

**DIREITOS HUMANOS E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA:  
UM POSSÍVEL DIÁLOGO COM PIERRE BOURDIEU**  
**HUMAN RIGHTS AND SYMBOLIC VIOLENCE: A POSSIBLE DIALOGUE WITH  
PIERRE BOURDIEU**

Viviane Raposo Pimenta<sup>1</sup>

**Resumo**

O presente texto é a primeira parte de um esforço no sentido de estabelecer um diálogo com o autor, filósofo e sociólogo francês Pierre Bourdieu acerca dos Direitos Humanos-Fundamentais e alguns aspectos e conceitos fundamentais de sua obra. A ideia que norteia esse estudo é de que o sociólogo traz uma proposta de emancipação, de superação, ao evidenciar, desnaturalizar, os mecanismos de violência simbólica. Os pressupostos teóricos que foram buscados em Bourdieu propiciaram uma compreensão do conjunto de relações sociais que fundam as situações de violência, bem como conhecer e analisar os sistemas de pensamento que legitimam a exclusão dos não privilegiados, convencendo-os a se submeterem à dominação, sem que percebam o que fazem. Neste sentido, a proposta de emancipação, advinda do ato da compreensão da violência, pode funcionar enquanto instrumento de afirmação contra-arbitrários culturais, ou seja, de arbitrários culturais contra-hegemônicos, pois, ao não negar a violência, esboça caminhos alternativos em relação aos arbitrários da cultura dominante. Diante de uma temática permeada por oposições internas, optou-se pela abordagem do objeto pelo método dialético, mais especificamente pela dialética da complementaridade, por entender ser este o mais adequado ao enfrentamento de uma temática que apresenta pontos e contrapontos.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos-Fundamentais; violência simbólica; emancipação.

**Abstract**

---

<sup>1</sup> Graduada em Direito, mestre, professora no PRPG da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

This text is the first part of an effort to establish a dialogue with the author, French philosopher and sociologist Pierre Bourdieu regarding Human Rights/ Fundamental Rights and aspects and concepts of his work. The idea behind this study is that the sociologist brings a proposal for emancipation, of overcoming, by showing, denaturalize, the mechanisms of symbolic violence. The theoretical assumptions that were collected in Bourdieu provided a set of understanding of social relations that underlie the situations of violence, as well as understand and analyze the systems of thought that legitimize the exclusion of non-privileged, persuading them to submit to domination without the comprehension of what they do. In this sense, the proposed emancipation, arising from the act of understanding of violence, can function as an instrument of arbitrary counter-cultural statement, ie, counter-hegemonic cultural arbitrary, because, by not denying the violence, we outline alternative ways in relation to arbitraries of the dominant culture. Faced with a permeated by internal opposition, it was decided to approach the object by the dialectical method, more specifically by the dialectic of complementarity, to understand that this is the best suited to addressing an issue that has points and counterpoints.

**Key-words:** Human/Fundamental Rights; symbolic violence; emancipation.

## INTRODUÇÃO

Quem quer que se coloque a refletir sobre os Direitos Humanos-Fundamentais, em quaisquer de seus aspectos ou dimensões, incorre no risco de resgatar um pensamento do Direito. Isso se dá na medida em que ao Direito se aplicam categorias, via de regra, por ele mesmo produzidas. Para que perspectivas alternativas possam existir, é fundamental o questionamento de seus pressupostos e preconstituições que se inscrevem na realidade. Isto porque a análise dos institutos do Direito está intimamente entranhada em nosso pensamento, determinando, muitas vezes sem que o percebamos, suas balizas e limites possíveis, pois em várias situações, o que supomos ser fruto da produção intelectual, individual ou coletiva, não passa das escolhas por nós introjetadas.

Para Pierre Bourdieu<sup>2</sup>, nesse processo reside uma profunda e estrutural modalidade de violência em nós perpetrada pelo *habitus*, a violência simbólica, cujo *modus operandi* se

---

<sup>2</sup> Este artigo é também fruto das reflexões e discussões realizadas na disciplina oferecida pela Professora Dra. Maria Fernanda Salcedo Repolês: Temas de Sociologia Jurídica – Turma A – Pierre Bourdieu e a reflexão sobre

dá à sombra da sua permanente naturalização, onde o que está em jogo não é a integridade física de indivíduos ou grupos, mas sim a legitimidade dos direitos humanos-fundamentais. Ora, se não existe legitimidade sem hegemonia, inexistente a hegemonia sem disputas e a sua imposição vitoriosa – simbolicamente violenta. (Bourdieu, 2005). Nos dizeres de Chartier:

As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações e de delimitações não é, portanto, afastar-se do social (...) muito pelo contrário, consiste em encontrar os pontos de confronto tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais. (CHARTIER, 1990, p. 18)

Segue-se que a construção dos estatutos dos direitos humanos – fundamentais caminha paralelamente à construção de um campo do poder, entendida como espaço de disputas em cujo interior detentores de várias espécies de capital lutam pelo poder e sua reprodução.

