógica de funcionamento da sociedade moderna (Williams, 1979).

A quadrista Carol Ito capturou em quatro vinhetas a **obsessão** por Marx, trocando a percepção conservadora e de senso comum de que toda luta por direitos e democracia seria marxismo, esquerdismo (Figura 47). Em latim *obsessus* significa ‘sitiado’, ‘cercado’. Freud manteve o sentido com a palavra *wangsnurose*, em que *zwangs* significa ‘constrangimento interno’. A psicopatologia neurose obsessiva é o constrangimento de pensar e/ou agir de determinada forma inconscientemente. Dífceis de controlar, pensamentos ou rituais obsedantes expressam o desejo recalcado ou reprimido que está na origem da culpa por ato proibido ou falta cometida. Autopunição, ruminação de mágoas, consumismo são exemplos do cerimonial obsessivo pelo qual o Eu psíquico se defende das acusações do Supereu. É cerimonial porque, segundo

Freud, os atos e os pensamentos repetitivos são análogos ao rito religioso, só que privado. Daí a psicanálise ver afinidade entre neurose e perversão. A perversão não no nível erótico e sim no da dominação do outro. O neurótico obsessivo submete-se e quer que o outro também o faça. O neurótico obsessivo é escravo de suas obsessões e quer que o outro viva sob sua lei: intromete-se, intervém e procura dominá-lo, dizendo-lhe o que pensar, como deve agir, impedindo-o de ser diferente (Dorey, 2003). Theodor Adorno, em *Estudos sobre a personalidade autoritária* [1950], observou a correlação político-comportamental entre o autoritarismo e a neurose obsessiva nos EUA. **A obsessão pelas convenções sociais, por temas morais, sexuais, e a criação de inimigos imaginários** são alguns traços da personalidade autoritária. Nos atos obsessivos, a **pulsão destrutiva** é deslocada para um substituto que recebe toda a mágoa, a raiva, o ódio, a inveja, a vingança; numa palavra, todo o ressentimento. Ressentimento não é central na psicanálise como em Nietzsche. Ainda que o sentido nietzscheano não seja único (Veja o *Pós-scriptum*), ressentimento é afeto que não passa, porque o ressentido alimenta sistematicamente a mágoa e o desejo de vingança, transferindo ao outro a responsabilidade por seu sofrimento (Kehl, 2009). O ódio é o sintoma social mais visível do gozo do ressentido que percebe a perda dos privilégios associados à branquitude, à masculinidade e à cristandade (Brown, 2019). Quem é o outro a qual se dirige a agressão? O pobre, a mulher, o negro, o imigrante, LGBTQIAP+ e outros grupos socialmente estigmatizados. Obsessão, ressentimento, perseguição, ódio e exclusão formam, assim, um possível circuito psicossocial do autoritarismo.

Figura 47



Fonte: ITO, Carol. **O Pequeno Dicionário**. São Paulo. 1º maio 2024.
https://www.instagram.com/opequenodicionario/p/C6b_XnHvcGK/?img_index=1

Confundir, embaralhar... O recrudescimento do autoritarismo ameaça direitos e liberdades. A democracia formal, i.e., liberal ou representativa, é o regime de governo baseado nos direitos humanos, nas liberdades civis, na soberania popular (igualdade do voto), no pluralismo político, na competição eleitoral (participação eleitoral), nas eleições livres e alternância dos cargos decisórios de poder. Todos esses princípios são regulados por leis constitucionais acordadas por representantes eleitos. O ‘Estado democrático de direito’ parece pouco ante o desejo de construir uma ‘sociedade democrática’ de fato, com mais justiça, igualdade, solidariedade e para além da participação passiva em pleitos bianuais. Ainda que restrita, lembrando aqui o termo usado pelo

sociólogo Florestan Fernandes, a democracia liberal ‘garante’ o mínimo de direitos civis e políticos. Por mais limitada que seja, ela impede que a vida em comum seja colonizada por autocratas, oligarcas bilionários e ditadores (Rancière, 2014). A crise da democracia foi nominada **patologia da representação** político-partidária (Santos, 2016) ou **crise de legitimidade política** (Castells, 2018). Ambas significam o mesmo fenômeno, qual seja, a fratura da relação representantes e representados. Não é de hoje o sentimento de desconfiança de que o eleito representa a si mesmo e não o eleitor, a comunidade. Turbinado pela crise econômica de 2008, a crise da democracia liberal potenciou o discurso antidemocrático de extrema direita e ultraliberal que responsabiliza a ‘globalização econômica’, o sistema político-jurídico-burocrático corrupto e os inimigos do conservadorismo e do tradicionalismo (marxismo, socialismo, movimentos identitários) por todos os males da sociedade ocidental. O objetivo é desestabilizar a pouca democracia que temos e sedimentar um governo autoritário ou ditadura por via eleitoral ou Golpe Militar.

Um bom exemplo da estratégia de embaralhamento é a charge de Toni D’Agostinho com referência à supressão do Estado Democrático de Direito através do Golpe de Estado, que nada mais é que o golpe realizado por agentes do Estado, inclusive na forma de autogolpe do Poder Executivo. Os dois extremistas valem-se do **jogo cínico de palavras** para confundir e disseminar ideias antidemocráticas. Trágico, o efeito humorístico é querer proteger a democracia implementando a ditadura. Trágico porque esse foi um clássico oxímoro do regime militar brasileiro. **Embaralhando** ideias e distorcendo cinicamente conceitos, situações, busca-se pavimentar o ‘consenso’ de a democracia não ser um valor fundamental, apenas ideia contingente, casual, que pode ser descartada ‘quando há democracia demais’, ‘igualdade demais’. Desde *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, sabemos que, quando a democracia liberal se mostra disfuncional aos interesses materiais e simbólicos do capital, lança-se mão de figuras bonapartistas e meios ditatoriais. A história está repleta de exemplos de que, em regimes ditatoriais, pensar e agir fora da ordem estabelecida resulta em pessoas intimidadas, perse-

guidas, encarceradas, torturadas, desaparecidas ou mortas. O autoritarismo não atinge apenas seus adversários diretos. Em última instância, alcança toda a sociedade, inclusive aqueles que inicialmente o apoiam.

Figura 48



Fonte: D'AGOSTINHO, Toni. **Café com fascistas**. nº 77. São Paulo. 19 ago. 2021.
<https://www.instagram.com/p/CSwmYt3L4dc/?igsh=MXh4Y2ZyczFjbnU2bg%3D%3D>

Por fim, a estratégia da **negação**. O mundo imaginado por George Orwell em 1984, no qual não existe verdade e a história é reescrita todos os dias, deixou de ser ficção. Mais que nunca, produzir e financiar desinformação e mentira por meio de teorias conspiracionistas e do negacionismo tornou-se estratégia ou **método de dominação** de grupos econômicos, políticos e religiosos. Esses grupos encontram na **nova estrutura de mediação social** associada a um novo sistema global de cultura (Martins; Bolaño, 2025), ou na **infraestrutura de ressonância** das plataformas digitais (Kropf, 2022; Cesarino, 2022), seu principal instrumento de propagação e retroalimentação ideológica. Conspiracionistas propagam pelas plataformas digitais que a Terra seria plana, que a viagem à Lua foi filmada em estúdio pelo incrível

Stanley Kubrick, que as pirâmides seriam obras de alienígenas, que ‘humanoides reptilianos’ dominam o mundo, dentre outras crenças extravagantes. Negacionistas diplomados e amadores atacam especialistas, distorcem e manipulam dados científicos, negam crimes e eventos históricos, mesmo com abundante documentação comprobatória. Recentemente o discurso anticiência contribuiu para milhares perderem as vidas por crerem que a Covid-19 era um ‘resfriado’ tratável com remédio para malária e não grave infecção respiratória com alta letalidade e necessidade de isolamento e vacinação. Conglomerados de combustíveis fósseis e as indústrias extrativistas fazem *lobby* econômico para desacreditar os dados e as recomendações do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas da ONU, buscando barrar assinatura de acordos e implementação de políticas de Estado que reduzam a emissão de gases do efeito estufa na atmosfera. A fronteira entre ciência e opinião, fato e ficção, verdade e falsidade parece se diluir.

O que converge os públicos consumidores de conteúdos conspiracionista e negacionista é precisamente a **crença** em ‘segredos’ que supostamente ‘abalariam’ os fundamentos da civilização, bem como a ideia de que poderes ocultos atuariam globalmente para esconder a ‘verdade do mundo’. *O Departamento da Verdade*, álbum desenhado em estilos diversos e com referências a personagens e situações históricas, traz uma sequência em que o personagem Cole, de óculos, diz à agente Ruby e ao idoso Lee Harvey Oswald, do caso JFK, que acreditar nessas histórias é uma forma de se sentir “importante e especial” (Figura 49). De fato, quem adere ao conspiracionismo vive uma espécie de ‘jornada do herói’. Tomam conhecimento de uma **hipótese teratológica** e embarcam numa saga de ‘descoberta da verdade’ (Figura 50). Literalmente, há notícias de terraplanistas que por mar procuraram as ‘geleiras’ que ‘cercam’ os ‘continentes’ ou viajaram à Noruega a fim de desconfirmar o Sol da Meia-noite, fenômeno só possível porque a Terra é redonda. O roteiro também acerta em dizer que explicações ingênuas ou mágicas são mais ‘acessíveis’. Por motivos diversos, muitas pessoas acham mais cômodo crer na fantasia criacionista que investir tempo e energia intelectual estudando a teoria empírica da evolução dos se-

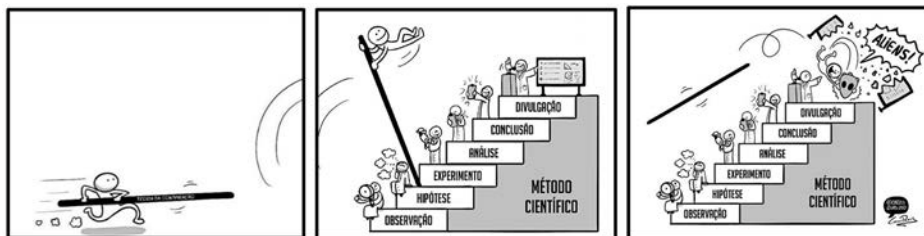
res vivos, baseada na variação genética e na seleção natural. Da mesma forma, preferem a ideia de que não ‘caímos da Terra’ porque ela seria plana a compreender que os corpos são atraídos para o seu centro em razão da curvatura do espaço-tempo causada por sua massa, conforme a teoria da relatividade einsteiniana.

Figura 49



Fonte: TYNION IV, James; SIMMONDS, Martin; BIDIKAR, Aditya.
O Departamento da Verdade. O ministério das mentiras (Volume 1).
 São Paulo: Devir, 2023. n.p. (Acervo do autor).

Figura 50. Método científico e hipótese teratológica conspiracionista.



Fonte: <https://www.instagram.com/carlosruas.usq>, 14 ago. 2024.

Há uma sequência interessante sobre acreditar em ideias absurdas. Na figura 51, a voz em *off* é do primeiro chefe do Departamento, Frank Capra, alusão ao cineasta ganhador do Oscar por *Prelúdio de uma guerra*, documentário sobre a ascensão do nazifascismo. Ele narra ao recém-empossado presidente Richard Nixon e a Lee Oswald o ‘segredo’ descoberto no *bunker* do *Führer*: “[...] o alto comando nazista acredita que o mundo é maleável se houver uma forte crença. Que, se muitas pessoas acreditarem que uma coisa é real, então ela se torna realidade. O mundo se reescreve em virtude dessa crença”. A referência óbvia é a cínica frase do Ministro da Propaganda e Esclarecimento Público, Joseph Goebbels: “Uma mentira contada mil vezes se torna verdade”. Sobre isso, é sempre importante destacar: uma mentira contada mil vezes continua sendo uma mentira. O tema central da história criada pelo trio Tynion IV, Simmonds, Bidikar, não é o conspiracionismo, mas o **poder da crença**: a eficácia simbólica daqueles que conseguem fazer ver e crer em determinadas representações, por mais absurdas que sejam.

Há outras estratégias ideológicas: a **eufemização**, pela qual o slogan ‘guerra contra o terrorismo’ suaviza o genocídio palestino na Faixa de Gaza; a **narrativização** da ‘identidade nacional’ que inventa mitos e comunidades imaginárias socialmente harmônicas.

Figura 51



Fonte: TYNION IV, James; SIMMONDS, Martin; BIDIKAR, Aditya.
O Departamento da Verdade. O ministério das mentiras (Volume 2).
São Paulo: Devir, 2023. n.p. (Acervo do autor).

Convém mencionar uma definição de ideologia diametralmente oposta à tradição marxista. O filósofo Peter Sloterdijk diz que a ideologia não é uma ilusão, falsa consciência sustentada no desconhecimento da dominação. A ideologia da sociedade moderna é cínica. As pessoas sabem exatamente o que estão fazendo e seguem em frente. Numa sociedade cínica, explica, a ideologia é consciência infeliz esclarecida. Um exemplo simples: vários países membros da OTAN condenam publicamente o genocídio do povo palestino na Faixa de Gaza, mas continuam financiando a guerra. No comentário de Slavoj Žižek (1992), na ideologia cínica, a própria moral, está a serviço da imoralidade. Reflexivamente conformada, o compromisso com a ordem é consciente. Assim não há nada a ser desmascarado pela consciência. Nessa perspectiva liberal-conservadora, a **terceira interpretação** da tira com a personagem Fogo é que ela não seria ingênua, alienada, mas propriamente cínica. Ser cínica é pensar: ‘Sei que é violência sexual, mas o que não se faz por um bom emprego, não é?!’. Conscientemente, sublima a situação e sorrindo deixa a sala com o emprego e o aumento de salário. “Ser tolo e ter trabalho: isso é felicidade”, dispara Sloterdijk (2012, p. 35). A distância entre saber e fazer é a mesma entre ignorância (no sentido de ignorar) e felicidade.

Então, somos todos cínicos? Não! Vivemos uma era pós-ideológica? Também não! Nada mais ideológico e conservador que universalizar o cinismo e decretar o fim da ideologia. Para Žižek, não há como viver em uma sociedade sem ideologia. Apesar de reconhecer no cinismo um fenômeno ideológico contemporâneo, a crítica da razão cínica de Sloterdijk é tão cega em detectar a ilusão ideológica primordial quanto a teoria crítica clássica em descobrir as relações humanas por trás das relações fetichistas. O que as pessoas desconhecem não é a realidade oculta pelo fetichismo da mercadoria, mas a **“fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade”** (Žižek, 1996, p. 316). A diferença entre Sloterdijk e Žižek é de os indivíduos serem cínicos ou **viverem por meio de fantasias sociais**. Da mesma forma que existe a fantasia inconsciente na clínica psicanalítica, existe a fantasia social ou ideológica. O que é fantasia? “Uma fantasia inconsciente é a

figuração plástica [cena, representação imagética] de um desejo inconsciente”, não obstante também poder ser consciente e impulsionar nosso desejo (Nasio, 2007, p. 11). Fantasiamos porque estamos insatisfeitos e o desejo deve ser encenado ou realizado psiquicamente, ainda que seja sempre parcialmente saciado. Falar em fantasia não significa que a realidade é ficção ou que a realidade social não existe. O lugar da ilusão é a própria realidade. Nesse sentido, **ideologia é menos questão de representação deformada da realidade que a realidade ser estruturada ou simbolizada como fantasia**. A realidade e as relações sociais só podem ser reproduzidas com a ilusão que faz suportar o real. Para Žižek, é exatamente isso que escapa a Sloterdijk. Sua formulação deveria ser: “eles sabem muito bem que, em sua atividade real, pautam-se por uma ilusão, mas, mesmo assim, continuam a fazê-lo” (Žižek, 1992, p. 63). A ‘falsidade’ está do lado do fazer e não do saber. Pensando com o filósofo esloveno, a **quarta interpretação** da sequência é a heroína sustentar a fantasia de pertencer à *Liga Justiça*. Continuar vivendo o sonho de ser membro da maior equipe de super-heróis do universo a fez sublimar a violência.

Evocando uma expressão althusseriana, Žižek entende que os indivíduos **interpelam a si mesmos** (intimam-se) a fim de garantir o funcionamento da ordem simbólica capitalista. A repressão e a ideologia não são externas como quer Althusser, localizadas nos Aparelhos Repressor e Ideológicos de Estado, são internalizadas. Tal como a doxa bourdieusiano, a fantasia ideológica é **espontânea**, uma “rede elusiva de pressupostos e atitudes, quase-‘espontâneos’, que formam um momento irredutível da reprodução de práticas ‘não ideológicas’ (econômicas, políticas, sexuais etc.)” (Žižek, 1996, p. 20). Preenchendo as lacunas e as contradições da sua ideologia com fantasias, as pessoas aderem ‘quase espontaneamente’ à dominação. **Somos sujeitos que se assujeitam**. Há alguma saída? Existem fantasias dominantes e emancipadoras. O papel da crítica ideológica é fazer a ‘travessia’ de uma fantasia ruim a outra melhor (Silva, 2020). Por exemplo, de passar da fantasia liberal à fantasia socialista, da fantasia patriarcal à fantasia feminista, e assim retirar o apoio ao ‘Grande Outro’ ideológico.

Em matéria de ideologia, John B. Thompson e Slavoj Žižek oferecem notáveis argumentos para compreender como a dominação é mantida e renovada. O primeiro recupera a função legitimadora das relações de dominação, abandonada pela noção de ‘visão de mundo’. O segundo, partindo da teoria do fetichismo da mercadoria, deriva a fantasia como fator estruturante das relações sociais e da própria realidade sociossimbólica. São paradigmas díspares. Thompson opera com a hermenêutica profunda das formas simbólicas, enquanto Žižek reflete a internalização da dominação por via psicanalítica. Não obstante as diferenças, o compromisso político-pedagógico com a desconstrução da dominação está bem servido pelos dois paradigmas.

Finalmente, o compromisso em legitimar a dominação nem sempre é um processo ideológico. Uma pessoa pode ter a clareza da exploração e ainda assim defender que o sistema capitalista pode funcionar com ajustes. Para um socialista, ela estará equivocada e não iludida. Dizer que um discurso ou uma imagem é ideológico não significa que seja necessariamente falso, mentira. De fato, em determinados contextos sociais, ideias e crenças podem ter um forte **efeito de verossimilhança** com a realidade e em outros, não. Apesar de sua perspectiva antirrealista, o semioticista lituano Algirdas Julien Greimas denominou **discurso veridictório** a eficácia de determinados discursos que, embora falsos, conseguem apresentar-se verdadeiros ou plausíveis. O **contrato de veridicção** corresponde a “um acordo implícito entre dois actantes da estrutura da comunicação”, entre enunciadør e enunciatário, que pode, ou não, tomar por verdadeiro o enunciado produzido pelo enunciadør (Greimas, 1978, p. 214). Ao mesmo tempo em que o *Trickle-down* é justificado nos círculos liberal e conservador, ela carece de credibilidade entre economistas progressistas. Nas igrejas, nos seminários, nas comunidades de fé, é coerente explicar o mundo visível pelo invisível, o imanente pelo transcendente. Fiéis realmente acreditam em deuses e demônios, mas a comunidade científica considera delírio afirmar existirem entidades sobrenaturais que interferem nas leis naturais e nas relações humanas.

De fato, a **representação ideológica** constitui uma ilusão socialmente fundamentada, uma fantasia que faz sentido para aqueles que

nela acreditam. Ainda que as noções de verdadeiro e falso não sejam suficientes, por si só, para definir o que é ideológico, concordo com Terry Eagleton ao afirmar que, se adotamos uma perspectiva de **realista moral**, importará identificar e denunciar os manifestamente falsos, mentirosos. Com isso, a crítica da ideologia não reivindica acesso privilegiado à ‘verdade do mundo’. Sua função é antes desnudar e denunciar as estratégias de produção e reprodução de ideias, crenças, fantasias que sustentam determinadas relações de poder e formas de dominação estabelecidas.

Verdade, relativismo cínico, relativismo racional

A filosofia pós-moderna foi importante na crítica ao cientificismo e ao etnocentrismo. Radical na política e na cultura, contudo, permaneceu acrítica ante as desigualdades econômicas, quando não, conservadora e dócil com a ordem capitalista (Eagleton, 1998). Indo além disso, penso que os fundamentos do pós-modernismo (**antirrealismo, irracionalismo, relativismo cético** ou cínico) também contribuíram para borrar a fronteira entre realidade e ficção, verdade e falsidade. Explicando. A desreferencialização do real expulsou as determinações ontológicas do conhecimento. Conceitos, palavras deixariam de remeter às relações reais, aos objetos e aos estados de coisas existentes. Reificada, a linguagem passaria a ‘criar a realidade’ como texto com múltiplos sentidos e interpretações impossíveis de serem fixados. Desse irrealismo deriva o irracionalismo. Não havendo realidade objetiva à qual se possa apelar, o conhecimento racional torna-se inviável e o conceito de verdade como correspondência ao real perde validade. Do irrealismo e do irracionalismo emerge o relativismo cético. Não existindo verdade objetiva, tudo se torna relativo a pontos de vista. Todos os enunciados seriam igualmente válidos, não havendo conhecimento e valores que transcendam contextos socioculturais específicos. Cada contexto de enunciação abrigaria, produziria e colocaria em circulação um ‘regime de verdade’ que estabelece o que funciona como ‘verdadeiro’ e ‘falso’.