Assim, refletir sobre os direitos humanos – fundamentais, implica em tomá-los como capital simbólico, ou mesmo lutas de representações onde o que está em jogo é a própria ordenação e hierarquização da estrutura social a partir de um conjunto de propriedades que implicam numa espécie peculiar de poder. Peculiar, pois, supõe ao mesmo tempo o reconhecimento – ou seja, sua percepção por parte de um conjunto de agentes sociais dotados de categorias cognitivas capazes de conhecê-los e reconhecê-los, e atribuir-lhes valor – e o desconhecimento de que uma certa modalidade de violência que está sendo exercida. Mediante a violência da operação simbólica de homogeneização e, portanto, de universalização, gera-se uma nova identidade, abstraída dos conflitos sociais vigentes.

Este artigo está dividido em duas partes, na primeira, que por sua vez está dividida em duas partes, procuramos apresentar a reflexão teórica acerca da constituição dos direitos humanos – fundamentais ao longo da história da humanidade e desnaturalizar algumas acepções hodiernas dos institutos do direito. Na segunda, também dividida em duas partes, apresentamos o pensamento de Pierre Bourdieu e o seu conceito de violência simbólica, e, paralelamente, procuramos promover um possível diálogo com o discurso dos direitos humanos – fundamentais. Nas considerações finais, a guisa de não conclusão, apresentamos algumas considerações acerca da empreitada de Bourdieu e da possibilidade emancipatória de seus conceitos.

## 1. SOBRE OS DIREITOS HUMANOS-FUNDAMENTAIS

As questões relacionadas aos Direitos Humanos – Fundamentais estão cada vez mais em pauta na ordem das discussões relacionadas à construção de uma sociedade, que se pretende cada vez mais global, livre de todo e qualquer tipo de violência, quaisquer preconceitos, aviltamento, exploração e miséria. Dito desta maneira, parece-nos tratar-se de algo óbvio haja vista serem os seres humanos, não obstante as inúmeras diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si, merecedores de igual respeito como únicos entes no mundo capazes de amar, descobrir a verdade, descobrir a beleza. “É o reconhecimento universal de que, em razão dessa igualdade, ninguém – nenhum indivíduo, gênero, etnia, classe social, grupo religioso ou nação – pode afirmar-se superior aos demais.” (COMPARATO, 2011, p. 13)

Antes de tecermos algumas considerações sobre os Direitos Humanos – Fundamentais, permita-nos uma pequena digressão, convidamos o leitor para uma viagem no sentido de compreendermos os fundamentos primeiros sobre a descoberta do “homem pelo homem”.

Foi no período axial, entre os séculos VIII e II a.C. , considerado o eixo histórico da humanidade, que coexistiram, sem se comunicarem entre si, alguns dos maiores doutrinadores de todos os tempos (Zaratustra na Pérsia, Buda na Índia, Lao-Tsé e Confúcio na China, Pitágoras na Grécia, Isaías em Israel). Neste período se enunciaram os grandes princípios e se estabeleceram as diretrizes fundamentais de vida em vigor até hoje. (COMPARATO, 2011)

No século V a.C. nasce a filosofia e, pela primeira vez na História, o saber mitológico da tradição é substituído pelo saber lógico da razão. Surgem, em Atenas, a tragédia e a democracia. A supressão de todo poder político superior ao do próprio povo coincidiu, historicamente, com o questionamento dos mitos religiosos tradicionais. Com esta supressão, qual deveria ser, então, o critério supremo das ações humanas? Não poderia ser outro senão o próprio homem, mas como definir esse critério, ou, quem é o homem? Uma vez que já não havia mais justificativa para a organização da vida humana em sociedade numa instância superior ao povo, o homem torna-se, em si mesmo, o principal objeto de análise e reflexão. Para Comparato (2011), a tragédia grega, muitos séculos antes da psicanálise, representou a primeira grande introspecção nos subterrâneos da alma humana, povoados de paixões, sentimentos e emoções, de caráter irracional e incontrolável. O homem aparece, aos seus próprios olhos, como um problema, no sentido em que a palavra tomou desde logo entre os geômetras gregos: um obstáculo à compreensão, uma dificuldade proposta à razão humana.