Bourdieu (2007b), que defendia a **sociologia como ciência**, observou que a radicalização da dúvida radical promovida pelo **academismo antiacadêmico** pós-moderno reduziu o conhecimento científico a um simples ‘efeito de verdade’, destinado sobretudo a produzir obediência ou a ocultar relações e desejos de poder. Em que medida a máquina discursiva dos negacionismos se alimentou da ideia de que não

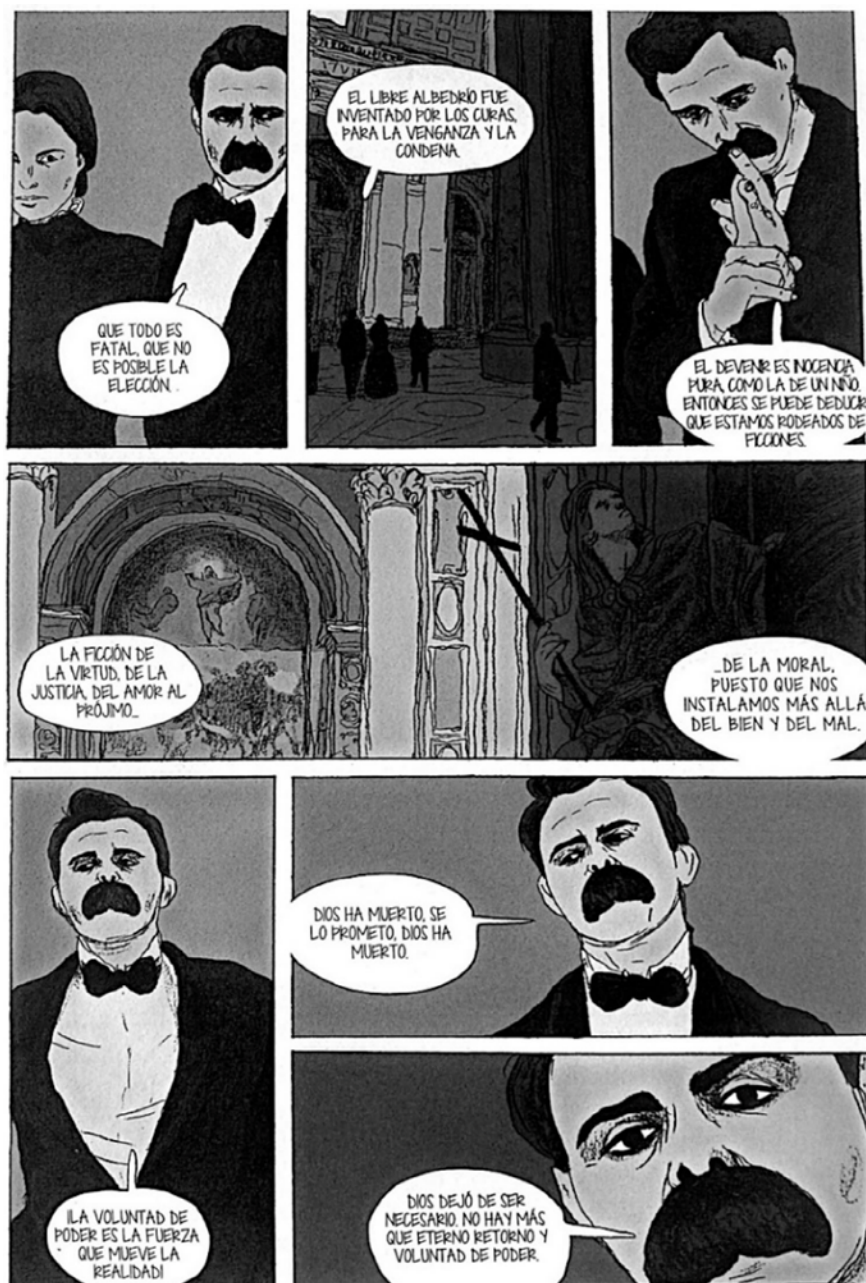
existe verdade objetiva é uma hipótese que precisaria ser investigada em outro lugar. Pois bem, nestes tempos em que o conhecimento científico é visto com suspeita e os discursos **antirracionalista** e **anticientífico** marcham a galope pelas mídias sociodigitais, considero mais que oportuno revisitar o conceito de verdade e o sentido do trabalho científico. Debates extensos, escolásticos e muitas vezes redundantes, até confusos, atravessaram as obras de vários autores: de Nietzsche, Peirce, Dewey, James, Russell, Wittgenstein, Heidegger a Tarski, Kuhn, Quine, Davidson, Putnam, Habermas, Rorty. Dentre tantos nomes de peso, a estratégia foi pinçar Nietzsche, Kuhn, Habermas e dialogá-los com o pensamento marxiano e bourdieusiano, a começar pelo ensaio *Sobre a verdade e a mentira em um sentido extra-moral* [1873].

Verdade para Nietzsche é um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos que nomeiam arbitrariamente a realidade. Uma convenção social destinada a facilitar a comunicação e a sobrevivência humana no mundo, mas que foi erroneamente elevada a objetivo do conhecimento. Filólogo de formação e filósofo pragmático *avant la lettre*, diz que as palavras que designam as coisas variam de sentido conforme os usos, os pontos de vista e as relações de força. Modificando-se o sentido no curso da história, elas não captam nenhuma verdade eterna do mundo. No mundo, “[T]udo veio a ser; *não existem fatos eternos*”, diz em *Humano, demasiado humano* [1878/80], “assim como não existem verdades absolutas” (Nietzsche, 1983, p. 92). Se é niilista em relação ao conhecimento científico, é porque os conceitos “*se referem a um mundo puramente fictício*” (p. 381, em *Sobre o niilismo*). Os signos nomeiam o mundo, logo o mundo é signo. “Fabular sobre um ‘outro’ mundo, que não este, não tem nenhum sentido” (p. 333, em *Crepúsculo dos ídolos*). Não haveria correspondência entre representações linguísticas e mundo real. Não haveria realidade a qual se possa apelar e decidir se um enunciado é verdadeiro ou falso. A verdade é conflito de interpretações, jogo de forças, com único objetivo de impô-la ao outro. Caberia à mesma ciência que rejeitou a verdade absoluta da religião rejeitar a pretensão de certeza, a vontade de verdade. Libertar-se da vontade de verdade, da vontade de impor a verdade única, é superar o último resquício da moral cristã na

filosofia (Figura 52). Em fragmento póstumo, anotou a mais conhecida de suas reflexões: “Contra o positivismo, que se detém no fenômeno, só existem fatos, eu diria: não, justamente não há fatos, apenas interpretações [...] Não podemos estabelecer um fato ‘em si’: talvez seja um absurdo querer algo então” (NF-1866, 7 [60] Nietzsche, 2009). Termo empregado poucas vezes em seus escritos, o perspectivismo nietchezniano proclama a volta do ‘mundo infinito’. Em *A Gaia Ciência*, aforismo 374, o mundo é infinito “na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (Nietzsche, 2001, p. 278). Ou seja, o mundo é um texto interpretado por múltiplos pontos de vista impregnados por juízos de valor do que se crê verdadeiro.

Não há divergências em combater qualquer pretensão à verdade absoluta, entendendo-a à moda positivista e etnocêntrica de ‘saber imparcial’ e válido para todos. Desconstruí-la foi e é fundamental para superar o cientificismo e opor-se ao autoritarismo e ao fundamentalismo. Marx e Engels eram agastados diante de formas de pensamento que se pretendiam incontestáveis e dogmáticas. E não por acaso a principal figura de linguagem na crítica à filosofia hegeliana e à economia política ter sido a **ironia**. Já Bourdieu considerava violência qualquer representação, com ou sem pretensão científica, que anseie ao universalismo abstrato, ao ponto de vista privilegiado sobre o mundo social. **O ponto de vista universal do mundo é o mais injustificável dos monopólios**. A razão autoritária, ao reivindicar para si o monopólio da veracidade do mundo, acaba por justificar a ordem dominante e a distribuição desigual de poder e capital (Bourdieu, 2024, 2007b). Também é fundamental conhecer a realidade a partir de ‘múltiplos olhares’ e ‘perspectivas.’ Proceder assim faz avançar o saber. O problema do perspectivismo é o **subjetivismo**: “A verdade do ponto de vista não está no próprio ponto de vista, nem em sua relação com outros pontos de vista” (Bourdieu, 2023, p. 37). Está em parte também na posição social do agente que lhe impõe ‘lentes’ (disposições) ao modo de perceber, apreciar e classificar o mundo social. As representações são objetivamente situadas num determinado ponto do campo, o lugar social de fala, que é a base de sua perspectiva e cujo móvel de luta é a conservação

Figura 52. Quarta página de uma sequência de sete que sintetiza o pensamento de Nietzsche. Ambientada na Basílica de São Pedro, ele conversa com Lou Salomé sobre o eterno retorno, a ficção do mundo, a morte de deus e a vontade de poder.



Fonte: LE ROY, Maximilien; ONFRAY, Michel. **Nietzsche. Crea tua libertad.** Madrid, Espanha: Ediciones Anaya Multimediam, 2019. p. 76. (Acervo do autor).

ou transformação dos próprios pontos de vista no campo. Além disso, contra o subjetivismo cognoscente, é necessário aplicar os conhecimentos ao universo social em que o próprio filósofo, sociólogo, historiador etc. está inserido. A **reflexividade** interroga não somente a realidade social como também a prática profissional dos que a fazem objeto de conhecimento (Bourdieu, 2024; Bourdieu *et al.*, 2007c).

Uma das principais divisões no campo científico é entre realistas e antirrealistas. Antirrealistas como Nietzsche são céticos em relação ao conhecimento. Realistas como Marx e Bourdieu advogam poder conhecer e representar a realidade social por meio da linguagem. O antirrealismo advoga a ruptura, o realismo postula a indissociabilidade entre **verdade** e **realidade**. Em primeira aproximação, pode-se dizer que Marx e Bourdieu situam-se no campo da **teoria da verdade como correspondência ao real**. Chamada ‘substancialista’, a teoria da correspondência é a mais antiga definição de verdade. Em Aristóteles significa “afirmar o que é e negar o que não é, é a verdade”; em Tomás de Aquino, é a “adequação entre o intelecto e a coisa”; e para Hegel, “a correspondência entre a objetividade e o conceito” (*apud* Abbagnano, 1999, p. 994-996). Em todas essas definições, **a linguagem designa uma realidade objetiva que funciona como critério de validade contra incorreções intelectuais** (Marcondes, 2024). [Embora irrealista, há uma versão deflacionista da verdade como correspondência que merece menção: o minimalismo semântico do lógico polonês Alfred Tarski [1901-1983] que diz: “X é verdadeiro se, e somente, p”, ou o clássico exemplo, “O enunciado ‘a neve é branca’ é verdadeiro se, e somente se, a neve for branca”. Assim, “[u]m enunciado será verdadeiro se for satisfeito por todos os objetos; caso contrário, será falso” (Abbagnano, 1999, p. 996)].

Para Marx, os conceitos usados pela “ciência histórica e social” exprimem “formas de modos de ser, determinações de existência” (Marx, 1982, p. 18). O trabalho do pesquisador é **representar a realidade corretamente**, i.e., criticamente. Marx sempre se preocupou com a verdade e a falsidade das teorias. O filósofo Mario Duayer (2023) lembra a glosa crítica à economia política clássica, presente no segundo

posfácio d'O *Capital*, por ter se tornado uma ciência a serviço do capital. Quanto mais o capital domina, menos crítica e mais utilitária e distante da verdade ficava. Contra os desvios idealistas e a falsificação do pensamento, considerava a **verdade uma questão prática**. Na segunda tese sobre Feuerbach, a validade de uma afirmação deve ser demonstrada pela pesquisa empírica e pela argumentação racional: “É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensar” (Marx, 2007, p. 27).

Outro modo de distinguir realistas e antirrealistas é o peso dado à relatividade. Ainda que os últimos escritos de Engels incorram em determinismo e evolucionismo, é destacável ter criticado Eugen Dühring por não entender a dialética entre ‘verdade absoluta’ e ‘verdade relativa’. Em *Anti-Dühring* [1878], observou que o conhecimento é temporalmente transitório, **“essencialmente relativo”**. No capítulo ‘Moral e Direito — Verdades eternas’, alertou a quem procurava por verdades absolutas que “não conseguirá reunir grandes despojos, desde que não se contente com vulgaridades e lugares-comuns [...] que os homens não podem viver, em geral, sem trabalhar, [...] ou então o fato de ter Napoleão morrido em 5 de maio de 1821, e assim por diante” (Engels, 1990, p. 75). Lênin retomou o argumento em *Materialismo e empiriocriticismo* [1909], refletindo a relatividade nestes termos: “A dialética materialista de Marx e Engels abrange, sem dúvida, o relativismo, mas não lhe fica restrita; isto é, admite a relatividade de todos os nossos conhecimentos, **não no sentido da negação da verdade objetiva**, mas no sentido da relatividade histórica dos **limites** da aproximação de nossos conhecimentos em relação a essa verdade” (Lênin, 1946, p. 127). Ora, o limite do que se pode conhecer está em constante superação, impulsionado por novas pesquisas, estudos e teorias. À etapa efetivamente atingida do conhecimento, o filósofo marxista Lucien Lefebvre (1991) designou **relativismo dialético**, e Roy Bhaskar, **relatividade epistêmica**. Tanto um quanto o outro significam o mesmo: “todas as crenças são socialmente produzidas, de forma que todo conhecimento é transitório, e nem valores de verdade nem critérios de racionalidade existem fora do tempo histórico” (Bhaskar, 1989, p. 30).

A perspectiva antirrealista tem no relativismo kuhniano um de seus modelos mais conhecidos. N'A *estrutura das revoluções científicas* [1964], Thomas Kuhn explica que, no dia a dia, a comunidade científica faz 'ciência normal', resolve problemas e sugere correções à teoria dominante ou ao paradigma científico partilhado. Paradigma são problemas, hipóteses, leis, regras, teorias, aplicações e instrumentos que formam um **modelo coerente** de pesquisa científica sustentado e controlado pelos membros da comunidade e divulgado em teses, livros, periódicos. Quando nova teoria demonstra problemas entre o paradigma dominante e a realidade, instala-se uma crise, a "consciência comum de que algo saiu errado" (Kuhn, 2013, p. 225). Descartada parte ou maior parte do conhecimento anterior, inicia-se a transição ou a conversão da comunidade ao novo paradigma. Nesse processo a fronteira do conhecimento pode ser deslocada de tal modo que ocorre uma revolução científica. **Revoluções paradigmáticas são momentos de crise do monopólio de legitimidade**, observou Bourdieu. Foi assim com o modelo geocêntrico de Ptolomeu substituído pelo modelo heliocêntrico de Copérnico e Galileu. Em seguida a *Teoria Especial da Relatividade* [1905] de Einstein, revolucionou e converteu o campo científico à mecânica relativista pós-newtoniana.

Com relação à verdade, Kuhn é coerentista. A **teoria da verdade como coerência** diz que o enunciado é verdadeiro se coerente com o cânon científico. Noutras palavras, o conhecimento é válido se coerente com o sistema de crenças partilhado pelos profissionais da ciência. Os critérios mudam com as revoluções científicas, mas, no curso da 'ciência normal', para ser validada, a teoria deve estar em cadência com o paradigma. Neste esquema, não há lugar para a ontologia: "[...] a noção de um ajuste entre a ontologia de uma teoria e sua contrapartida 'real' na natureza parece-me ilusória por princípio" (Kuhn, 2013, 253). Por quê? Porque a realidade seria criada e recriada a cada avanço da ciência e mudança de paradigma. Assim Kuhn abandona a ontologia e reduz o conhecimento à epistemologia. O critério de validação não é mais a correspondência da teoria com a realidade. A verdade estabelece-se internamente ao sistema de crenças partilhado pelos pares. O conceito

de verdade operaria apenas “como uma fonte de convicção do cientista que afirma a impossibilidade da coexistência entre regras incompatíveis para o exercício da ciência — exceto durante as revoluções” (Kuhn, 2013, p. 213).

Em artigo de 1934, Bachelard (2008, p. 74) já destacava que, na físico-matemática, “[a] **coerência acaba por superar a evidência**”, ou seja, equações e cálculos conseguem postular fenômenos ainda sem medição, comprovação empírica. A teoria das ondas gravitacionais foi exposta por Einstein em 1916 e só confirmada por instrumentos em 2016. Altamente especulativa, a probabilidade quântica de muitos mundos existirem (teoria de muitos mundos) é ‘trivialmente verdadeira’, abonou o astrofísico Stephen Hawking. Não pode ser comprovada, mas o modelo probabilístico é coerente com os fundamentos da física quântica. A teoria foi apresentada por Bryce DeWitt num artigo para *Physics Today* em 1970, no entanto a discussão começou bem antes, com o físico dinamarquês Niels Bohr que postulou que a luz é onda ou partícula dependendo do que o observador queira medir (Teoria de Broglie). Mas como um teste poderia interferir no ‘comportamento da luz’? Irônico, o físico teórico Erwin Schrödinger criou o cenário hipotético do gato trancado na caixa com cianureto de hidrogênio. Se o observador abrir a caixa, a onda colapsa e o gato morre por cianureto; deixando-a intocada, permanecerá vivo. O gato está vivo e morto até tomar-se a decisão. Mas, no mundo real, tudo existe num só estado. Outro físico, Hugh Everett III, propôs a solução em 1957: o gato está vivo e morto em universos diferentes (Figura 53). Quando ocorre um evento quântico (queda de onda), um novo universo paralelo nasce com gatos idênticos/parecidos (Baker, 2015).

Figura 53. Viva e morta em universos diferentes.



Fonte: WOLFFMAN, Marv; PÉREZ, George. **Crise nas Infinitas Terras.**

Barueri, São Paulo: Panini Books, 2015. p. 141.

Retomando a discussão, a indiferença com a realidade objetiva é incompatível com o pensamento marxiano e bourdieusiano. Mudanças de paradigma científico não autorizam afirmar que se criam ‘novas realidades’ de tempos em tempos, como se a ciência não buscasse entender uma realidade independente do conhecimento. A tese de o conhecimento ser um processo não cumulativo também é problemática. Como fazer ciência sem capital acumulado? O mérito de Kuhn foi iniciar a discussão do que Bourdieu chamaria de **luta intelectual e política pela autoridade de representação da realidade no campo científico**. Alguns anos depois, ele desenvolveu esse argumento no artigo *La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison* [1975] e em outras obras, destacando-se *Homo academicus* [1984], *Meditações Pascalianas* [1997] e *Os usos sociais da ciência* [1997]. Investidos de habitus homólogos e com volume desigual de capitais, os cientistas entram em “acordo acerca dos princípios de verificação da conformidade ao ‘real’, acerca dos métodos comuns de validação de teses e de hipóteses, logo sobre o contrato tácito, inseparavelmente político e cognitivo, que funda e rege o trabalho de objetivação” (Bourdieu, 2004b, p. 33). Com outras palavras, trava-se

no campo científico uma luta pelo veredito do real, isto é, pela imposição da representação legítima e realista do mundo. Pierre Bourdieu não descarta que a coerência entre um enunciado e as crenças partilhadas pela comunidade científica constitua um dos critérios de validação do conhecimento. Mas, enfatiza, que o modelo kuhniano mostra-se excessivamente internalista. Um dos preceitos fundamentais do campo científico reside precisamente na existência de um consenso racional acerca dos princípios, métodos, instrumentos, técnicas de experimentação e regras que organizam a concorrência entre os pesquisadores pela descrição e análise da realidade. A conversa da personagem Lucy com Lino mostra o que acontece quando se ignora os princípios e os métodos consensuados: constrói-se problemas e hipóteses erradas! (Figura 54). O acordo intersubjetivo dos modos de apreensão e construção do real, dos critérios de validação do conhecimento (**objetos, provas, consenso, sanção do real**) e o regramento da concorrência entre os pares garantem a relativa autonomia do campo científico e o progresso da razão. Assim, “[p]ode-se então renunciar ao absolutismo do objetivismo clássico sem se condenar ao relativismo [...]” (Bourdieu, 2007b, p. 146).

Figura 54



Fonte: Schulz, Charles. **Peanuts**. 18 nov. 1960.

Uma das mais destacáveis formulações da **verdade como consenso** foi desenvolvida por Jürgen Habermas, filósofo da terceira geração da Escola de Frankfurt. No artigo *Teorias da verdade* [1973], Habermas divide o conceito em dois níveis situacionais. No primeiro nível, a comunidade racional de membros presentes define os critérios de verdade ou de validação do objeto, incluindo, no extremo, a comunidade científica indefinida de pesquisadores não presente ao acordo. Estabelecido esse consenso provisório, seguem-se as quatro condições da **situação ideal de fala**. Participantes da comunidade científica precisam ter igual oportunidade de iniciar um discurso e perpetuá-lo (atos de fala comunicativos); igual oportunidade de argumentar, interpretar etc., sem prejulgamentos; igual oportunidade de empregar atos de fala aceitáveis; e igual oportunidade de empregar atos de fala reguladores, próprios à autoridade científica (permitir, rejeitar ideias etc.). Do consenso momentâneo deriva o consenso intersubjetivo, comunitário. Desse modo, a compreensão habermasiana da **verdade é procedimental**, logo não correspondentista, dependendo da equidade dos direitos de fala na esfera pública (Reese-Schäfer, 2012).

Bourdieu rejeitou a troca intelectual baseada somente **na força do melhor argumento**. Habermas reduziu as relações de força no campo científico a um modelo idealista de fala. Recalcou as condições desiguais de acesso à esfera pública e omitiu que, nas relações sociais de comunicação, a “força dos argumentos não é eficaz contra os argumentos da força” (Bourdieu, 2007, p. 80). Ao mesmo tempo, Bourdieu também recusava reduzir as verdades científicas a meros efeitos de relações de força política, insistindo na importância das **provas**, dos procedimentos de **validação** e da referência ao **real**. Em resposta aos seus críticos, Habermas reviu o conceito de verdade como assertividade ou aceitabilidade racional. Em *Verdade e justificação* [1999], considerou improvável existir tal condição de justificabilidade ideal (situação ideal de fala). Mantendo a forma procedimental para o controle dos discursos, incluiu no seu modelo a **falibilidade**, já que a aceitabilidade racional pelo consenso não é o mesmo que verdade. “A redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade”

(Habermas, 2018, p. 60). De fato, como visto no capítulo 5, enunciados ideológicos bem justificados, coerentes, podem ter ‘efeito de verossimilhança’. Como o conhecimento é mediado pela linguagem, a verdade deve transcender todas as justificações. Há de se contentar, então, com a **aceitação racional nas condições mais ideais possíveis como prova suficiente de verdade em determinado período histórico do conhecimento** (Habermas, 2004).

Bourdieu (2020, p. 159) foi provocador ao dizer, “se existe uma verdade, é que a verdade está em jogo nas lutas”, para, em seguida, admoestar que é na e pela cooperação conflituosa que emergem os saberes que permanecem **válidos ao longo do tempo**. Se, nos diversos campos científicos, vários enunciados se querem verdadeiros, cabe ao investigador reconstruir o campo em questão para estabelecer **a verdade das diferentes posições científicas** “e os limites e a validade das diferentes tomadas de posição (pretendentes ou não à verdade) cujos defensores, tacitamente concordam [...], a fim de mobilizar os mais potentes instrumentos de prova ou de refutação que lhes assegurem as aquisições coletivas de sua ciência” (Bourdieu, 2004, p. 45). Para isso, mais uma vez, é necessário objetivar o sujeito objetivante. Situá-lo no campo rompe com a ilusão do ‘ponto de vista de deus’ ou da ‘ausência do ponto de vista’ que acomete o intelectual que se vê acima do ‘bem e do mal’ ou, nas palavras de Bourdieu (2003, p. 74), que vive “a ilusão do intelectual sem amarras nem raízes”. Em *Os usos sociais da ciência* [1997], isso implica tomar o campo como conjunto de pontos de vista particulares, distanciar-se deles e substituir a visão compreensiva e indulgente pela **visão polêmica** que não suprime as diferenças, mas revela, desvela e denuncia a objetivação parcial e interessada. Assim se conhece os constrangimentos subjetivos e externos com os quais se deve romper para constituir-se enquanto sujeito que pesquisa e se aproximar cada vez mais da **razão científica que não faz nenhum tipo de concessão**. Como proferiu em *Leçon sur la Leçon* [1982], trata-se de compreender dialeticamente a relação entre ocultação e revelação que rege todas as lutas sociais pela verdade. Igualmente importante é saber diferenciar os verdadeiros desacordos dos falsos acordos científicos. O primeiro estabelece concordância limi-

tada das divergências e regras do verdadeiro acordo (sempre provisório). O segundo se baseia na cumplicidade religiosa, política, filosófica... Não é raro que pesquisadores façam jogo duplo, deixando a religião interferir na pesquisa e revestindo crenças com verniz científico (Bourdieu, 2004; 2004b). Penso que isso se evidencia em áreas como sociologia, antropologia e história das religiões e na difusão de teorias como o ‘*design inteligente*’ que introduz sorrateiramente o criacionismo nas ciências físico-naturais (Leia o capítulo 3).

Figura 55



Para Bourdieu (1992), a objetividade do mundo constitui um elemento fundamental do conhecimento. O trabalho do pesquisador está **submetido à lógica da prova, à coerência e à sanção do real ao qual se refere**. O que sobrevive às objeções e “pode resistir às objeções futuras” torna-se conhecimento científico (Bourdieu, 2001, p. 101). Dessa forma, o **relativismo racionalista** bourdieusiano não admite nem o universalismo da verdade nem o seu avesso, qual seja, o relativismo cínico, irracionalista, radical, cético e desencantado, que banaliza e esvazia a noção de relatividade do conhecimento. Um exemplo. O sociólogo da ciência Bruno Latour contestou ser anacronismo Ramsés ter morrido de tuberculose já que a doença associada ao ‘bacilo de Koch’ só foi identificada no século XIX. Certamente o *sunu* médico do palácio real deu-lhe outro nome, mas como diz o filósofo da linguagem Paul Boghossian (2012), não se pode duvidar do fenômeno geral que o acometeu. Por outro lado, o relativismo cético e cínico é uma **pose intelectual** crítica aos universalismos, mas perigosamente acomodado e legitimador da or-

dem, podendo “se dar ao luxo de assumir ares de radicalismo, ou aceitar as coisas como elas são” (Bourdieu, 2007b, p. 87). Deve-se contrapor ao universalismo abstrato e pela garantia de acesso universal ao conhecimento universal e à cultura universal, esta entendida como o conjunto das múltiplas tradições culturais unidas pelo reconhecimento que legitimamente se concedem. Para isso é necessária a justa distribuição dos capitais intelectual e econômico, bem como um verdadeiro **internacionalismo cultural**, em contraposição às tentativas de universalização de uma cultura particular. O **realismo crítico e reflexivo** bourdieusiano opõe-se tanto ao absolutismo objetivista, que mistifica o conhecimento, quanto a uma forma elementar de relativismo culturalista (Figura 56), que repudia “toda a forma de crença no universal, nos valores de verdade, de emancipação, em suma *Aufklärung* [filosofia iluminista], e de toda afirmação de verdades e valores universais” (p. 87). Fica a pergunta: não há nada de universal na condição humana?

Figura 56. Representação irônica do relativismo cultural elementar.



Fonte: RUAS, Carlos. <https://www.instagram.com/carlosruas.usq>

Bhaskar, a quem Bourdieu leu e descobriu desde sempre ser realista, condenou o relativismo irracional por confundir **relatividade epistêmica** e **relatividade julgamental**. A primeira diz corretamente que o conhecimento é transitório, socialmente produzido e os critérios de verdade e de racionalidade não existem fora do tempo histórico. A segunda é incorreta porque “afirma que todas as crenças (afirmações) são igualmente válidas, no sentido de que não pode haver base (racional) para preferência de uma em detrimento de outra” (Bhaskar, 1989, p. 30). O relativismo epistêmico é realista e racionalista, e o relativismo julgamental, cínico, é uma falácia epistêmica, idealista e irracionalista. A produção da verdade depende do interesse de saber e fazer saber a verdade, e da capacidade intelectual para produzi-la. Nas palavras de Bourdieu, “O sociólogo estará tanto melhor armado para descobrir esse escondido quanto melhor armado estiver cientificamente, quanto melhor utilizar o capital de conceitos, de métodos, de técnicas acumulados pelos predecessores, Marx, Durkheim, Weber, e muitos outros, e quanto mais ‘crítico’ for, quanto mais for *subversiva* a intenção consciente que o anima, quanto mais interesse tiver em revelar o que é censurado, recalcado, no mundo social” (Bourdieu, 2003, p. 27).

Com as armas da crítica (Marx) ou com a crítica das armas (Bourdieu), travar-se-á o combate para impedir que o monopólio do poder econômico e político se converta também em monopólio simbólico da verdade.

Figuras 57 e 58



Fonte: WILSON, G. Willow; MCKELVIE, Jamie. **Batman: um dia ruim 5:** Mulher-Gato. Barueri, São Paulo: Panini Brasil, 2023. p. 06-07.

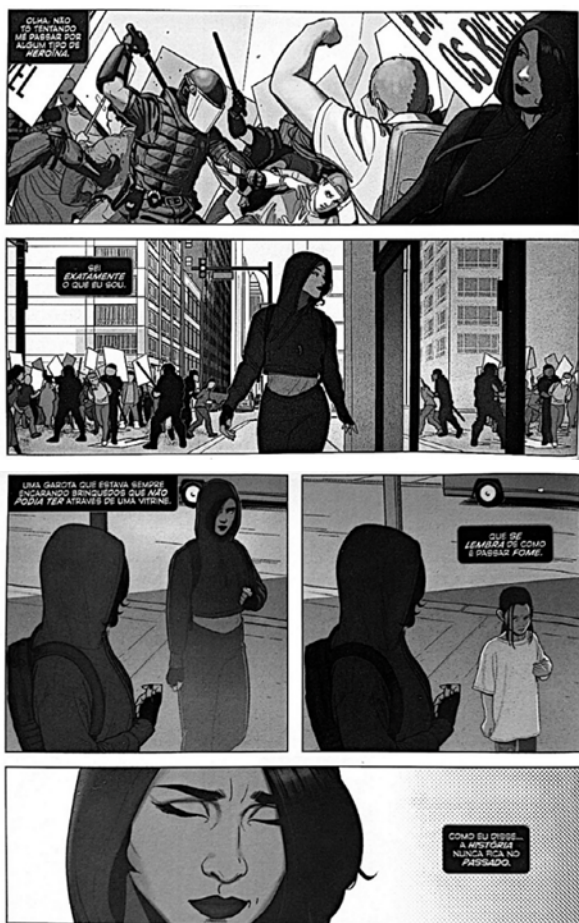
Habitus, campo, capital

A analogia não é artificial*. O que a fictícia Gotham City e Nova York têm em comum? Em *Mulher-Gato – um dia ruim* [2023], ambas aparecem como cidades marcadas pela especulação máxima do valor da terra urbana, pela inflação dos aluguéis (preço da terra), pela escassez de moradia e pela gentrificação que expulsa a população de baixa renda do mercado imobiliário. Nas primeiras páginas, manifestantes carregam cartazes com as frases, “Moradia é um direito humano”, “Pare de explorar inquilinos”, “Mantenham Gotham acessível”, “Aluguel alto = Desabrigados”. O encontro da personagem com a manifestação é planejado. Camuflada entre os manifestantes, ela reflete sobre o imperativo de lutar por aquilo que deseja. “Comam os ricos!”, gritam os manifestantes, em alusão à célebre frase atribuída a Jean-Jacques Rousseau. Enquanto eles lutam por moradia, Selina planeja roubar da exposição a joia de sua mãe, penhorada quando ela ainda era criança (Figura 60). “Sei exatamente o que eu sou”. Não é heroína, muito menos ativista dos direitos civis. [Na versão

* Gotham City, em inglês antigo, cidade das cabras ou dos tolos, é uma das alcunhas de Nova York. Reza o conto popular inglês que, no século XIII, moradores do vilarejo Gotham comportaram-se como loucos para não pagar impostos. Outra versão diz que não queriam a construção de um pavilhão de caça que abriria estrada real no centro da vila. A estratégia deu certo. A crença de que era contagiosa fez o Rei João Sem-Terra retirar as tropas da ‘Vila dos Loucos’. Foi Washington Irving, de ‘A Lenda do Cavaleiro sem Cabeça’, quem comparou os nova-iorquinos aos moradores de Gotham no pasquim *Salmagundi*: “[...] os habitantes não são apenas mal-humorados, mas manifestamente injustos [...] É realmente uma cidade mal-intencionada, e esperamos sinceramente que não tenha o mesmo destino de Sodoma e Gomorra da antiguidade” (Irving, 1811, p. 164). Inspirados nisso, dez anos após a Crise de 1929, Bob Kane e Bill Finger cocriaram a própria versão de ‘cidade dos loucos’ habitada por personagens psicicamente transtornados: Batman (transtorno de estresse pós-traumático), Coringa (psicopatia), Mulher-Gato (cleptomania), Espantalho (fobia), Duas-Caras e Chapeleiro Louco (esquizofrenia), Charada (neurose-obsessiva), Bane (dependência química).

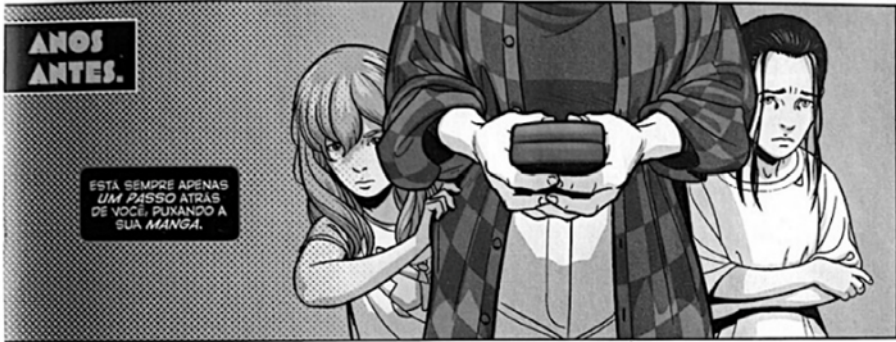
original dos anos 1940, a personagem é uma gatuna, e, na recriação biográfica de Frank Miller e David Mazzucchelli, *Batman: Ano um* [1988], Selina presta serviços de dominação e submissão na ‘zona vermelha’ de Gotham]. A violência policial à sua volta não a sensibiliza; o reflexo no vidro, sim. É nele que o passado retorna sob a forma de trauma. Lembrar-se da infância pobre, dos brinquedos na vitrine que nunca pôde ter, do apetite sem esperança, paralisa-a. Ao término da sequência, vemos-la cabisbaixa, ponderando: “A história nunca fica no passado. Está sempre um passo atrás de você, puxando sua manga” (Figura 59).

Figura 59



Fonte: WILSON, G. Willow; MCKELVIE, Jamie. **Batman: um dia ruim 5:** Mulher-Gato. Barueri, São Paulo: Panini Brasil, 2023. p. 08.

A fala da personagem é correta. ‘O morto tolhe o vivo’ (*Le mort saisit le vif*), diz o título de um artigo de Bourdieu (1980) sobre a relação entre a história ciência e a história incorporada. [Marx utilizou a expressão no prefácio d’*O Capital* para se referir ao descompasso entre a herança cultural alemã, ainda marcada por traços aristocráticos e rurais, e a modernidade capitalista]. A história inscreve-se nos objetos, nas instituições, nos documentos e, também, no corpo. Habitus é história feita corpo ou **história incorporada no presente**. O habitus não pertence a algum lugar da mente, mas a toda carne e ossos, e esse é exatamente o significado da palavra ‘incorporar’, do latim *in* (no) *corpus* (corpo). As experiências de vida acumulam-se como capital incorporado, fazendo o corpo de múltiplas camadas temporais. Em frase quase agostiniana, diz que o habitus é “presença do passado no presente que torna possível a presença do porvir no presente” (Bourdieu, 2007, p. 257). Digo ‘quase’ porque o passado existe nele todo e não apenas na memória, como pensava Santo Agostinho em *Confissões*. Noutra reflexão, Bourdieu (2025, p. 81) vai dizer que o “*habitus* é aquilo que mobiliza a história num momento do tempo”. A sua função é articular dialeticamente o diacrônico e o sincrônico nas mais diversas situações. Por isso, agir e pensar dessa ou daquela forma não é totalmente compreendido na instantaneidade do agora. As propriedades disposicionais mobilizam o passado vivido a cada instante. É o que acontece na cena com Selina. O momento presente, por si só, não explica sua tristeza e paralisia; apenas as disposições incorporadas tornam inteligível sua reação. O presente aciona a lembrança que retorna o passado como trauma. Com as palavras do sociólogo, o “evento **desencadeia molas** que são pré-existentes a ele, e conhecer o habitus é conhecer as molas que permitem realmente prever como uma pessoa reagirá a um evento” (Bourdieu, 2025, p. 92). Mobilizando representações independentes ao imediato, o habitus da Mulher-Gato operou o passado naquele exato instante. É da natureza do habitus possuir tal **autonomia relativa em relação ao presente**.



Fonte: WILSON, G. Willow; MCKELVIE, Jamie. **Batman: um dia ruim 5**: Mulher-Gato. Barueri, São Paulo: Panini Brasil, 2023. p. 09.

Se Marx estava mais inclinado à consciência da ação, o habitus pertence mais à ordem do inconsciente, entendendo-se por inconsciente bourdieusiano a história incorporada, i.e., as disposições do habitus. O habitus é uma estrutura historicamente estruturada (diacrônica) e socialmente estruturante (sincrônica) que faz agir sem que seja necessário lembrar as regras do agir (Bourdieu, 2009). É uma **finalidade sem fim**, dirá em seu curso no Collège de France, no sentido de o agente orientar-se a um objetivo sem estar plenamente consciente. Por exemplo, desde a escola, inculca-se um comportamento adequado ao ambiente bibliotecário. Dentre outras coisas, uma biblioteca é a institucionalização da disposição cultural para a leitura silenciosa e meditação. Adentrando-a, não se pensa, ‘ficarei em silêncio’, simplesmente se faz silêncio. O ajuste é **espontâneo**, pois o habitus **antecipa** inconscientemente a situação presente. É como se passa na figura 61 em que o personagem *Demolidor* esbarra num escudo invisível e entra em queda livre. ‘Sem pensar’, o treinamento, ou seja, o habitus acrobático, não o instinto, salva-o da morte certa. Houve um ajuste à condição objetiva (queda mortal) sem a necessidade de cálculo. Isso não significa a impossibilidade da ação intencional. O que Bourdieu ensina é que, na maioria das vezes, age-se de modo **pré-reflexivo**, “sem recorrer a atos conscientes e deliberados” (Bourdieu, 2007, p. 178). As pessoas não agem como idiotas, sem saber o que fazem, é que “os sistemas de ações nos quais eles se movem são

tão complicados que os efeitos são irredutíveis às intenções, à soma das intenções; é preciso levar em conta a estrutura dos universos dentro dos quais essas intenções se mobilizam” (Bourdieu, 2025b, p. 32). Seguindo o filósofo Leibniz, ele lembra que “somos empíricos em três quartos de nossas ações’ (o que quer dizer: somos habitus em três quartos de nossas ações)” (p. 98). O habitus adapta-se de tal forma às situações que, no caso do *Demolidor*, a descida tornou-se um ato natural.

Figura 61



Fonte: BYRNE, John. Quarteto Fantástico: encurralado. In: **Homem-Aranha** (nº 61). São Paulo: Editora Abril, 1988. p. 59. (Acervo do autor).

Sistema de disposições duráveis de ser e fazer, o habitus tem dois componentes. **Ethos** ou *eidos* são esquemas de ação e cognição colocados inconscientemente em prática – definição central do próprio habitus. Igualmente inconsciente, a **héxis** corresponde à exteriorização corporal dessas disposições: a postura, os modos de falar, gesticular, andar, vestir-se, comer ou cuidar da higiene. Trata-se, portanto, da **expressão incorporada dos gostos**, entendidos enquanto manifestações das diferenças sociais e de classe (Bourdieu, 2007). Dentre as diversas histórias recontando a origem do Batman, *A caminho da morte* narra em *flashbacks* a trajetória de Bruce Wayne enquanto espera se Robin, baleado pelo Espantalho, sobreviverá à cirurgia. Nas memórias da vida universitária, vê-se Wayne *blasé* em sala de aula (Figura 62). A *héxis* corporal indiferente (bocejo) e deselegante (pés na mureta) são típicas do burguês inculto e pretensioso, mas que se quer aristocrático, preferência revelada no uso do terno (paletó, colete e calça) que o distingue de todos os estudantes. Bem se sabe que a inclinação aristocrática do personagem se revela por outros três indicadores distintivos, quais sejam, o mordomo Alfred, a habitação (mansão sempre desenhada em estilo neogótico) e a decoração (mobiliário de museu entre o barroco e o clássico). A rejeição aos modos é generalizada. O juízo dos presentes é que ele despreza os estudos por ter tudo sem esforço. Herdeiro da riqueza dos pais, não tem compromisso com os estudos, uma das principais estratégias de ascensão social das classes média e popular. Ora, **capital econômico** é facilmente transferido por decreto ao sucessor, mas carece de esforço pessoal adquirir **capital cultural**. É o que Wayne tenta compensar lendo livros de criminologia e disfarçando-se de estudante aplicado nas aulas a fim de ocultar a futura vida dupla.

Figura 62



Fonte: BARR, Mike W.; DAVIS, Alan. A caminho da morte. In: **Batman** (nº 15). São Paulo: Editora Abril, 1988. p. 20.