Na esteira da racionalização, as religiões tornam-se menos rituais e ou fantásticas, busca-se alcançar uma esfera transcendental ao mundo e aos homens, desenvolve-se, como na China, veneração pelos antepassados como modelos éticos para as novas gerações. Por outro lado, “em meio à multidão dos mini-Estados e cidades-Estados da época, com culturas locais próprias e em perpétua guerra entre si” (COMPARTO, 2011, p. 23) os laços de aproximação e compreensão mútua entre os povos começam a ser tecidos. Confúcio e Moti fundam as primeiras escolas na China, Buda inicia seus longos périplos pelo continente indiano, os filósofos gregos viajam pelo Mediterrâneo como exploradores e conselheiros de governantes. As primeiras escolas de filosofia são criadas na Grécia, o que atrai discípulos de toda a Hélade. Heródoto narra suas viagens relatando os diferentes costumes e tradições dos povos, o que ensinou a compreensão da relatividade das civilizações.

Em suma, para Comparato (2011), é a partir do período axial, que pela primeira vez na História, o ser humano passa a ser considerado em sua igualdade essencial, como ser dotado de liberdade e razão, não obstante as múltiplas diferenças de sexo, raça, religião ou costumes sociais. São, então, lançados os fundamentos intelectuais para a compreensão da pessoa humana e para a afirmação da existência de direitos universais a ela inerentes.

Já no período clássico, a preocupação em buscar um conceito preciso para o homem desembocará na concepção de sujeito universal. O homem aparece como o ser superior da natureza.

Foi sobre a concepção medieval de pessoa que se iniciou a elaboração do princípio da igualdade essencial de todo ser humano, não obstante a ocorrência de todas as diferenças individuais ou grupais, de ordem biológica ou cultural. É essa igualdade de essência da pessoa que forma o núcleo do conceito universal de direitos humanos, a todo homem enquanto homem, os quais resultam da sua própria natureza, não sendo meras criações políticas.

Desse fundamento, os escolásticos e canonistas medievais tiraram a conclusão lógica de que todas as leis contrárias ao direito natural não teriam vigência ou força jurídica; ou seja, lançaram-se as bases de um juízo de constitucionalidade.

A terceira fase na elaboração teórica do conceito de pessoa, como sujeito de direitos universais, anteriores e superiores a toda ordenação estatal, adveio com a filosofia kantiana. Para Brochado (2005), a concepção kantiana de humanidade é a mais desenvolvida e precisa dentro das propostas pelo pensamento filosófico ocidental, não podendo ser desconsiderada quando do tratamento do tema.

Kant desenvolve o conceito de humanidade dentro das fórmulas do imperativo categórico. A fórmula geral do imperativo categórico é o agir de maneira tal, que sua máxima

de conduta possa ser erigida à categoria de lei universal. A partir desta fórmula, Kant desenvolve três outras: a de equiparação de máxima à universalidade das leis naturais; a da autonomia ou da liberdade positiva da pessoa como fim em si mesma; e a máxima relativa à humanidade. Toda pessoa deve ser considerada como um fim em si mesma, e nunca como um meio para alcançar algum outro fim, pois, se assim ela for considerada, estará sendo categorizada como objeto e não mais como sujeito que é.

A dignidade da pessoa também resulta do fato de que, pela sua vontade racional, só a pessoa vive em condições de autonomia, isto é, como ser capaz de guiar-se pelas leis que ele próprio edita.

A escravidão, como instituto jurídico, acabou sendo universalmente abolida somente no século XX, mas a concepção kantiana da dignidade da pessoa como um fim em si leva à condenação de muitas outras práticas de aviltamento da pessoa à condição de coisa. Ademais, se o fim natural de todos os homens é a realização de sua própria felicidade, não basta agir de modo a não prejudicar ninguém. Trata a humanidade com um fim em si implica o dever de favorecer, tanto quanto possível, o fim de outrem, pois sendo o sujeito um fim em si mesmo, é preciso que os fins de outrem sejam por mim considerados também como meus.