Falando em dupla identidade, no limite da imaginação sociológica, pode-se dizer que o personagem apresenta um **habitus clivado** ou **destroçado** (Bourdieu, 2007), marcado pelo trauma do assassinato do pai e da mãe, o qual ele tenta superar investindo psiquicamente no seu outro eu, Batman. O **habitus clivado** é uma espécie de identidade social duplicada. A noção aparece na reflexão de Bourdieu acerca das consequências devastadoras da colonização francesa na Argélia. As tensões, as contradições, os conflitos experimentados pelo subproletariado e o campesinato produziram disposições divididas, duplas, destroçadas. A noção reaparece n'As *regras da Arte* [1992], passagem sobre a boemia proletarizada de pintores e escritores que precisam exercer outra profissão para sobreviver. Bourdieu aplica-a a si mesmo em *Esboço de auto-análise* [2002], ao comentar as tensões do **habitus** dividido entre o menino da comuna rural de Béarn e o que estudou com a elite no liceu de Louis-Le Grand em Paris. Com Boltansky também sugeriu a duplicidade do **habitus** n'A *produção da ideologia dominante* (1976), em relação aos professores do Instituto de Estudos Políticos da França que eram altos funcionários de empresas. Desse modo, o **habitus** **nem sempre é coerente e unificado**, apresentando contradições que colocam em questão a **unidade do ser**. Voltando ao personagem, quem é Bruce Wayne? Herdeiro profissional? Vigilante? Trata-se da mesma pessoa, diria Bourdieu. Nas empresas dominaria o Wayne capitalista e filantropo; nas ruas, o detetive Batman. Mesmo **habitus**, ações diferentes. O mesmo indivíduo pode ser vários agentes e agir de modos diversos, a depender do espaço em que se encontra. Esse é o sentido de transponível na definição clássica de **habitus** em *O senso prático*.

O **habitus** orienta **os encontros e os desencontros sociais**. Ainda tomando por base a figura 61, a quarta vinheta representa uma típica situação de **afinidade de habitus**, enquanto a primeira mostra a incompatibilidade ou **desacordo de habitus**. O professor aprova o engajamento intelectual da versão disfarçada e reprova o comportamento diletante do 'Wayne propriamente dito'. Encontro de **habitus** é identificar-se com o outro, perceber as compatibilidades sociais e expressá-las na forma de atenção, carinho, gentileza, amizade, amor etc. (Bourdieu, 2007). Há cumplici-

dade imediata entre professor e estudante. ‘Eles estão em sintonia’, como um casal ‘feito um para o outro’. Impossível não comentar a propensão do habitus docente de esquecer os estudantes silenciosos ou desinteressados e a afeição pelos atenciosos e participativos. Valorizando os últimos, mais bem equipados desde o berço familiar com capital econômico e cultural, reforça-se a desigualdade social no ambiente escolar e universitário (Bourdieu; Passeron, 2018, 2008). No fundo, a afeição é um encontro de gostos; seu oposto é a antipatia, o desgosto. Visões diferentes de mundo é o mote de muitos conflitos entre pais e filhos, que nada mais são do que a divergência entre dois habitus diferentes. Nesse caso acontece o choque de gerações como se vê na tira *Rê Bordosa* de Angeli (Figura 63). Ao questionamento da mãe (“Por que você ainda não arrumou um marido, filha?”), Rê Bordosa responde: “Não couberam todos na mesma banheira!”. Desolada, a mãe leva as mãos ao rosto e chora. No vocabulário bourdieusiano, o habitus conservador da mãe é inadaptado ao moderno comportamento feminino. Supomos que a personagem aprendeu que a maior realização da mulher é casar e ter filhos, enquanto Rê simboliza a mulher emancipada e liberal: bebe o dia inteiro, vive a noite e tem vários relacionamentos. O conflito de gerações é um fenômeno da **hysteresis** ou histerese, também chamado por Bourdieu de **efeito Dom Quixote**. Tal como o personagem de Cervantes, a mãe enxerga o mundo moderno pelas lentes do arcaico. O habitus antigo cria um **movimento inercial incorporado** que bloqueia a adaptação à condição da mulher contemporânea. A finalidade sem fim ou a **contrafinalidade do habitus** gera uma defasagem entre as condições de produção do habitus no passado e as condições de efetivação desse habitus no presente: “[...] o envelhecimento nas sociedades que mudam consiste em carregar consigo o fantasma de um mundo social que não existe mais, já que o habitus foi constituído num estado do mundo que não vale mais” (Bourdieu, 2025, p. 99, Bourdieu, 2021). Envelhecimento social não tem nada a ver com envelhecimento biológico. O fenômeno da histerese faz-se perceber em frases do tipo, ‘no meu tempo as coisas eram diferentes’ ou ‘antigamente as músicas eram melhores’ ou ‘essa juventude está perdida’ etc. Histerese é a paixão inconsciente pelo passado que embarça adaptar-se ao presente.

Figura 63



Fonte: ANGELI Filho, Arnaldo. **Rê Bordosa**. Do começo ao fim.
Porto Alegre: L&PM, 2007. p. 39.

O habitus muda no curso da trajetória biográfica. Para não analisar apenas personagens em quadrinhos, tomemos a história de vida de Engels, um caso notável de mudança do habitus. Filho mais velho de proprietários da indústria de fiação de algodão em Barmen, ‘Manchester alemã’, Engels teve educação tipicamente burguesa e pietista (espécie de reforma do luteranismo). As cartas à irmã preferida, Marie, revelam apreço pelas artes, pela literatura, pela poesia e pelas viagens. Gostava de assistir a concertos e escrever peças musicais para o coral. Certamente conhecia os famosos manuais de ginástica alemã, porquanto, nas folgas da administração da fábrica, passava longos períodos exercitando-se, praticando esgrima, equitação e natação. Um ano antes de se formar, a pedido do pai, abandonou o liceu e o sonho da carreira literária para aprender o ‘espírito dos negócios’ numa empresa de exportação. Participando da associação de jovens negociantes, gabava-se de conversar em 25 línguas diferentes. Mas Engels era um jovem burguês em crise. Rejeitava os valores do pai despótico e fanático religioso e desde criança se compadecia da vida miserável dos trabalhadores da fábrica. Em carta a Marx de 20 de janeiro de 1845, angustiava-o a sua **situação de classe**: “continuar sendo não apenas um burguês, mas um industrial, um burguês em oposição ativa ao proletariado. Precisei de apenas alguns dias na fábrica do velho para perceber o horror de tudo isso que outrora eu preferia ignorar” (*apud* Mayer, 2020, p. 71).

A trajetória excepcionalíssima afastá-lo-ia das convicções políticas e religiosas da família. Prestando serviço militar em Berlim, frequen-

tou os cursos e as conferências da universidade e entrou em contato a primeira vez com a obra de Feuerbach e o comunismo filosófico [1841]. Na ida para assumir a Ermen & Engels, em Manchester, passou por Colônia onde conheceu Marx (1842), reencontrando-o depois em Paris e Bruxelas (1844-45). Paradoxalmente, a gerência dos negócios da família na ‘cidadela do capitalismo’ (Figura 64) o fez aprofundar os estudos da vida dos trabalhadores, enamorar-se com uma operária irlandesa (1842) e manter contato com o movimento cartista (1842) e os proletários revolucionários da Liga dos Justos, depois Liga dos Comunistas, sediada em Londres (1847). Quando acumulou dinheiro suficiente para sustentar a si e a família Marx (350 libras anuais), vendeu a parte na empresa (1869), libertando-se do que chamava de ‘Cativeiro Egípcio’. Recebendo “juros sobre seu capital” (Mayer, 2020, p. 170), dali em diante viveu com não menos de 1.100 libras por ano (McLellan, 1990). Finalmente pôde se dedicar integralmente à luta política e à escrita. Na memória da filha mais nova de Marx, Eleanor, gritou “Pela última vez”,

Figura 64



Fonte: MAIER, C.; SIMON, A. **Marx**. Uma biografia em quadrinhos. São Paulo: Barricada, 2018. p. 21. (Acervo do autor).

calçando os sapatos para a derradeira jornada aos negócios da empresa (Mayer, 2020, p. 171). O tempo livre proporcionado pela renda dedicou integralmente à organização dos trabalhadores, à difusão do materialismo histórico e à pesquisa histórico-antropológica. Humanista e solidário até a morte, Engels socializou a fortuna com as filhas de Marx – que considerava como suas, e com os amigos comunistas, deixando a biblioteca para o partido alemão e os livros não publicados aos cuidados de Bebel e Bernstein.

O percurso biográfico de Engels embaralhou a ressonância entre a origem social e a formação da personalidade, que é um outro nome para o *habitus*. Sua vida exemplifica a complexa dialética entre o **efeito de inculcação** da família (socialização primária) e o **efeito de trajetória** (socialização secundária) (Bourdieu, 2007). A origem burguesa foi somente o ponto de partida de uma trajetória que culminaria no intelectual e revolucionário comunista. Como visto, Engels abominava sua **situação de classe** (burguês) e sua **posição de classe** (gerente da indústria), além de rejeitar a religião da família e o casamento tradicional. Em **conflito identitário**, foi mudando a forma de agir e pensar o mundo, reconfigurando as disposições do seu ser. Nesse processo, constituiu um **habitus contraditório**, ao mesmo tempo burguês por origem familiar e anticapitalista por visão de mundo e militância política. Sem dúvida, a correlação entre gênese e trajetória de vida é forte geradora de trajetórias modais, ou seja, de Engels emular o pai industrial e jamais se tornar comunista. Mas o percurso improvável mostra que a condição social não é destino, um *amor fati* do qual não se escapa e que se deva aceitar. A origem burguesa não determinou mecanicamente a carreira social e política. Lembrando o título de um artigo de Bourdieu (1998 [1974]), a relação entre futuro de classe e causalidade do provável é **probabilística**. O *habitus* é sim a força por trás da **reprodução social** ou hereditariedade social, porém, quanto mais experiências divergentes, maior a possibilidade de o provável não se concretizar. Ainda que a mobilidade ou a **reprodução intergeracional** continue, até hoje, persistente nos estratos de maior renda, filho de peixe nem sempre é peixinho (Leia o capítulo 9). No caso de Engels, diria que a trans-

missão familiar do habitus falhou. O filho não imitou o pai. As tomadas de posição transgressoras foram de encontro às expectativas familiares. É raro um filho de industrial tornar-se intelectual e revolucionário comunista. Ainda pensando com Bourdieu, Engels fez um deslocamento social de grande amplitude ou **mobilidade transversal horizontal**. Engels reconverteu capital econômico familiar em capital político e cultural e passou da posição de capitalista industrial e herdeiro à de intelectual e militante que vive da renda.

Bourdieu alertou em vários textos que para haver reprodução adequada, as disposições subjetivas devem estar perfeitamente ajustadas às condições objetivas de produção do habitus. Isso significa que o habitus não se reduz às disposições ligadas à origem de classe. Habitus é fazer-se, construção. Transforma-se estruturalmente com as experiências vividas (amizades, trabalho, educação, amor...). De outro modo seria difícil entender como o filho de um industrial tornou-se um dos líderes do movimento comunista europeu ou por que viveu maritalmente, por quinze anos, com Mary Burns, nacionalista irlandesa de origem operária, morta prematuramente. Transgredindo a barreira da **endogamia de classe**, Engels encontrou o amor, um encontro de habitus, na classe operária. Foi Mary quem lhe apresentou as condições de vida da classe trabalhadora nas favelas de Manchester. Após sua morte, viveu com a irmã, Lizzy, a quem chamava de esposa e com quem se casou, a pedido dela, horas antes de sua morte.

O habitus “certamente muda, mas sempre dentro de limites” (2025, p. 98). Porém, **não é fácil eliminar no corpo as disposições adquiridas**, sobretudo aquelas da primeira socialização. Isso é narrado com humor no magnífico álbum de Hubert e Zanzim, em que mulheres transmitem às filhas uma ‘pele de homem’ de geração em geração. O objetivo é vesti-la, sair para conhecer o dia a dia do noivo e avaliar a conveniência do casamento (Figura 65). A pele disfarça o corpo feminino, mas não produz por si só uma *héxis* masculina. Mudar os trejeitos (caminhar rebolando) e alterar a voz revela-se tarefa árdua. A personagem Bianca apreende, a duras penas, a descondicionar o corpo por meio de exercícios de postura e simulação. Moral da história, o habitus não é uma roupa

ou pele (perdoe-me o trocadilho) que se veste e se guarda. Ele é dialeticamente mutável e durável, pois conserva a inércia das disposições incorporadas. Do contrário seríamos ‘metamorfoses ambulantes’, no pior sentido da expressão, condenados a uma espiral de crises de identidade.

Figura 65



Fonte: HUBERT; ZANZIM. **Pele de homem**. São Paulo: Nemo, 2021. p. 13, 17. (Acervo do autor).

A conservação das disposições revela-se nos **gostos**. Gostos se expressam em práticas e no consumo de bens materiais e simbólicos. São manifestações de um *habitus* de classe que correspondem a determinados estilos de vida, que nada mais são que o conjunto das preferências distintivas, i.e., o gosto por isto ou aquilo. A homogeneização dos gostos dos diferentes indivíduos resulta da homogeneidade das condições de pertencimento a mesma classe em determinada época (Bourdieu, 2007; 2009). Logo, o gosto, dito pessoal, é na verdade socialmente determinado, uma **variante do gosto de classe**, assim como o *habitus* individual é uma variante ou desvio do *habitus* de classe. Tomando outra vez Engels por exemplo, embora rejeitasse os valores burgueses, perseverou nele o gosto aburguesado. Vestia um elegante e sóbrio terno preto sólido com casaco saco e relógio de bolso no colete, típicos ao *gentleman* da época. Apreciava bons cigarros e vinhos, tendo como preferido o lendário Château Margaux, safra 1848, dita abundante e de qualidade notável. Habitava na elegante rua Regent's Park, 122, em Londres, a quinze minutos da residência de Marx. Apelidada de 'Meca do socialismo' (Mayer, 2020), lá instalou um escritório mobiliado cuidadosamente. Pelo que se vê numa fotografia clássica, era decorado ao gosto vitoriano, com móveis escuros entalhados e pesados, estante de livros e dois grandes janelões de vidro emoldurados a iluminar o ambiente. Lá se correspondeu e recebeu socialistas e comunistas de todo o mundo, trabalhando até a morte na organização e na finalização dos volumes II e III d'*O Capital*. Tais marcas de **distinção**, i.e., da diferença cultural e de classe, em nada desabona o legado teórico, o compromisso com a organização da classe trabalhadora e com a luta socialista.

O *habitus* é histórico e produto da **história de um campo**, ou melhor, produto das **regularidades** de um campo historicamente estruturado. Logo os agentes são duplamente determinados, tanto pelas estruturas subjetivas incorporadas (*habitus*) quanto pelas estruturas objetivas externas (campo). Não é incorreto então pensar que, no final, eles determinam a si mesmos, pois “são determinados na medida em que existe neles um princípio pelo qual as determinações virtuais do campo possam se exercer” (Bourdieu, 2025, p. 65). A **função do habi-**

tus é exatamente mediar a relação ontológica com o campo. Raramente ele empregou o conceito de sociedade, preferindo o de **espaço social** no sentido de totalidade dos campos possíveis. Resultado da divisão social do trabalho ao longo da história, existem tantos campos quantos forem os interesses, os desejos em jogo. Homólogos, todos os campos possuem a mesma **estrutura de posições divididas por atividades** e **distribuição desigual** dos capitais específicos. São relativamente autônomos entre si, embora apresentem intercessões, como ocorre, p. ex., entre os campos religioso, econômico e político.

As fronteiras entre esses três estão cada vez mais borradas por agentes religiosos que acumulam capital econômico por meio da oferta de bens de salvação e serviços mágicos, ao mesmo tempo em que atuam politicamente dentro e fora das igrejas para influenciar o processo eleitoral e a própria ação política estatal. Em suma: pastores, bispos e padres reconvertem capital religioso em capitais econômico e político. Particularmente, o neopentecostalismo evangélico reintroduziu a magia no ritual cristão, a permuta de benção por dinheiro (teologia da prosperidade) e transpôs a fronteira em que o ‘projeto de modernidade’, falando como Habermas, depositara a religião, qual seja, a do espaço privado, separada da esfera política. É como se revivêssemos como tragédia o tempo narrativo do álbum de Milo Manara e Alejandro Jodorowsky, na cena ambientada na Basílica de Roma em que o personagem Nicolau Maquiavel conversa com Lucrécia Bórgia — incomodada com o mau cheiro — sobre religião, riqueza e poder, à época da mercantilização das indulgências.

Bem se sabe que estudar a teoria weberiana da religião ajudou Bourdieu (2021) a pensar o campo como espaço estruturado de relações e a fazer a analogia dos campos de produção simbólica com o campo econômico. Não obstante, curiosamente, nas aulas ao Collège de France, 1982-1983, creditou a paternidade da noção de campo à leitura dos *Grundrisse*, passagem em que Marx diz: “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

Figura 66



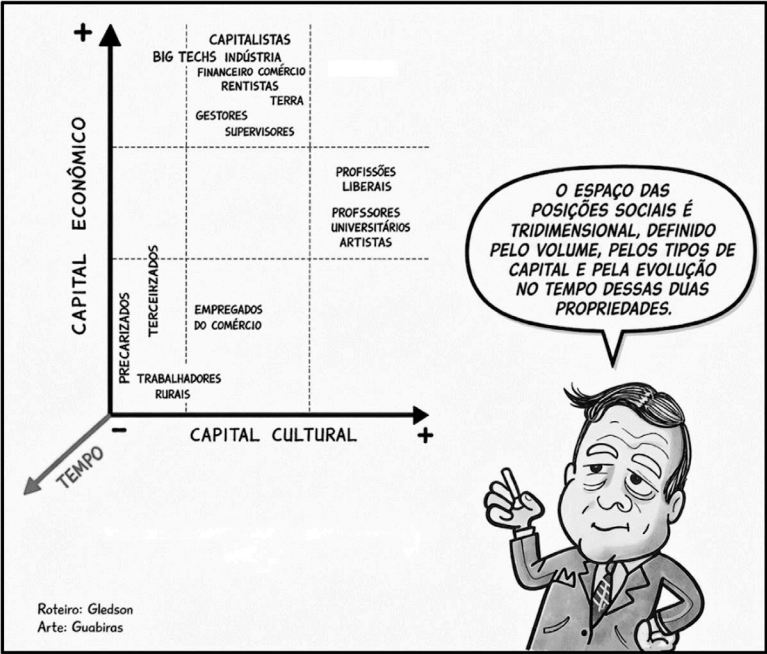
Fonte: JORODOWSKY, Alejandro. MANARA, Milo. **Bórgia**. São Paulo: Pipoca e Nanquim, 2023. p. 83. (Acervo do autor).

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, 2011, p 59). Aristóteles considerava o éter a quintessência do universo (ar, fogo, terra, água, éter) que, no século XIX, passou a meio hipotético por onde se propagava a luz, princípio refutado pela teoria da matéria escura. [‘Substância’ que não reflete, não absorve e não emana luz que influencia a formação e a rotação das galáxias]. Marx empregou éter nesse segundo sentido, como metáfora da **estrutura de classes** que determina a **interação** entre patrões e empregados.

Resultado histórico das lutas entre dominantes e dominados, campos são ao mesmo tempo **campos de forças** e **campos de lutas**. Campo de força é o espaço hierarquizado, estruturado de atividades exercidas

pelos agentes e de distribuição de **espécies de capital** ao longo do tempo, ou seja, é a própria definição de campo. Analisar o campo de força é perceber o **estágio** em que se encontram as relações de força, a fotografia de dado momento. Por óbvio, campo de lutas indica que há agentes interessados em **conservar** ou **transformar** as relações de força (Bourdieu, 2021). Dessa forma, campos são microcosmos de lutas entre agentes e coletivos de agentes interessados em **concorrer pela posse de capital, ou seja, competir por bens, recursos e oportunidades escassas** (materiais e simbólicos). Concorrência é luta pacífica, escreveu Weber em *Economia e Sociedade*. Espaço das lutas para impor este ou aquele modo de compreender a realidade, campo é o lugar da luta pelos princípios de visão e divisão do mundo social.

Figura 67. Gráfico de dois eixos de capitais que se altera ao longo do tempo.



Campos funcionam como mercados. Possuem regras próprias do que deve ser feito ou não e produtores especializados em ofertar bens materiais/simbólicos para consumo. A propósito do **mercado futebo-**

lístico, existem consumidores, no caso, torcedores, e uma variedade de especialistas e instituições dotadas de competências específicas ligadas à atividade esportiva: jogadores, jornalistas, técnicos, árbitros, médicos, dirigentes, clubes, federações, associações. Competindo entre si, os agentes lançam mão de **estratégias** para acumular capitais: reconhecimento de melhor jogador, melhor time, autoridade de impor e definir a própria regra do futebol (*International Football Association Board* – IFAB), o exercício legítimo da prática profissional (FIFA, CBF etc.), as melhores cotas de patrocínio, o título de melhor jornalista esportivo e assim por diante. As estratégias dependem do tipo e volume de capital acumulado por cada competidor. Há pessoas com mais, outras com menos capital. Quanto maior o peso e o volume global de capitais acumulados, mais elevada é a posição hierárquica no campo. No caso dos jogadores, Messi está no ponto mais alto da estrutura. Habilidoso, competente e criativo, conquistou prestígio e consagração como único na história do futebol a ganhar sete Bolas de Ouro. Também acumulou dinheiro, propriedades e investimentos que o farão em breve deixar a condição dupla de trabalhador e capitalista para tornar-se somente capitalista. (Sobre este assunto, leia o capítulo 9).

Se me permitem um chiste, o habitus de Messi está ajustado aos dois sentidos de campo: o bourdieusiano e o de grama. Suas disposições para o jogo são como a do peixe para a água, o que ajuda a criar a ilusão do craque inato. Mas não basta talento para fazer o craque. É necessário se inserir com sucesso na **rede de mediadores** do campo futebolístico que apoia e consagra jogadores, a começar pelos próprios pares do time que garantem a melhor performance na partida. O quadrinho em que Bakunin, Marx e deus, na forma de mulher, assistem e comentam o gol de Messi condensa bem essa ideia. “E o seu time dá as condições concretas ideais para manifestação do seu talento!”, diz Marx entre olhares a deus e Bakunin (Figura 68). As ‘condições concretas’ são exatamente a rede de agentes que constrói o ‘craque’. O craque aparece ao senso comum como condição natural por desconhecimento do *corpus* de especialistas envolvidos para o melhor desempenho físico e manifestação do talento (técnico, educador físico, médico, fisioterapeuta, nutricionista, fornecedores de equipamentos,

instrumentos, roupas e acessórios), da promoção (jornalistas, dirigentes, patrocinadores, fornecedores) e da consagração (jogadores, torcedores, jornalistas, federações nacional e internacional). Além da habilidade, a capacidade de mobilizar a rede faz diferença dentro e fora das quatro linhas. Só assim o craque pode ser conhecido e reconhecido.

Figura 68



Fonte: ROCHA, Rafael Campos. **Deus, essa gostosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 80. (Acervo do autor).

A noção de campo de luta invoca imagem espacial em que se disputa um jogo pela posse de capital. Bourdieu entende a sociedade como **espaço do jogo** e o agente como uma espécie de **ser-para-o-jogo** disposto a conhecer, submeter-se às regras (crença no jogo) e competir pelo que ele oferece. Usando metáfora do esporte, enquanto **sentido do jogo**, o habitus é o jogo social incorporado, o **senso prático** ou a competência de saber jogar. A relação entre jogo (campo) e senso do jogo (habitus), Bourdieu denomina **illusio**: o interesse ou a adesão imediata às regras. Em leitura psicanalítica, *illusio* é **libido, desejo**, paixão de investir energia emocional, física, intelectual, financeira etc. Nesse sentido, a libido freudiana (pulsões de vida e morte) constituiria apenas um caso particular da libido. Havendo múltiplos campos, há um universo de libidines que motiva as pessoas a desejarem viver os diferentes jogos sociais. No fim, Bourdieu consideraria *illusio* como as **loucas paixões** que nos movem. “As pessoas normais são as pessoas loucas por alguma coisa que é reconhecida como digna de interesse num determinado campo” (Bourdieu, 2023, p. 116). Pelé, Messi e Marta, p.ex., são esses ‘loucos’ pelo futebol que dedicaram tempo, energia física e criativa para fazer diferença. Às vezes, olhando de fora, pode-se achar insanidade investir em determinadas atividades de alto risco. E não é necessário estar fora do jogo para pensar assim. Em *A Solidão de um quadrinho sem fim*, autobiografia dos reveses e sucessos da profissão de quadrinista, Adrian Tomine refletiu o desatino de transformar o *hobby* de infância em meio de vida e continuar achando que qualquer outra ocupação teria sido uma perda de tempo. Na última vinheta da figura 69, a expressão, “Que loucura!”, resume o sentimento do que é ser quadrinista tanto para quem está dentro, quanto fora do mercado. Abraçar a profissão é ‘pular no abismo’, na bela imagem de Maurício de Sousa. Minha pesquisa com trabalhadores de quadrinhos demonstrou o estranhamento social de que se possa ganhar a vida assim. Os indiferentes ao jogo, i.e., aqueles que estão fora do mercado dos quadrinhos, causa surpresa saber que é possível receber até 1.500 dólares por página e 2.000 dólares por capa, trabalhando para grandes editoras internacionais.

Figura 69



Fonte: TOMINE, Adrian. *A solidão de um quadrinho sem fim*. São Paulo: Nemo, 2020. p. 156.

Qual jogo representaria melhor o mundo social? Seria a roleta, como na sequência em que Kit Carson aposta e perde o equivalente, hoje, a quatrocentos dólares? (Figura 70). Não. Tal como a loteria, a roleta é um jogo de sorte/azar em que se ganha ou se perde tudo num instante. Esse jogo sugere que as leis sociais poderiam ser suspensas ou mesmo subvertidas por um golpe de sorte. Esse é o fascínio quase mágico do jogador dostoievskiano, que busca transformar a vida em uma sucessão de apostas sempre recomeçadas do zero (Bourdieu, 2021). O problema da analogia roleta-mundo social é a falsa percepção de que se pode, a qualquer momento, mudar de posição social e enriquecer. Manipular a **probabilidades subjetivas** das chances (Vou ganhar dessa vez! Tenho certeza!) não é poder mudar as **propriedades objetivas** das chances (a aleatoriedade da roleta). Jogos como esses caracterizam-se pela “série descontínua de lances perfeitamente independentes”, não havendo ligação entre as jogadas sucessivas (Bourdieu, 2007, p. 262). O mundo social

Figura 70



Fonte: BONELLI, G. L.; FUSCO, Fernando. **Tex**. O clã dos cubanos. (nº 146, 2ª edição). Rio de Janeiro: Editora Globo, 1987. p. 82.

não funciona assim, como um jogo de sorte que recomeça do zero após cada partida. Jogos sociais exigem acumular pontos progressivamente como no **pôquer**. No pôquer o passado do jogo (jogadas anteriores) está em cada ato presente da partida. A combinação de cartas, o blefe, desistir do jogo, dependem das ações passadas e da quantidade de fichas adquiridas. Na mesa de pôquer, os jogadores têm quantidades desiguais de **fichas**, que, na teoria bourdieusiana, seriam os diferentes tipos e volumes de **capital** econômico, cultura, social. É uma representação sugestiva do mundo social, no qual há poucos com muitas fichas (classe burguesa), alguns com poucas (classe média) e muitas pessoas com pouquíssimas fichas (classe popular). “O jogo dos diferentes jogadores dependerá então a cada momento da estrutura da distribuição do capital” (p. 333), i.e., do valor relativo das fichas acumuladas em relação às dos demais jogadores.

Pode-se jogar para reproduzir ou subverter as regras. De que forma? Manejando as **probabilidades subjetivas** e/ou alterando as **chances objetivas**. Como dito, as estratégias de jogo dependem do tipo e do volume de capital. O habitus tende a submeter as estratégias/esperanças/expectativas para conseguir isso ou aquilo, descartando objetivos arriscados ou difíceis de serem alcançados, baseando-se na experiência passada que é um tipo de capital acumulado. Por exemplo, as chances são maiores de ser quadrinista profissional, professor de desenho ou ‘designer’ (seja lá o que isso signifique)? O conhecimento do mercado brasileiro sugere ser arriscado seguir a profissão de quadrinista. O custo de oportunidade é alto, ou seja, o que se está disposto a deixar de ganhar para alcançar um objetivo; tal como fizeram Osamu Tezuka e Jim Lee que apostaram todas as fichas e desistiram da carreira médica pelos quadrinhos. Sobre apostas arriscadas, diz Bourdieu: “Os mais inclinados às escolhas mais arriscadas serão aqueles que, no fundo, menos arriscam, porque estão nos universos de chances altas” (Bourdieu, 2021, p. 204). Por outro lado, quando se exerce algum tipo de poder social, é possível **aumentar as probabilidades alterando ou burlando a regra do jogo**. No capítulo sobre poder simbólico, mostrei que o personagem Rei do Crime manipulava as oportunidades com dinheiro, influência e violência. Os personagens Tex e Carson fazem o mesmo de

outra forma jogando com três trapaceiros (Figura 71). A probabilidade de se conseguir uma sequência de quatro ases numa mão de cinco cartas é 1 em 54.145 mãos. Dada a reiterada sorte, Tex têm cartas escondidas nas mangas. O ranger possui competência para burlar as chances e a reputação de implacável (poder e capital simbólico) para manter todos quietos na mesa, mesmo trapaceando descaradamente.

Sentido do jogo, estrutura cognitiva e motivadora, disposições duráveis de ser e fazer subjetividade socializada, história incorporada no presente, mecanismo de interiorização da exterioridade, segunda natureza... Variadas são as definições de *habitus*. A que melhor condensa todas elas é “**arte de viver**” sem autoconhecimento explícito. As disposições para viver a vida são nossas **paixões**. Paixão pelos quadrinhos, pela história, pela sociologia... Paixão por Marx e Bourdieu. “[L]evei trinta anos para descobrir”, confessou no artigo *Projeto de História Social das Ciências Sociais* [1997] (Bourdieu, 2024c, p. 53, 70).

Figura 71



Fonte: BONELLI, G. L.; FUSCO, Fernando. **Tex**. A ilha dos mortos. (nº 147, 2ª edição). Rio de Janeiro: Editora Globo, 1988. p. 56. (Acervo do autor).

Classes e desigualdades sociais

A estratificação social em classes caracteriza as sociedades capitalistas. Comparado ao sistema indiano de castas, o sistema de classes é uma forma permeável, ‘aberta’ de divisão social. Nas castas a mobilidade é restringida e, embora seja limitado pelas profundas desigualdades sociais, o sistema de classes não impede legalmente o deslocamento e o casamento interclasse. De modo geral, classes “são grandes grupos de pessoas que compartilham os mesmos recursos econômicos e estes, por sua vez, influenciam totalmente o tipo de estilo de vida que elas conseguem levar” (Giddens, 2017, p. 144). No pós-guerra, questionava-se a própria validade conceitual das classes sociais, debatendo-se se existiriam objetivamente ou se seriam apenas construções teóricas dos cientistas sociais. Argumentava-se não haver no mundo social fronteiras, apenas indivíduos supostamente ‘livres’ para agir, escolher e consumir no mercado (Hayek, 1984). Igualmente caracterizada pela fluidez social, a hipótese do ‘desaparecimento das classes’ baseava-se na capacidade das políticas redistributivas do Estado Social keynesiano de reduzir as distâncias econômicas e sociais, favorecendo à mobilidade ascendente de parte da classe trabalhadora branca dos EUA e em alguns países da Europa (Galbraith [1952], Nisbet, [1959], Bell [1961]). Hipótese insustentável dado que as desigualdades de renda e propriedade foram reduzidas apenas marginalmente (Westergaard, 1982[1964]). Recentemente uma análise pós-marxista identificou no capitalismo contemporâneo a perda de centralidade política das classes com a emergência de uma pluralidade de lutas (racial, étnico, ecológica, gênero, religioso) e novos movimentos sociais não reduzíveis a interesses econômicos classistas. Nessa perspectiva, o conceito de luta de classes seria insuficiente para apreender a complexidade dos conflitos sociais contemporâneos (Laclau; Mouffe, 1987; Laclau, 1986).

Bourdieu condenou os postulados da sociologia e economia conservadoras que, negando o caráter objetivo das classes, tentam apagar as **incontestáveis diferenças econômicas e sociais** decisivas ao acesso ou ao bloqueio à riqueza e aos melhores estilos de vida. Ora, faz muita diferença nascer filho de um capitalista ou de uma lavadeira, lembrando aqui dona Maria Fernandes, mãe do sociólogo Florestan, que conseguiu superar as frustrações e os obstáculos impostos por sua condição de classe, ascendendo socialmente pelos estudos. [Florestan foi ávido leitor da revista infantil *O Tico-Tico*, “embrião de uma vigorosa atividade intelectual” (Cerqueira, 2004, p. 13)]. Também se opôs ao conceito de classes prontas, acabadas, pré-definidas no mundo social. Ambas análises estariam acometidas pelo mesmo problema: o substancialismo. Classes são construções analíticas, não existem **a priori**. “O que existe é um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em **estado virtual**, pontilhadas, não como um dado, mas como algo que se trata fazer” (Bourdieu, 2005, p. 27). A tarefa da análise de classe consiste em mostrar e explicar a **distribuição desigual** das oportunidades de vida, do poder e dos diferentes tipos de capital, construindo teoricamente o espaço social das posições e relações de classe. Como já mencionado páginas atrás (Figura 67), o **espaço da divisão em classe**, que provém da **divisão social do trabalho**, é tridimensional, definido verticalmente pelo **volume** total do capital e horizontalmente, entre as classes, pela **estrutura** relativa dos capitais ao longo da **trajetória de vida**.

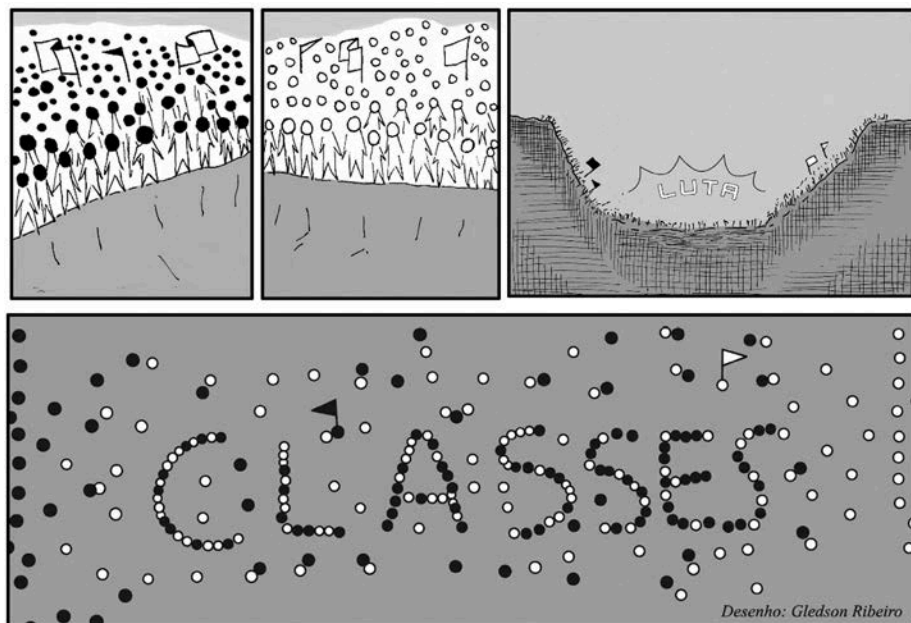
Em *What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence Of Group* (O que define uma classe social? Sobre a existência teórica e prática dos grupos), lembrou que a construção analítica do espaço e da divisão em classes não é abstração infundada e sim construção “*cum fundamento in re*”, ou seja, com fundamento na coisa, na realidade objetiva (Bourdieu, 1987b, p. 4). Desse modo, a classe construída objetivamente difere-se do sentido marxiano de classe real, ou seja, um grupo político mobilizado com vistas a objetivos comuns contra outra classe. As classes e as frações de classe são **lógicas**, deduzidas das posições ocupadas no espaço das diferenças sociais. Com outras pa-

lavras, uma classe define-se pelos agentes terem condições e posições semelhantes e, conseqüentemente, compartilharem *habitus* de classe **homólogos** que determinam viverem certas experiências e estilos de vida. Em jeito weberiano, Bourdieu (2007) não analisará a classe em si, mas a condição de classe (origem de classe), entendida como **o conjunto de práticas e estilos de vida distintos e distintivos**, bem como a posição de classe ao final da trajetória biográfica. Com efeito, a construção do espaço da divisão em classes revela as desigualdades objetivas, reais na sociedade capitalista. Se fosse definir a análise de classe bourdieusiana numa frase, diria que é **pensar as relações econômico-simbólicas num espaço hierarquizado de estilos de vida**.

Tudo isso é muito próximo ao conceito de classe de E. P. Thompson em *A formação da classe operária inglesa* [1963] e nos artigos *Algumas observações sobre classe e “falsa consciência”* [1977] e *Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?* [1978]. Para o historiador marxista, as classes existem porque os indivíduos se comportam reiteradamente de modo classista ou, no vocabulário bourdieusiano, por meio de estilos de vida socialmente diferenciados. Contudo, elas não estão dadas de uma vez por todas, como entidades estáticas de um modelo teórico acabado, nem se reduzem à posição nas relações de produção. Para Thompson, de nada valem os esquemas teóricos sem conexão com a realidade histórico-social. **Classe é fazer-se**, vir-a-ser na **experiência** dos sujeitos que lutam. É, portanto, um **fenômeno histórico real**, enredado nas pessoas e na realidade. “A classe é definida pelos homens enquanto vivem sua própria história, ao final, esta é sua única definição” (Thompson, 1987[1963], p. 13). Nessa perspectiva subjetivista, sem condicionantes objetivos (Anderson, 1989), a classe operária surge da autoidentificação dos interesses comuns que conformam alianças contra a classe burguesa. Posteriormente, Thompson (1978) acrescentaria que a luta de classes acontece numa sociedade estruturada em modos determinados, sendo da luta que emergem a consciência de classe e a classe (Figura 72). Em linha com o historiador inglês, o sociólogo polonês Adam Przeworski (1989, p. 99) perguntava-se ironicamente, “[q]uem luta sobre a formação de classes se as lutas

sobre classes são anteriores às classes em luta?”. Ou seja, as classes não existem para ter um interesse ou uma consciência de classe ideal, nem serem laboratório de experiências teóricas do que deveriam se tornar. São formações culturais, sociais e econômicas que mudam no tempo, cabendo ao pesquisador demonstrar o valor heurístico do conceito em cada época e situação específicas.

Figura 72



As classes se constituem na luta de classes.

O ponto de convergência entre Thompson e Bourdieu está em conceberem a classe não apenas como categoria econômica, mas também como formação cultural, social e política. Para o primeiro, a consciência afetiva e moral e os interesses formam a identidade e a diferença entre as classes. Para o segundo, é a posse de diferentes quantidades de capital econômico, cultural, social, simbólico, os fatores da divisão social. Também entendem que classe é um conceito **relacional** e não gradação de um nível a outro da ‘pirâmide social’. Para captá-las, é necessário analisar a experiência dos sujeitos em luta por meio das evidências históricas

ou construir o espaço teórico da divisão teórica em posições relativas e estilos de vida em determinado período. Penso que a nuance entre o historiador e o sociólogo é aquele entender que as formações de classe têm existência concreta na luta enquanto este vê-las como construção lógica. Outra nuance é o sentido emprestado à luta de classes. Em Thompson, luta de classes é a fase anterior à formação da classe e da consciência de classe. O antagonismo entre as classes é mais do que um conflito em torno de interesses materiais, é luta que envolve afetos e valores. Bourdieu compreenderá que a luta econômica de classes também se desdobra em **luta por estilos de vida** e **luta simbólica** pela ‘verdade do mundo’. No primeiro caso, as diferenças de classe expressam-se nos diferentes gostos ou formas de consumo: livros, arte, revistas, roupas, alimentos etc. Os gostos existem porque os objetos e as práticas são socialmente classificados em bom gosto e mau gosto, distintas e ordinárias, que funcionam como marcas sociais a unir e separar as classes. O segundo é a luta intelectual-política pelos princípios de visão e divisão do mundo social e pela própria **existência das classes**. É bem conhecida a crítica de Bourdieu ao que chamou de efeito teórico de Marx que transformou uma ‘construção analítica’ em ‘categoria popular’. Para que Marx pudesse falar em luta de classes, foi necessário demarcar teoricamente a classe trabalhadora e transformá-la em grupo mobilizado na realidade, a ‘classe em luta’. A passagem da classe-no-papel à classe real foi um ato simbólico de poder fazer ver e crer realizado com sucesso por Marx. Quanto mais ancorada na realidade for o trabalho de fabricação teórica das classes teóricas, “maior a probabilidade de serem vistas como grupos reais” (Bourdieu, 1987b, p. 4).

Abre parênteses. Antes de avançarmos, cabe dizer que, mesmo incompleta, a teoria da luta de classes é uma **teoria geral dos conflitos sociais**. O objeto da teoria da luta de classes é a multiplicidade de formas assumidas pelos antagonismos sociais na história e nas sociedades. Não se restringe a único sentido e independe dos protagonistas e dos conflitos (cidadãos/escravizados, plebeus/patícios/escravizados, aristocracia/burguesia/servos). A partir do *Manifesto Comunista*, o filósofo marxista italiano Domenico Losurdo identificou três frentes

emancipatórias da luta que correspondem às **três relações de coerção** fundamentais ao desenvolvimento capitalista, quais sejam, a luta entre proprietários capitalistas e trabalhadores (capital e trabalho), a luta pela emancipação colonial e a luta pela emancipação da mulher. Não menos importante que a luta contra a distribuição desigual da propriedade e renda, a luta de classes é a **luta pelo reconhecimento** do direito humano dos trabalhadores, dos escravizados, dos povos colonizados e das mulheres, ou melhor, a **luta contra o capitalismo, o colonialismo, o patriarcado**. “O chamado geral à luta de classes lançado por Marx e Engels cai em um momento histórico em que é muito difusa a demanda, a reivindicação do reconhecimento sustentada pelos que, de uma maneira ou de outra, percebem estar submetidos a cláusulas de exclusão, que humilham e esmagam a dignidade humana” (Losurdo, 2015, p. 94). Como ensina Nancy Fraser (2002), não é escolher entre redistribuição igualitária ou reconhecimento e sim uma e outra, redefinindo o sentido de justiça que abranja a luta contra a desigualdade de riqueza e renda e a luta pelo reconhecimento, sem reificações identitárias, e baseada no estatuto social, ou seja, no pleno direito dos membros da sociedade. Fecha parênteses.

Nicos Poulantzas, em *Poder político e classes sociais* (2019 [1972]) e *As classes sociais no capitalismo de hoje* (1975 [1974]), concorda que Marx e Engels só admitiram a existência das classes no nível da luta política. O que eles apreenderam, diz o sociólogo marxista grego, é a presença específica da classe organizada politicamente em partido distinto, a classe em luta do *Manifesto Comunista* ou o proletariado agindo como classe por meio da Associação Internacional dos Trabalhadores (Primeira Internacional, 1866). Em viés althusseriano, Poulantzas observou que as classes não são empíricas, mas um conceito que **designa os efeitos** do conjunto de ‘estruturas dadas’ dos quais os agentes são ‘suportes’. Construir a unidade teórica do domínio recoberto pelo conceito de classe é elaborar os efeitos estruturais sobre as lutas de classe.

Noutra perspectiva, o sociólogo estadunidense Erik Olin Wright sustenta que as classes se referem a uma **estrutura real e objetivamente existente**. Em *The debate on Classes* [1989], argumenta que a es-

estrutura de classes constitui um mecanismo independente da construção heurística dos pesquisadores, correspondendo ao conjunto das relações sociais entre as classes que condicionam os interesses básicos em disputa. Marxista-weberiano, Wright divide o conceito em dois núcleos: as **situações de classe** (posição nas relações de classe) e a **estrutura de classes**, dos quais derivam outros conceitos concretos, quais sejam, as lutas de classe (a ação por interesses opostos de classe), os interesses de classe (interesses materiais/simbólicos decorrentes da situação de classe), as formações de classe (coletividades de pessoas para lutar pelos interesses de classe) e a consciência de classe (subjetivação e identificação com os interesses de classe). A estrutura de classe é o conceito fundamental da **macroanálise de classe** wrightiana. Definir-la é especificar “os tipos de efeitos diretos que se acredita que os mecanismos estruturais de classe produzem”, no caso os interesses materiais, as experiências vividas e a capacidade de ação coletiva (Wright, 1989, p. 278. Livre tradução). Já os interesses sociais são importantes para a **microanálise de classe**, i.e., a compreensão de como **a situação de classe impacta a vida das pessoas**. A situação de classe é a posição ocupada ou o lugar, diria Lenin, nas relações sociais de produção que define os **direitos** e os **poderes** que se têm sobre determinados recursos produtivos (Wright, 2005).

A condição de classe afeta as pessoas de modos diferentes. Na esteira de Bourdieu, ela condiciona as oportunidades de vida, o acesso aos recursos de capital disponíveis e o modo de viver, entendidos como coletividades marcadas por **estilos de vida** semelhantes ou por formas de **status**, para utilizar a terminologia de Weber. Para exemplificar essa questão, analisemos a tira *Confinada*, de Leandro Assis e Triscila Oliveira (Figura 73). Quantas camadas de sentido numa página! A personagem Fran conversa *on-line* com a amiga Helô. Residente num edifício de luxo à beira-mar, no bairro da Barra da Tijuca, Rio de Janeiro, Fran define-se como mulher rica, branca, corpo padrão e ‘*influencer*’. Justifica os privilégios com o mantra liberal do esforço ‘individual’ e da ‘sorte’ de nascer numa família rica. O leitor viaja visualmente da Barra para o Morro da Mineira, atrás do Sambódromo. Juliana é a empre-

Figura 73



Fonte: ASSIS, Leandro; OLIVEIRA Triscila. **Confinada**. São Paulo: Todavia, 2021. p. 38. (Acervo do autor).

gada doméstica confinada na casa da patroa (Fran) durante a pandemia da COVID-19. Ao celular Dinah e Juliana refletem as condições da mulher negra e pobre que abandonou os estudos para ganhar a vida como faxineira. Queixa-se de, mesmo trabalhando duro, não melhorar a condição e teme não deixar nada aos filhos. As duas amigas representam parcela importante do suprimento nacional de cuidados (cozinhar,

limpar, cuidar de crianças, idosos etc.), atividade que proporciona o tempo necessário para trabalhar, acumular renda e riqueza e desfrutar de determinados estilos de vida. O trabalho doméstico possui um perfil social bastante específico: 93,5% da categoria é composta por mulheres, majoritariamente negras, que representam 68,5% do total de trabalhadoras. Elas concentram-se sobretudo nos serviços domésticos gerais, em proporção superior à observada nas atividades de cuidado de crianças, idosos e enfermos. As **mulheres negras** também figuram entre as mais mal remuneradas quando comparadas às trabalhadoras brancas, amarelas e indígenas; além disso, apenas 36,1% possuem ensino médio completo e somente 2% concluíram o ensino superior (Dieese, 2025). Embora políticas inclusivas tenham reduzido modestamente as desigualdades de gênero e raça, as mulheres negras, que representam cerca de 20% da população brasileira, concentram apenas 12% da renda total do país (Oxfam, 2024).

Ao leitor atento, os temas da sequência de nove vinhetas são evidentes: pertencimento de classe, reprodução intergeracional, mobilidade social, desigualdades sociais. Inspirada na vida real, a personagem Fran é o ideal-tipo daquilo que Bourdieu denominou **classe dominante**. Página a página de *Confinada*, o **habitus burguês** revela-se nas marcas de distinção social: o gosto pelo hedonismo, pelo luxo, pelo consumismo e pela ostentação. Vivendo da renda passiva do aluguel de imóveis, Fran mora numa cobertura com piscina, dirige carro de luxo, viaja regularmente para o exterior, compra milhares de reais em roupas de marca (que não usa), possui *closet* com centenas de pares de sapato, bebe vinho francês, faz ioga e tem três empregadas domésticas, das quais apenas Ju ficou confinada. Conforme Bourdieu, consumir o que é raro e inacessível, ainda que pareça desnecessário, é estratégia de diferenciação social. O exibicionismo, a ostentação é um chamado à ordem oposto a tudo que é comum, popular, ordinário. Ele divide a classe dominante em dois segmentos. A **fração dominante da classe dominante** é formada pela burguesia tradicional e pela burguesia nova de altos executivos e especialistas do setor privado. Por ser proprietária de imóveis, supomos que Fran pertença à tradicional burguesia imo-

biliária e da construção civil; fração da classe dominante ao lado das burguesias financeira, industrial, comercial e latifundiária, caracterizadas pela elevada concentração de capital econômico. Profissionais liberais (médicos, engenheiros etc.), professores universitários, cientistas, escritores, formariam a **fração dominada da classe dominante**, marcada pela posse relativamente maior de capital cultural do que de capital econômico. Desta forma, classe dominante define-se tanto pela posse de propriedades e rendas do capital e do trabalho, quanto pela posse de bens simbólicos referentes aos conhecimentos adquiridos, diplomas, biblioteca, coleção de discos, vinis, quadrinhos etc.

Ainda que útil pelo valor analítico, a tipificação classe dominante, pequena burguesia e classes populares, discutida em *Gosto de classe e estilos de vida* [1976] e *n'A distinção* [1979], carece de atualização. A classe dominante bourdieusiana reúne um conjunto heterogêneo de indivíduos. O próprio Bourdieu pertenceria à classe dominante junto, p.ex., aos proprietários e controladores do conglomerado francês LVMH (Moët Hennessy Louis Vuitton), com valor de mercado em torno de 300 bilhões de dólares. A única diferença seria o sociólogo ter maior quantidade de capital intelectual, enquanto os controladores do grupo concentram sobretudo dinheiro, propriedades e ações. Por muitos textos, Bourdieu considerou sinônimos classe dominante e campo de poder. Com o tempo, reviu a postura, dizendo que se pode pertencer à classe dominante e não ‘ter poder’. A particularidade do campo de poder é precisamente a **distribuição desigual do poder sobre as diferentes espécies de capital** (Bourdieu, 2023). Em geral, mais dominante é quem influencia a repartição do capital econômico, cultural, social, simbólico. Há determinados agentes com muita influência sobre as instâncias que dão poderes sobre os diversos capitais e outros com pouca influência. Por exemplo, proprietários e acionistas de conglomerados de comunicação, bancos e fundos de investimento exercem controle muito maior sobre as decisões do mercado e da esfera pública do que outros integrantes da classe dirigente, como os detentores de capital comercial.

Discutimos no capítulo 8 que a transmissão familiar do habitus pode falhar, levando o herdeiro a desviar-se do percurso modal e frustrar o

trabalho de investimento acumulado ao longo de uma vida. Ainda assim, existe forte correlação entre **herança social familiar** e **posição final de classe**. Pertencer a uma família das classes mais abastadas implica dispor de quantidades e tipos de capital decisivos para o acesso às melhores carreiras e estilos de vida. Contudo, também vimos que a condição de nascimento, por si só, não determina mecanicamente os destinos sociais. A mobilidade vertical ascendente ou descendente depende igualmente da trajetória biográfica do indivíduo. Famílias da alta burguesia tendem a fornecer aos herdeiros condições de partida mais favoráveis para reproduzir ou até superar a posição ocupada pelos genitores, possibilitando deslocamentos verticais ascendentes. A título de informação, economistas consideram esse estrato no Brasil um grupo de aproximadamente **1,5 milhão de pessoas** que, no nível mais baixo, tem renda de 340 mil reais/ano e, no nível mais alto, renda de bilhões de reais/ano (Medeiros, 2023). A família com maior capital cultural orientará as **estratégias de investimento** de acordo com os mecanismos de reprodução disponíveis: pagam pelo tempo livre dos filhos (não trabalhar até a vida adulta) e garantem equilíbrio emocional ('família funcional'), alimentação, saúde, educação etc. Os capitais incorporados na forma de habitus geram trajetórias prováveis que continuam confirmando a **reprodução social intergeracional**. Como diz o adágio popular: 'Tal pai/mãe, tal filho'. E o mesmo vale para as classes populares.

As personagens Fran e Dinah traduzem bem o sentido da **hereditariedade social**. A primeira é uma herdeira pertencente ao 1% mais rico da população. Já Dinah autodefine-se com precisão, revelando em sua própria percepção de si os limites e condicionamentos impostos por sua posição social de classe: "Nós não temos dinheiro. Não temos casa. Nada! Nasci pobre. Continuo pobre". Ela diz temer a estagnação social da filha, que ela, no futuro, tenha o mesmo destino de trabalhadora doméstica. Essa é a mesma preocupação de outra personagem, só que de maneira inversa. Mafalda angustia-se com o próprio futuro ao ver a mãe realizando atividades domésticas (Figura 74). As estratégias econômicas, educacionais e a ausência delas podem alçar o filho à posi-

ção social acima dos pais (mobilidade social ascendente), **estagná-lo** (mesma posição dos pais) ou **decliná-lo** socialmente (mobilidade descendente). O medo de Mafalda é o da estagnação. Pode-se afirmar que comparada à fração dominada da classe dominante e à classe média, **as classes populares continuam tendo menores chances de romper o ciclo da reprodução social e acabarem sendo esmagadas pelo destino de classe**. Por caminhos teórico-metodológicos diferentes, Florestan Fernandes (2008 [1965]), Jessé Souza (2012) e Marcelo Medeiros (2023), no Brasil, e Camille Peugny (2014) e Thomas Piketty (2014), na França, concluíram o mesmo que Bourdieu: os privilégios e as desigualdades sociais continuam se reproduzindo silenciosamente pela **herança de classe da família**.

Figura 74



Fonte: QUINO. **Mafalda**. Todas as tiras. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 485. (Acervo do autor).

É curioso os fundadores do materialismo histórico não deixarem uma teoria sistemática das classe sociais. Tudo se resume a uma página e meia no último capítulo do volume III d'O *Capital* e em trechos por diversas obras. Em linhas gerais, Marx define classe a partir do lugar dos indivíduos nas relações de produção. Com outras palavras, interessa-lhe saber **quem controla os meios de produção**, entendendo por isso os instrumentos (ferramentas, máquinas, instalações, formas de energia, meios de transporte) e os objetos de trabalho (recursos naturais), e **quem explora a força de trabalho**. Para além das duas posições fundamentais de classe, o *Manifesto Comunista* traz **cinco classes**: burguesia, proletariado industrial, classe média, campesinato, lupemproletariado.

Três anos depois, n’*O 18 de brumário*, Marx ampliaria para **sete**. Marx subdividiu a classe burguesa nas frações industrial, comercial, financeira e a classe trabalhadora em operários, camponeses, lupemproletariado, destacando a classe média (*mittelstände*). O que caracteriza a classe dos trabalhadores é a **venda da força de trabalho** em troca de salário, entendendo por isso “a soma, em dinheiro, que o capitalista paga por um determinado tempo de trabalho ou pela prestação de determinado trabalho” (Marx, 1987, p. 23). A **classe dominante** é formada pelos proprietários dos meios de produção (riqueza), do lucro e da renda, frutos da exploração da força de trabalho, que também detém poder político e social para legitimar a própria dominação de classe: Lê-se n’*A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* [1845]: “[...] ao *poder da sociedade*, isto é, ao poder da classe que atualmente possui o poder político e social e que, portanto, também é responsável pela situação dos que não participam do poder. Essa classe dominante, na Inglaterra e nos outros países civilizados, é a **burguesia**” (Engels, 2008, p. 135).

N’*O 18 de brumário*, Marx excluiu da classe dominante a **classe média**, à época, constituída pelos pequenos proprietários artesãos, comerciantes e de terras, pelos profissionais liberais (médicos, escritores etc.) e por toda a burocracia de Estado. A pequena burguesia, escreveu, “é uma *classe de transição*, na qual os interesses de duas classes [burguesia e proletariado] se embotam simultaneamente suas arestas [...]” (Marx, 2003, p. 60). A indiferença analítica em relação aos “graus intermediários” (Marx, 2017, p. 947), indica a **centralidade da propriedade dos meios de produção** na caracterização das classes capitalista e trabalhadora. Essa indiferença, contudo, foi revista no volume IV, *Teorias do mais-valor*, no qual Marx passou a considerar a tendência de expansão da classe média e a diminuição do proletariado da indústria em relação à população total. O achatamento de parte da classe média nos dias de hoje, sob constante pressão salarial, parece desconfirmar a projeção de Marx. Entretanto, desde fins do século passado, nos países de centro e da semiperiferia capitalista, a diminuição da participação da indústria e agricultura no emprego total confirmou-se a ponto de, equivocadamente, proclamar-se ‘adeus ao trabalho’.

A última grande análise de classe marxista foi empreendida pelo sociólogo estadunidense Erik Olin Wright. Em *Class Counts: comparative studies in class analysis* [1997], propôs um esquema relacional de **doze posições de classe** divididas em **quatro categorias: capitalista, pequena-burguesia** ou pequeno empregador, **classe média empregada** (gerentes especializados, gerentes qualificados e não qualificados, supervisores especializados, supervisores qualificados e não qualificados) e **classe trabalhadora** (especialistas, trabalhadores qualificados e não qualificados). A classe capitalista é proprietária do capital e dos meios de produção, os pequenos empregadores têm poucos contratados e a classe trabalhadora assalariada é a maior força de trabalho. Neste esquema, o problema da classe média é central. Como definir a situação de pessoas não proprietárias dos meios de produção, que vendem a força de trabalho, “mas, mesmo assim, não parecem fazer parte da classe trabalhadora?” (Wright, 2000, p. 15). A tira de Angeli publicada pós-crise de 2008 apreendeu bem esse lugar imaginado em separado dos estratos médios em relação aos demais trabalhadores (Figura 75). Angeli brinca com o símbolo do mercado financeiro (touro) e mostra ‘financistas’ sentados numa vaca, que bem poderia ser os cofres públicos que pagaram pela crise, observando empresários do setor produtivo salvando-se, a classe média pedindo socorro e a classe trabalhadora afogando-se no mar de lama. Pensar a classe média como distinta da classe trabalhadora é errado e certo ao mesmo tempo. Errado porque indivíduos pertencentes à classe média são parte da população empregada. Possuem alta qualificação e especialização igual a qualquer trabalhador especializado, p.ex., professor, pesquisador. É certo porque há trabalhadores em posição de gestão e controle. Para Wright, a população empregada (classe média e trabalhadora) pode ser dividida segundo sua relação com a **autoridade** no processo de produção. Há um contingente de **trabalhadores** (executivos, gerentes, supervisores) que **dominam outros trabalhadores**, logo, que **controlam e têm autoridade delegada** por proprietários, acionistas da empresa, corporação, banco, agroindústria etc. (Wright, 1997; 2005).

Figura 75



Fonte: ANGELI Filho, Arnaldo. **Walter Ego** — o mais Walter dos Walters e outros tipinhos inúteis. Porto Alegre: L&PM, 2010. p. 98.

A segunda dimensão decisiva é a **apropriação de parte do mais-valor** sob a forma de altos salários, bônus ou ações preferenciais da empresa. Bourdieu lembra que desde a ‘revolução administrativa’, os negócios não são mais geridos pela família e sim por executivos, gerentes e profissionais de alta graduação que controlam e gerenciam os meios de produção e a atividade produtiva. No pós-guerra a reestruturação da economia mudou o modo de recrutamento pessoal. Passou-se do **modo de reprodução familiar** para o **modo de reprodução acadêmico** em que o diploma e a especialização são valorizados mais que ser herdeiro. Wright entende que, ocupando postos de gestão e comando, executivos, gerentes e profissionais de alta graduação estão em **situações contraditórias nas relações de classe**, ou seja, estão ao mesmo tempo na classe capitalista e na classe trabalhadora. Situados entre as classes sociais, controlam investimentos, os meios de produção, e exploram a força de trabalho. Recebem para isso elevados rendimentos que funcionam como ‘**aluguel de lealdade**’. Como são remunerados acima dos custos de produção e da força de trabalho, apropriam-se de parte do **mais-valor**. Além de controlarem recursos econômicos, estão em **posição privilegiada nas relações de exploração da força de trabalho**.

A condição contraditória já havia sido analisada por Marx (2009, p. 415), ao observar que a indústria comanda e disciplina o trabalhador antes independente, ao mesmo tempo em que “cria uma graduação hierárquica entre os próprios trabalhadores”. N’O *Capital* o sistema hierárquico de exploração e opressão era mais evidente no famigerado

trabalho por peça ou por tarefa em que o capitalista contrata o trabalhador principal que recruta e paga preço miserável pela força de trabalho de outros trabalhadores. Nesse caso, “[a] exploração dos trabalhadores pelo capital se realiza então por meio da exploração do trabalhador pelo trabalhador” (p. 640). Na verdade, desde o *Manifesto Comunista*, a organização do proletariado em classe e partido político sofria reveses pela concorrência entre os próprios trabalhadores, sendo a concorrência “a expressão mais completa da guerra de todos contra todos que impera na moderna sociedade burguesa” (Engels, 2008, p. 117). A caricatura ideal dessa dinâmica aparece em *Asterix e Cleópatra*, na sequência em que, como ‘escravos do capital’, os próprios trabalhadores passam a controlar e explorar o trabalho de outros trabalhadores (Figura 76).

Figura 76

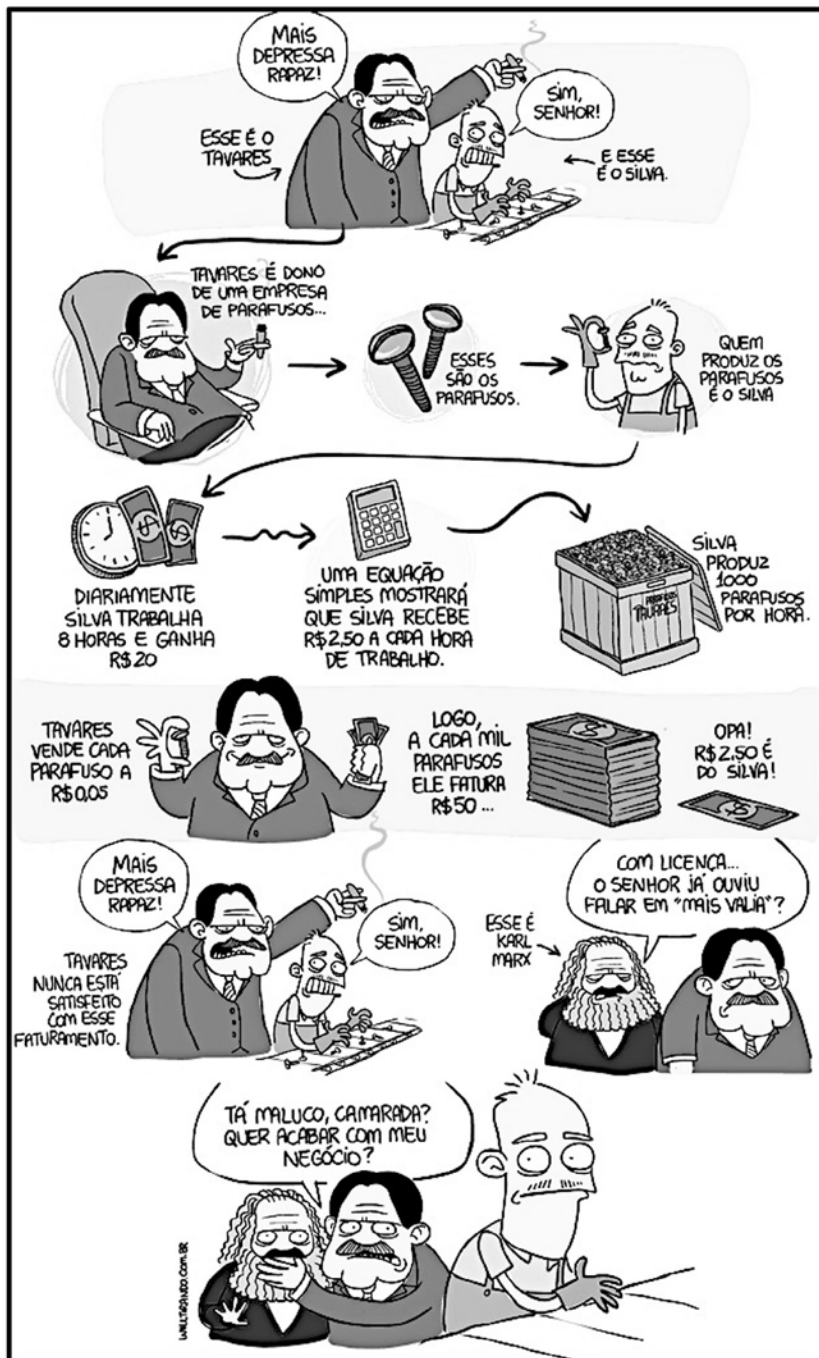


Fonte: GOSCINNY, René; UDERZO, Albert. *Asterix e Cleópatra*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005. p. 14. (Acervo do autor).

Há também o ‘aluguel de qualificação’ pelo conhecimento e diploma. Cientistas e criadores de tecnologias controlam os saberes e a produção. Devido à posição estratégica e aos altos níveis de especialização (capitais científico e cultural), também se apropriam do excedente por meio de rendimentos elevados. Pode-se falar ainda de **posição de classe mediada** por laços familiares. Engels era gerente da fábrica do pai e herdeiro, posição que o colocava na classe trabalhadora em virtude do emprego e na classe capitalista em virtude da família.

É ocioso, mas vale anotar o significado do mais-valor. “O lucro do capitalista provém do fato de que ele possui para vender algo pelo qual não pagou. O mais-trabalho, ou lucro, consiste precisamente no excedente do valor-mercadoria sobre seu preço de custo” (Marx, 2017, p. 68). O lucro é a **forma mistificada do mais-valor**, i.e., a diferença entre o valor que o trabalhador incorpora à mercadoria e o salário recebido. Noutras palavras, cria-se **valor excedente ao salário** e se recebe apenas pela força de trabalho e não pelo que o trabalho criou. Remunerando apenas pela capacidade de trabalho, o capitalista extrai mais-valor embolsado na forma transfigurada de lucro da empresa, como mostra didaticamente a tira de Willian Leite (Figura 77). Todavia, atenção, mais-valor é **lucro bruto**. Explicando. O preço da mercadoria é a soma dos custos totais de produção mais o excedente de trabalho não pago. Compõem os **custos totais** o salário, a remuneração dos altos executivos, os impostos, as matérias-primas, os gastos com marketing, a armazenagem, a margem de lucro aos distribuidores e varejistas, a remuneração dos juros e dividendos a banqueiros e investidores. O que sobra é **lucro líquido**, parte embolsado pelo proprietário e acionistas, parte torna-se **capital**, a **soma de valor em busca constante de valorização** ou dinheiro que busca ganhar mais dinheiro.

Figura 77. Mais-valor ou lucro bruto



Fonte: LEITE, Willian. <https://www.willtirando.com.br/>

Uma mercadoria pode apresentar diferença entre o valor social do trabalho e a representação em unidades monetárias. É o **sobre-preço**, a divergência entre valor de troca (custos de produção mais lucro) e o preço ao consumidor (Harvey, 2016). Um exemplo extremo de sobre-preço, novamente, é a revista *Action Comics* #1 com a primeira história do *Superman*. Custava 10 centavos de dólar em 1938, e este ano bateu novo recorde de venda de US\$ 15 milhões. Objetos raros valem pelo preço de mercado, pelo que se está disposto a pagar. Em casos assim, incide sobre a grandeza do sobre-preço fatores específicos ao mercado de colecionadores de quadrinhos, como o estado de conservação e a raridade da edição. A divergência entre valor e preço aparece também nos casos das marcas que cobram **preços de monopólio**. Acerca do campo da alta costura, Bourdieu (2006) refletiu que a grife (Dior, Cardin, Chanel, Saint Laurent, etc.) agrega tanto excedente de valor quanto **mais-valor simbólico**. Uma bolsa assinada por estilista famoso pode valer várias vezes a média dos custos de produção mais lucro.

Retomando o fio da discussão, no que toca à apropriação do mais-valor, o marxista português João Bernardo (1991) considera que, mesmo não sendo proprietários dos meios de produção, gestores do capital são capitalistas pois ocupam posição privilegiado na repartição e na apropriação do mais-valor. Apesar de não substituir a propriedade, “o controle é o veículo para a transformação de um dado tipo de propriedade, a propriedade privada do capital, numa de outro tipo, a propriedade coletiva do capital” (Bernardo, 1991, p. 211). Wright (2005) discordaria dessa posição. Além da autoridade e da apropriação de parte do mais-valor, ter **direitos** sobre recursos produtivos é importante na definição de classe. Um CEO detém poder e controle, mas, se não é proprietário, é apenas um empregado e demissível. Não podendo vender o que não lhe pertence juridicamente, é ao mesmo tempo trabalhador e capitalista e não somente capitalista. Em linha com João Bernardo, o sociólogo marxista Ricardo Antunes (2020) considera que gestores e altos funcionários no controle do processo de produção, valorização, reprodução do capital que recebem rendimentos elevados **não pertencem à classe trabalhadora**. Exclui-se também quem vive da especulação e dos ju-

ros, os pequenos empresários, a pequena burguesia urbana e rural proprietária. Para clarificar essa questão, tomemos por reflexão o cocriador do *Homem-Aranha*, Stan Lee. Stan era *freelancer* nos anos sessenta e passou a *publisher* (editor) nos anos setenta, comandando a produção das revistas Marvel. Depois foi alçado presidente emérito com embolso de 810 mil a 1 milhão de dólares por ano mais 125 mil anuais pela tira de jornal do personagem, pensão para família, opções de ações e 10% dos lucros do cinema e da televisão. Wright diria que ele ocupava uma posição contraditória nas relações de classe (capitalista e trabalhador). Antunes e Bernardo o classificariam como capitalista.

Conforme Antunes, a classe trabalhadora contemporânea incorpora o proletariado industrial, os assalariados do setor de serviços, o proletariado rural e todos os **precarizados**, incluídos os trabalhadores plataformizados, considerados por Engels, n' *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, e por Marx, n' *O Capital*, como parte da **superpopulação relativa flutuante** ou do exército industrial de reserva, i.e., trabalhadores supérfluos ao capital. Conforme Robert Castel (1998), o precarizado não tem vínculo empregatício estável, logo não possui direitos trabalhistas e proteção social. Passa mais tempo desempregado que empregado e, quando permanentemente excluído do mercado, compõe uma massa de **inempregáveis** ou sobrantes do sistema capitalista. Com outras palavras, o precarizado caracteriza-se pela **informalidade** e pela **intermitência**, ou seja, não cede vínculo empregatício e o trabalhador está sujeito a períodos de ocupação e desocupação funcional. O mais notório precarizado do universo dos quadrinhos é o jovem Peter Parker, e penso ser isso o que seduz o público. Para além dos dramas psicológicos (filho adotivo, *bullying*, tio e namorada assassinados), é um garoto pobre do Queens, sem trabalho fixo, que ganha dinheiro fotografando a si mesmo como *Homem-Aranha*. A figura 78 pertence a uma história em que Parker desiste de ser herói e fotógrafo *freelancer* para voltar a estudar. [No Brasil, ter de trabalhar e estudar é um fator da evasão escolar]. Deixando o Clarim Diário, responde ao mesquinho proprietário, J. J. Jameson, “Então por que nunca me pagou bem?”, que imediatamente lhe censura por ingratidão. O problema

do jovem Parker não é apenas ganhar pouco, como sugere a sequência, mas ganhar pouco, não ter estabilidade, direitos e proteção social. Passando do personagem aos trabalhadores dos quadrinhos, no modo de produção industrial ou *mainstream*, poucos artistas e roteiristas conseguem obter retornos econômicos e simbólicos vantajosos. Alguns quadrinistas notórios conquistaram a propriedade das histórias, dos personagens e recebem direitos autorais e *royalties* sobre o valor bruto das vendas. Outros criaram os próprios selos editoriais. Mas, em geral, a maioria absoluta é de prestadores de serviços por tempo determinado, quase sempre sem direito de propriedade sobre a criação e sem vínculo empregatício (informalidade), que vivem de projeto em projeto ou executando **trabalho por tarefa** (intermitência profissional). Em termos marxianos, quadrinistas pertencem à **superpopulação relativa** de trabalhadores, que ora está ocupada, ora desocupada.

Figura 78. Peter Parker: o precarizado



Fonte: LEE, Stan; ROMITA, John. Adeus, Aranha! In: **Grandes Heróis Marvel** (nº 23). São Paulo: Editora Abril, 1989 [1967]. p. 16.

Há muita diferença no **preço da força do trabalho**. A renda do trabalho, principalmente o salário, pode ser muito alta, média, baixa ou abaixo do mínimo para viver com dignidade. Basta comparar a remuneração do empregado doméstico, operário industrial qualificado, professor universitário. Mas para Marx a principal desigualdade social é a desigualdade de classe. A verdadeira desigualdade nas sociedades capitalistas é a **desigualdade na apropriação da riqueza**, ou seja, na propriedade dos meios de produção e da renda de capital. Nunca me deixa de estranhar aplicarem o termo ‘rico’ aos trabalhadores na faixa dos 10% que recebem salários acima do teto de 50 mil reais/ano. Nos 10% estão pessoas muito diferentes, este autor, professor de uma universidade federal, e Eduardo Saverin, cofundador do Facebook, a pessoa mais rica do Brasil, com patrimônio estimado em 227 bilhões de reais, seguido por dona Vicky Safra e família (120,5 bilhões de reais). A categoria dos ‘10% mais ricos’ reúne, assim, indivíduos que vivem da **renda do trabalho** e outros que vivem da **renda do capital**. A primeira deriva de salários, aposentadorias e da remuneração do trabalho, inclusive rural. A outra, dos lucros, dividendos, ganhos de capital (venda de bens e ações), rendimentos financeiros etc. A diferença entre as rendas expressa a distinção entre aqueles que trabalham para viver e aqueles que vivem do trabalho alheio e da especulação financeira. Na base do centésimo superior, 1%, está quem ganha ao menos 340 mil reais/ano, o que exclui quase a totalidade dos trabalhadores assalariados. No 0,5% ganha-se no ‘mínimo’ 1,5 milhão de reais/ano e alcança, no topo dos 0,1%, cifras bilionárias. Como diz Marcelo Medeiros (2023), a renda é elevada no 0,5%, mas a riqueza de verdade, ou seja, a **riqueza acumulada** na forma da propriedade privada dos meios de produção e da remuneração de capital, está concentrada no 0,1%. A concentração da riqueza global segue o mesmo compasso. Os dados da Oxfam mostram que, se os cinco indivíduos mais ricos do mundo gastassem um milhão de dólares por dia, levariam 476 anos para esgotar o patrimônio. Na América Latina, em 2024, havia 98 bilionários com riqueza conjunta de 480,800 bilhões de dólares, sendo dois indivíduos com mais riqueza do que a metade mais pobre da população (334 milhões de pessoas).

Figura 79



Fonte: Tiphaine Rivière, autora da obra em quadrinhos *La Distinction* [2023].

O mercado especulativo, com seus **ganhos de cassino**, faz a renda do capital crescer muito mais rápido que a renda do trabalho e a produção. Os ganhos especulativos crescem exponencialmente ao arrepio da economia desde a política neoliberal de desregulamentação dos mercados financeiros. O capital privado é deslocado da atividade produtiva para aplicações que oferecem rendimento elevados. A taxa de lucro cresce extravagantemente e a taxa de mais-valor, derivada do trabalho,

perde dinamismo. Consequentemente, a dominância das atividades financeiras sobre a produção fortalece o capital e enfraquece o trabalho (Harvey 2024). Em vez de cumprir a função de financiar o ‘crescimento econômico’, os mercados financeiros passam a operar como **um fim em si mesmos**. Nessa lógica, cria-se valor fora da fronteira da produção, gerando aquilo que os economistas liberais clássicos, como David Ricardo e Adam Smith, denominavam **rendas não merecidas** (Mazzucato, 2020). Fazer dinheiro com dinheiro sem mediação do trabalho foi denominado por Marx (2017) de **capital fictício**, distinto do **capital portador de juros**. Este último é expresso no circuito D-D’, forma abreviada do movimento do capital, representado por D-M-D’: dinheiro transforma-se em mercadorias para retornar ampliado como mais dinheiro. No capital portador de juros, D é parte do mais-valor ou lucro bruto apropriado sob a forma de juros. Θ proprietário do dinheiro vende-o como crédito para que θ prestamista ingresse no processo produtivo em troca, no futuro, de juros definidos na transação (D’). Assim, o dinheiro torna-se mercadoria e a atividade produtiva é financiada pelo empréstador de capital monetário em troca de lucro na forma de juros. Aportar recursos monetários para empreender ou investir denomina-se alavancagem financeira. Já no capital fictício nenhum mais-valor é criado. Entre as principais atividades financeiro-fictícias de arbitragem estão os fundos de investimento, a dívida pública, as ações, os *hedge funds* e os derivativos, como *swap* cambial. Nesse esquema especulativo, o capital valoriza-se automaticamente por seus próprios movimentos, sem mediação da produção e sem a circulação e a compra de mercadorias, aí incluída a força de trabalho. O capital fictício dissocia-se do “valor efetivamente investido na produção e da extração do mais-valor, tem que ser considerado em seu caráter contraditório: fictício do ponto de vista social, e real do ponto de vista do capitalista individual que o detém” (Coggiola, 2012, p. 29). No capitalismo de cassino, θ empresário tende a converter-se rentista, ganhando dinheiro com dinheiro (Piketty, 2014).

Para enfrentar as desigualdades sociais do nosso tempo é fundamental avançar em políticas inclusivas e redistributivas voltadas às camadas

mais pobres da população, ao mesmo tempo em que se encara a forte concentração de riqueza nas mãos dos super-ricos, por meio da adoção de impostos progressivos sobre grandes fortunas e sobre a renda do capital. Redirecionar recursos dos super-ricos para financiar políticas sociais é importante. Ainda assim, essas medidas não esgotam o horizonte de transformação. Como sugere a metáfora da toupeira, evocada por Marx, é preciso seguir escavando caminhos alternativos para um outro mundo possível, baseado em justiça, solidariedade, igualdade e liberdade plenas; valores que somente a democracia socialista pode realizar integralmente.

Post-scriptum

V de Vingança

Não raro, símbolos têm coloração política. Durante a Segunda Guerra Mundial, a letra V formada pelo gesto dos dedos indicador e médio simbolizava a desejada vitória contra o fascismo. Em *V de vingança* [1982-1989], ela nomeia o anarquista que veste chapéu, capa e máscara inspirada no rosto de Guy Fawkes, protagonista da Conspiração da Pólvora de 1602. Numa Inglaterra pós-guerra nuclear, o personagem V busca vingar-se do regime fascista do grupo N, de ‘Nórdica Chama’, que o submeteu, em um ‘campo de readaptação’, a experiências bioquímicas com o Composto Cinco (V, em algarismo romano), e que, numa explosão de napalm, deformou seu corpo. Moore e Lloyd retomam o mote dos romances de ucronia sobre sociedades autoritárias, como *1984*, de George Orwell, *O homem do castelo alto*, de Phillip Dick, e *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, para, igualmente, denunciar seu próprio tempo. Em que sentido? O futuro fascista não aparece como mera ficção: ele já se anunciava no presente como uma **vingança contra a democracia**.

A partir dos anos 1980, práticas autoritárias derrotadas na Segunda Guerra Mundial ressurgiram sob nova máscara. Publicada em pleno governo de Margaret Thatcher, a HQ constitui uma representação alegórica da Inglaterra sob o signo do neoliberalismo. Como observou o historiador marxista inglês Perry Anderson (1995), o país converteu-se na experiência mais acabada do neoliberalismo no capitalismo central. Mais que fundamentalismo de mercado, o neoliberalismo é o **retorno político do recalcado**, das pulsões autoritárias e destrutivas reprimidas desde o pós-guerra, agora liberadas pelo novo *laissez-faire*. A cientista social Wendy Brow (2019) demonstrou que foi da vendeta sádica do capital e sob as ruínas do neoliberalismo que emergiram as forças antidemocráticas deste século. Os acólitos no Estado e no Mercado go-

zam com o desmonte das políticas de bem-estar social e a desregulação dos direitos trabalhistas e civis. Esses dois últimos, em particular, perturbavam Alan Moore, que relatou seu espanto diante de debates no Parlamento britânico sobre a criação de campos de concentração para portadores de HIV. A Inglaterra, ironizou Moore no prefácio de 1988, não precisaria de um contexto de guerra nuclear, como o sugerido na HQ, para tornar-se fascista.

Alguns anos atrás, a multidão performática fez valer nas ruas a convenção máscara V = Resistência à autocracia do mercado. A obra gráfica mais a exposição fílmica inscreveram-na na política real, tornando-a imagem tridimensional de autoidentificação política de manifestantes liberais-progressistas, da esquerda socialista, anarquistas e outros grupos e movimentos mundo afora (Anonymous, Occupy Wall Street, Primavera Árabe, manifestações de 2013 no Brasil). As referências antiautoritarismo na HQ, todavia, não foram suficientes para evitar que jovens vestissem a máscara V e flertassem perigosamente com o extremismo de direita. Quem imaginaria tal apropriação e ressignificação simbólica? Para Moore e Lloyd, a crítica ao autoritarismo era evidente, mas a recepção dos produtos simbólicos pode enredá-los numa polissemia que ignora a materialidade da obra. Por um lado, *V de Vingança* informa que **o medo da anomia social conduz a aceitar práticas antidemocráticas que pavimentam a ascensão de ditaduras fascistas**. Por outro, filia-se a uma linhagem que remonta a diferentes tradições teórico-políticas do direito de **resistência à tirania**. Ora, a sociedade em que vive o personagem **não** é um regime democrático liberal. O espaço da narrativa é dominado por um Estado policial terrorista que subjuga a vida pelo poder da morte. Para dizer com o filósofo camaronense Achille Mbembe (2018), trata-se do exercício do necropoder, técnica de governo pela qual se decide quem deve viver e quem pode morrer, quem é considerado útil e quem é descartável. À luz disso, a pecha de V como terrorista, difundida pelo discurso liberal-conservador, revela-se desonesta em relação à obra e cínica ao pretender-se contrária à toda forma de violência, exceto, para lembrar Jean-Paul Sartre, à **violência sistêmica**, inercial, do sistema capitalista. Os atos do per-

sonagem não são banais, têm alvos definidos: a burocracia e os aparelhos ideológicos e repressivos que sustentam a ditadura (mídia, igreja, polícia, parlamento, judiciário). Justificáveis, trata-se de uma violência emancipatória (Žižek, 2014).

Figura 80



Fonte: MOORE, Alan; LLOYD, David. **V de vingança**. Barueri, SP: Panini Books, 2012. p. 238. (Acervo do autor).

Comumente, considera-se a punição como a única forma de perdoar e esquecer um crime cometido. Somente a condenação cessaria a anomia, permitindo, assim, que a comunidade siga em frente. Mas Žižek introduz um quarto elemento à tríade punir, perdoar, esquecer: o ressentimento autêntico, de natureza política, como única posição possível diante do imperdoável. Como V poderia perdoar os experimentos e as queimaduras que marcaram todo o seu corpo? E, da ficção à história, como esquecer as atrocidades dos fascismos, do stalinismo e de outras ditaduras de ontem e de hoje? A vida se recompõe, mas a pergunta permanece: ‘Como puderam fazer isso?’. Ou como interrogava a geração europeia do pós Segunda Guerra Mundial a seus avós: ‘Por que deixaram isso acontecer?’ O trabalho da memória é não esquecer e assim

recusar o apagamento ou a normalização de crimes contra a humanidade (escravidão, ditaduras militares assassinas, holocausto nazista, genocídios indígenas, genocídio palestino, violência sistêmica da ordem capitalista). Mesmo que haja punição e reparação, o ressentimento autêntico é o único afeto diante do **imperdoável**, do **inesquecível**.

No capítulo intitulado ‘Valhalla’, há cinco cenas angulares a mostrar V recebendo honras fúnebres viking do seu outro feminino. Em monólogo interior, Evey Hammond envia o corpo no vagão carregado com nitroglicerina e lírios em direção a Downing Street onde explodirá embaixo da residência oficial do primeiro-ministro (Figura 81). Páginas antes (Figura 80), V foi alvejado fatalmente e diz: “Você pretendia me matar? Não há carne ou sangue dentro deste manto pra morrerem. Há apenas uma ideia. Ideias são a prova de bala. Adeus”. Evey assume a máscara para que o símbolo da resistência não morra com o preposto. V terá o seu duplo. Sua última vingança foi tornar-se semente.

Figura 81



Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor. W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental; Nas trilhas do materialismo histórico**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- ANDERSON, Perry. **Arguments within English marxismo**. Londres, NLB/Verso, 1980.
- ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do Trabalho**. Ensaio sobre a Afirmação e a Negação do Trabalho. São Paulo, SP: Boitempo, 2011.
- ANTUNES, Ricardo; LAAN, Murilo van der. Apresentação. In: MARX, Karl. **Capítulo VI: manuscrito de 1863-1867**. São Paulo Boitempo, 2022.
- CARLES, Pierre. **A Sociologia é um esporte de combate**: documentário sobre Pierre Bourdieu. 2h26min. 2001. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8po_rjDveSM. Acesso em: 1 de maio 2026.
- CASTEL, Robert. **As Metamorfoses da Questão Social**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- BACHELARD, Gaston. **Estudos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- BAKER, Joanne. **50 ideias de física quântica que você precisa conhecer**. São Paulo: Planeta, 2015.
- BAKHTIN, Mikhail (V. N. Volochinov). **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BANKS-LEITE, Luci; GALVÃO, Izabel (org.). **A educação de um selvagem**. As experiências pedagógicas de Jean Itard. São Paulo: Cortez, 2001.
- SILVA, Benedicto. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas – FGV, 1987.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. 1. Fatos e mitos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. 2. A experiência vivida. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- BENTON, Michael J. **História da vida**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.
- BERNARDO, João. **Economia dos conflitos sociais**. São Paulo: Cortez, 1991
- BERWICK, Robert C. CHOMSKY, Noam. **Why only us: language and evolution**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2016.
- BHASKAR, Roy. **A Realist Theory of Science**. New York, NY: Taylor & Francis or Routledge's, 2008.

BHASKAR, Roy. Materialismo. In: BOTTOMORE, Tom *et. al.* **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988a.

BHASKAR, Roy. Realismo. In: BOTTOMORE, Tom *et. al.* **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988b.

BHASKAR, Roy. Verdade. In: BOTTOMORE, Tom *et. al.* **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988c.

BHASKAR, Roy. **Sociedades**. (The Possibility of Naturalism. Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1989). Disponível em: <https://realismomarxista.wordpress.com/2020/08/12/sociedades-roy-bhaskar/>; Acesso em: 4 maio 2025.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasilienses, 2000.

BOGHOSSIAN, Paul. **Medo do conhecimento**: contra o relativismo e o contrutivismo. São Paulo : Editora Senac São Paulo, 2012.

BOLTANSKI, Luc. La constitution du champ de la bande dessinée. **Actes de la recherche en sciences sociales**. Vol. 1, n°1, p. 37-59, janvier 1975. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1975_num_1_1_2448>. Acesso em: 05 abr. 2021.

BOURDIEU, Pierre. **O interesse no desinteresse**: Curso do Collège de France (1987-1989), Petrópolis, RJ: Vozes, 2025b.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral**, vol. 5: política e sociologia: Curso do Collège de France (1985-1986), Petrópolis, RJ: Vozes, 2025.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral**, vol. 4: princípios de visão: Curso do Collège de France (1984-1985), Petrópolis, RJ: Vozes, 2023a.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral**, vol. 3: as formas do capital: Curso do Collège de France (1982-1983), Petrópolis, RJ: Vozes, 2023b.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral**, vol. 2: habitus e campo: Curso do Collège de France (1982-1983), Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral**, vol. 1: lutas de classificação: Curso do Collège de France (1981-1982), Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

BOURDIEU, Pierre. **O baile dos celibatários**: crise da sociedade camponesa no Béarn. São Paulo: Editora Unifesp, 2021b.

BOURDIEU, Pierre. **Retorno à reflexividade**. São Paulo: Editora Unesp, 2024c.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução** – elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo**. Metodologia da pesquisa na sociologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007c.
- BOURDIEU, Pierre; DELSAUD, Yvette. O costureiro e sua grife. Contribuição para uma teoria da magia. In: Bourdieu, Pierre. **A produção da crença**. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Porto Alegre, RS: Zouka, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora Unesp, 2004b.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia Cabila**. Oeiras, Portugal: Editora Celta, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **Para uma sociologia da ciência**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. Conferência do prêmio Goffman: a dominação masculina revisitada. In: LINS, Daniel (org.). **A dominação masculina**. Campinas, SP: Papirus, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre; EAGLETON, Terry. A doxa e a vida cotidiana: uma entrevista. In: ŽIŽEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. Stratégies de reproduction et modes de dominations. **Actes de La recherche em Sciences Sociales**. Paris, nº 105, p. 03-12, dez. 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence Of Groups” **Berkeley Journal of Sociology**, California. vol. 32, p. 1-17, 1987b.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. Le mort saisit le vif. Les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales** Paris, Année 32-33. p. 3-14, 1980.
- BOURDIEU, Pierre; BOLTANSKI, Luc. La production de l’idéologie dominante. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**. Paris, v. 2 n. 2-3, p. 3-73, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. Campo intelectual e projeto criador. In: POUILLON, Jean *et al.* (orgs.). **Problemas do estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- BRAHIC, André; TAPPONNIER, Paul; BROWN, Lester R; GIRARDON, Jacques. **A mais bela história da terra**. As origens de nosso planeta e os destinos do homem. Rio de Janeiro:

- BUSS, David M. *et al.* Adaptations, Exaptations, and Spandrels. **American Psychologist**. v. 53, n° 5, p. 533-548. 1998.
- CERQUEIRA, Laurez. **Florestan Fernandes**: vida e obra. São Paulo: Expressão popular, 2004.
- CESARINO, Leticia. **O mundo do avesso**. Verdade política na era digital. São Paulo: Ubu editora, 2022.
- CHAGAS, Eduardo F. O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto. **Síntese**, Belo Horizonte, v.38, n.120, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. **O ser humano é um ser social**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.
- COGGIOLA, Osvaldo. **A crise global**. Uma abordagem do período de 2007 à 2017. Porto Alegre: Editora Pradense, 2012.
- DAHL, Robert. **Sobre a democracia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- DALY, Glyn. Introdução – arriscando o impossível. In: ŽIŽEK, Slavoj; DALY, Glyn. **Arriscar o impossível**. Conversas com Žižek. São Paulo: Martins, 2006.
- DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. São Paulo: Edipro, 2018.
- DAWKINS, Richard. **A grande história da evolução**: na trilha dos nossos ancestrais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DAWKINS, Richard. **The extended phenotype**. New York: Oxford University Press, 1983.
- D'ERAMO, Marco. A curta vida das notícias falsas. **New Left Review**. 22 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://newleftreview.org/sidecar/posts/the-short-life-of-fake-news>. Acesso em: 4 maio 2025.
- DE WAAL, Frans de. **Somos inteligentes o bastante para saber quanto inteligentes são os animais?** Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- DE WAAL, Frans. **Eu, primata**: porque somos como somos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DIEESE. Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômico. Trabalho doméstico remunerado no Brasil: Um trabalho de cuidados. **Boletim Especial 27 abril. 2025**. São Paulo, 2025. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2025/trabalhoDomestico.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2026.
- DOREY, Roger. Problemática obsessiva e problemática perversa: parentesco e divergências. In: BRUSSET, B.; COUVREUR, C. (orgs.). **A neurose obsessiva**. São Paulo: Editora Escuta, 2003.
- DUAYER, Mario. **Teoria social, verdade e transformação**. Ensaios de crítica ontológica. São Paulo: Boitempo, 2023.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Žižek: um pensador e suas sombras. In: MASCARO; NASCIMENTO; DUNKER. **Marx: a criação destruidora**. Curso de introdução à obra de Slavoj Žižek. Boitempo: São Paulo, 2013.

EAGLETON, Terry. **Materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

ELDREDGE, Niles; GOULD, Stephen Jay. Punctuated equilibria: An alternative to phyletic gradualism. In: SCHOPF, Thomas J.M. (ed.), **Models in Paleobiology**. San Francisco: Freeman, Cooper and Company, 1972.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ENGELS, Friedrich. **Dialética da natureza**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**: filosofia, economia política e socialismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

ENGELS, Friedrich. **Carta a Conrad Schmidt**. 12 de março de 1895. Disponível em: https://wikirouge.net/texts/en/Letter_to_Conrad_Schmidt,_March_12,_1895. Acesso em 13 nov. 2025.

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em Homem. In: ANTUNES, Ricardo (org.). **A dialética do trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

EVERETT, Daniel L. **Linguagem**: a história da maior invenção da humanidade. São Paulo: Contexto, 2019.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade classes**. Volumes 1 e 2. São Paulo: Globo, 2008.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**. 1843-1844: as origens da ontologia do ser social. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2022.

FURTADO, Celso. Os desafios da nova geração. **Jornal dos Economistas**. jun. 2004.

GALBRAITH, John Kenneth. **Capitalismo americano**: o conceito do poder compensatório. Editora: São Paulo: Novo Século, 2008.

GABRIEL, Peters. Domínios de Existência: realismo crítico e ontologia estratificada do mundo social. **Teoria e Cultura**. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 14 n. 2 Dezembro 2019.

GASPER, Phil. Stephen Jay Gould: Dialectical Biologist. **International Socialist Review**. n. 24, July–August 2002, Disponível em: <https://isreview.org/issues/24/gould/>. Acesso em: 21 nov. 2024.

GIDDNES, Anthony. **Conceitos essenciais da Sociologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

GODELIER, Maurice. Estrutura e contradição do Capital. In: BLACKBURN, Robin (coord.). **Ideologia na Ciência Social**. Ensaios críticos sobre a teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

- GOLDMANN, Lucien. **Marxisme et sciences humaines**. Paris: Les Éditions Gallimard, 1970.
- GOULD, Stephen Jay. **An urchin in the storm**. Essays about books and ideas. W.W. Norton & Company: New York; London, 1988.
- GOULD, Stephen Jay. The smoking gun of eugenics. **Natural History**. 100, 1991, v. 12, p. 8-17.
- GOULD, Stephen Jay. Evolution as fact and theory. **Discover**. vol. 2, maio 1981. p. 34-37.
- GRAMSCI, Antonio. **O leitor de Gramsci**: escritos escolhidos 1916-1935. Organização e Introdução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- GREIMAS, Algirdas Julien. Acta Semiótica et Linguística. **Revista Internacional de Semiótica e Linguística**. São Paulo, v. 2 nº 1, 1978. Disponível em: https://www5.pucsp.br/cps/downloads/biblioteca/2016/greimas__a__j__o_contrato_de_veridic__ao__.p. Acesso em: 1 maio 2025.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2018.
- HARVEY, David. **17 contradições e o fim do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- HARVEY, David. **Um conto de três cidades**. 1º fev. 2020. Disponível em: <https://terraeredonda.com.br/um-conto-de-tres-cidades>. Acesso em: 8 dez 2025.
- HAYEK, Friedrich. **O caminho da servidão**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1984.
- HEINRICH, Michael. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna**: biografia e desenvolvimento de sua obra. Volume 1: 1818-1841. São Paulo: Boitempo, 2018.
- HOBBSAWM, Eric. Pierre Bourdieu. Sociología crítica e historia social. **New Left Review**, London, n. 101, noviembre - diciembre 2016.
- HOBBSAWM, Eric. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Petrópolis, RJ: Paz e Terra, 2006.
- HOBBSAWM, Eric. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. A indústria cultural. O iluminismo como mistificação de massa. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- JACKSON, L. C.; RIVETTI, U. Pierre Bourdieu e Raymond Williams: correspondência, encontro e referências cruzadas. **Tempo Social**, São Paulo n. 32 v. 1, 183-204/205, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.164991>. Acesso em: 19 set. 2025.
- JAPPE, Anselm. **A sociedade autofágica**: capitalismo, desmesura e autodestruição. São Paulo: Elefante, 2021.

- KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo de teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.
- KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia**. Estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.
- KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2015.
- KROPF, Simone Petraglia. Negacionismo científico. In: SZWAKO, José; RATTON, José Luiz. **Dicionário dos negacionismo no Brasil**. Recife: Cepe, 2022.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista**. Hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Siglo XX, 1987.
- LACLAU, Ernesto. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 1, nº 2, p. 133-143, 1986.
- LEFEBVRE, Henry. **La presencia y la ausencia**. Contribución a la teoría de las representaciones. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- LEFEBVRE, Henry. **Lógica formal/Lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- LEFORT, Claude. Marx, de uma visão da História a outra. In: _____. **As Formas da História**: Ensaios de Antropologia Política. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LÊNIN, V. I. **Materialismo e Empirocriticismo**. Notas e Críticas Sobre uma Filosofia Reacionária. Rio de Janeiro: Editorial Calvino Ltda, 1946.
- MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José (org.). **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MARCONDES, Danilo. **A verdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2024.
- MARTINS, Helena; BOLAÑO, César. **Para uma crítica da economia política das plataformas digitais**. Aracaju: Obscom, 2025. Relatório de pesquisa de pós-doutorado. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/393123525_Para_uma_critica_da_economia_politica_das_plataformas_digitais. Acesso em: 1 maio 2025.
- MARX, Karl. **Capítulo VI**: manuscrito de 1863-1867. São Paulo Boitempo, 2022.
- MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed UFRJ, 2011.

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

MARX, Karl. **Manuscritos-econômico-filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1975.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl. **O Capital** - crítica da economia política. Livro 1, Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo, SP: Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. Ou a Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. Volume 3. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1995.

MARX, Karl. **Trabalho assalariado e capital**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1987.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre literatura e arte**. São Paulo: Global, 1986.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MAYER, Gustav. **Friedrich Engels: uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.

MAZZUCATO, Mariana. **O valor de tudo**. Produção e apropriação na economia global. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2020.

MÉSZÁROS, István. **Estrutura social e formas de consciência**. A determinação social do método. São Paulo: Boitempo, 2009.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MORGADO, Leandro; BORGES, Leonardo S. **Passeio aleatório**: jogo da roleta e apostas esportivas. **Revista Eletrônica Paulista de Matemática**. v. 8, dez. 2016. Disponível em: 2016<https://www.fc.unesp.br/Home/Departamentos/Matematica/revistacqd2228/vo8a03-passeio-aleatorio.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2025.

MÜLLER, Marcos Lut. Exposição e Método Dialético em “O Capital”. **Boletim Seaf**, Belo Horizonte, nº 2, 1982.

MUSSI, Daniela, BIANCHI, Alvaro. Os inimigos de Gramsci. **Jacobina**, São Paulo. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/04/os-inimigos-de-gramsci/>. Acesso em: 27 abr. 2020.

NASIO, Juan-David. **A fantasia**. O prazer de ler Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Works und Briefe**. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Acesso em: 19 maio 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NISBET, Robert A. The decline and fall of social class. **The Pacific Sociological Review**, California. v. 2, n. 1, p. 11-17, 1959.

- OSORIO, Jaime. **Fundamentos da análise social**. A realidade social e seu conhecimento. São Paulo: Expressão popular, 2025.
- PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- PICQ, Pascal. **Darwin**: e a evolução explicada aos nossos netos. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- PIKETTY, Thomas. **O Capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- PINKER, Steven. **O instinto da linguagem**: como a mente cria a linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- PINKER, Steven. Language Acquisition. In: GLEITMAN, L. R. M; LIBERMAN, M; OSHERSON, D. N. (Eds) **An Invitation to Cognitive Science**. 2nd Ed. Volume 1: Language. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- POULANTZAS, Nico. **Poder político e classes sociais**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.
- REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- RUSSELL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. A aventura das ideias dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- SAFATLE, Vladimir. Posfácio: a política do real de Slavoj Žižek. In: ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real!** Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.
- SALVADORIA, Massimo L. A crítica marxista ao stalinismo. In: HEGEDÜS, András. *et al.* **História do Marxismo VII**. O marxismo na época da Terceira Internacional: a URSS da construção do socialismo. Volume 7. Paz e Terra, 1986.
- SEN, Amartya. Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci. **Journal of Economic Literature**. Vol. XLI, December, p. 1240-1255, 2003.
- SILVA, Ivan Henrique de Mattos e. Liberal na economia e conservador nos costumes. Uma totalidade dialética. **Rev. Bras. Ci. Soc.** São Paulo. v. 36, nº 107, 2021.
- ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A difícil democracia**: reinventar as esquerdas. São Paulo: Boitempo, 2016.
- SHEA, John J. **Stone tools in human evolution**. Behavioral differences among technological Primates. New York: Cambridge University Press, 2017.
- SILVA, Ana Carolina Nunes. **O Valor Relativo das Ilusões no Pensamento de Slavoj Žižek**. 2020. 173f. Tese (doutorado) - Centro de ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2020.
- SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SPERBER, Nathan; HOARE, George. Como a direita sequestrou Antonio Gramsci. **Jacobina**, São Paulo. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2025/03/como-a-direita-sequestrou-antonio-gramsci/>. Acesso em: 23 abr. 2025.

SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira**: ou como o país se deixa manipular pela elite. São Paulo, SP: Leya, 2015.

SOUZA, Jessé. **A Construção Social da Subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2012.

STIGLITZ, Joseph. **El precio de la desigualdad**. El 1por ciento de la población tiene lo que el 99 por ciento necesita. España: TAURUS, 2012. (Edição do Kindle).

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3 v. (Coleção Oficinas da História).

THOMPSON, Edward Palmer. Algumas observações sobre classe e “falsa consciência”. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio. In: _____. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas, SP: UNICAMP, 2012.

THOMPSON, Edward Palmer. *Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?* **Social History**, v. 3, nº 2, p. 133-165, May 1978.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria**. Uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

UM RETRATO das desigualdades Brasileiras. 10 anos de desafios e perspectivas. Oxfam – Brasil. 2024. Disponível em: www.oxfam.org.br. Acesso em: 25 mar. 2026.

VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria social realista**. Um diálogo franco-britânico. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **As ideias estéticas de Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

VEIGA, José Eli da. **Desenvolvimento sustentável**: o desafio do século XXI. Rio de Janeiro, RJ: Garamond, 2005.

VERGUEIRO, Waldomiro. **Pesquisa acadêmica em histórias em quadrinhos**. São Paulo: Criativo, 2017.

WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. São Paulo: Ática, 2006.

WESTERGAARD, J H. Sociologia: o mito da ausência de classe. In: BLACKBURN, Robin. (org.) **Ideologia na ciência social**: ensaios críticos sobre a teoria social. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1982.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WILLIAMS, Raymond. **Los medios de comunicación social**. Barcelona: Edicions 62, 1978.

- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril cultural, 1979.
- WRIGHT, Erik Olin. Análise de classes. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, nº17. Brasília, maio-agosto de 2015, p. 121-163.
- WRIGHT, Erik Olin *et al.* **The debate on Classes**. London: Nova York: Verso, 1989.
- WRIGHT, Erik Olin. **Class Counts**: comparative studies in class analysis. Grã-Bretanha: Cambridge University Press, 1997.
- YOUNG, Robert M. Natureza. In: BOTTOMORE, Tom *et. al.* **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- ZAIDAN Filho, Michel. **A crise da razão histórica**. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- ŽIŽEK, Slavoj *et al.* **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem**: o sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.



Gledson Ribeiro de Oliveira

é de Fortaleza, nascido em 1974. Leitor e colecionador de HQs, é professor da Licenciatura em Sociologia e do Bacharelado em Humanidades da UNILAB, universidade federal no Ceará. Fez doutorado em Sociologia (UFC), mestrado (UFPE) e licenciatura (UECE) em História. Também realizou pós-doutorado na Escola de Comunicações e Artes (ECA-USP). Pela Marca de Fantasia, publicou *Quadrinhos: profissão e trabalho criativo* e *Quadrinhos no Ceará: imprensa, alternativos, censura*.

Este livro destina-se a estudantes, professores e leitores de Histórias em Quadrinhos interessados em conhecer o pensamento de Karl Marx e Pierre Bourdieu. Por meio de 81 quadrinhos, discutem-se, de maneira didática, alguns dos principais conceitos sociológicos, econômicos, históricos e filosóficos elaborados pelos dois autores.



Marca de Fantasia

ISBN 978-85-7999-140-0



9 788579 991400