A quarta etapa na compreensão da pessoa consistiu no reconhecimento de que o homem é o único ser vivo que dirige sua própria vida em função de preferências valorativas (Comparato, 2011). A pessoa humana é ao mesmo tempo o legislador universal, em função dos valores éticos que aprecia, e o sujeito que submete voluntariamente a essas normas valorativas. A partir desta compreensão, os direitos humanos passaram a ser identificados como os valores mais importantes para a convivência humana, valores que acabaram perecendo, fatalmente, por um processo irreversível de desagregação.

A quinta e última etapa na elaboração do conceito de pessoa surgiu no século XX, em reação à crescente despersonalização do homem contemporâneo, como reflexo da mecanização e burocratização da vida em sociedade, a reflexão filosófica, confirmando a visão da filosofia estoica, reconheceu que a essência da personalidade humana não se confunde com a função ou papel que exerce na vida. Acentuou-se assim o caráter único e, por isso mesmo, inigualável e irreprodutível da personalidade individual.

A reflexão filosófica contemporânea salientou que o ser do homem não é algo permanente e imutável: ele é, propriamente, um vir-a-ser, um contínuo devir. Isto porque cada ser humano é moldado por todo o peso do passado, cada um de nós já nasce com a uma visão de mundo moldada por todo um passado coletivo, carregado de valores, crenças e preconceitos. Reflexão filosófica que coaduna com a reflexão sociológica de Pierre Bourdieu.

Como vimos, embora tenha sido durante o período axial da História que despontou a ideia de uma igualdade essencial entre todos os homens, foram necessários vinte e cinco séculos para que a primeira organização internacional a englobar quase totalidade dos povos da Terra proclamasse, na abertura de uma Declaração Universal dos Direitos Humanos, que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Afirmção contestada por Hannah Arendt que diz que os homens não nascem livres e iguais. De fato essa condição não nos é dada como um presente dos céus, mas pode ser alcançada na medida em que nos organizamos e lutamos por direitos. Luta que se inicia com o reconhecimento da condição humana, da violência simbólica exercida pelos mais variados institutos do mundo globalizado.

A convicção de que todos os seres humanos têm direito a ser igualmente respeitados, pelo simples fato da sua humanidade, nasce vinculada a uma instituição social de capital importância, a lei escrita, como regra geral e uniforme, igualmente aplicável a todos os indivíduos que vivem numa sociedade organizada.

Para Brochado (2005), o ponto de chegada da empreitada jusnaturalista é a declaração dos direitos do homem, antes considerados naturais, porque ainda não “artificializados” pela vontade estatal, ou pelo processo de positivação. Assim, os velhos direitos naturais encontraram seu lugar na Declaração Universal do Homem e do Cidadão e foram posteriormente absorvidos pelas Constituições dos Estados de Direito, com o título de Direitos Fundamentais.

Assim, embora muitas vezes os termos Direitos Humanos e Direitos Fundamentais sejam empregados como sendo sinônimos, é importante ressaltar que esses não se confundem, como nos alerta Brochado (2005), pois por humanos entendem-se aqueles valores ínsitos à pessoa humana, indispensáveis ao seu desenvolvimento em sua tripla dimensão bio-psíquica-espiritual, não necessariamente positivados pelas Cartas Constitucionais. São conteúdo ou materialidades dos assim chamados direitos fundamentais, que dão a formalização nas ordens jurídicas a tais conteúdos jurídicos. Nos dizeres de Brochado:

Os direitos fundamentais são humanos na medida em que direitos de natureza dos direitos humanos são declarados na Constituição – pois há direitos fundamentais que não têm natureza de direitos humanos, mas são como fundamentais formalmente expressos. (BROCHADO, 2005, p. 122).

## **1.1 Raízes da positivação dos Direitos Humanos-Fundamentais**

Como visto, o discurso sobre o homem e os direitos humanos data do período Axial da História. No entanto, é preciso ressaltar que, no curso da História, a compreensão da dignidade da pessoa humana e de seus direitos tem sido, em grande parte, fruto da dor física e do sofrimento moral. A cada grande surto de violência, a cada barbárie, os homens recuam, horrorizados, à vista da ignomínia que afinal se abra claramente diante de seus olhos, e o remorso pelas torturas, pelas mutilações aviltantes faz nascer nas consciências a exigência de novas regras de uma vida mais digna para todos.

Para os ingleses, a inspiração é a Carta Magna de 1215. Paralelamente, já encontramos petições feitas pelos franceses, pelos Estados Gerais, em 1355 e 1484. Mas para o homem moderno, foi no século XVII que se deu a “crise da consciência europeia”, uma época de profundo questionamento das certezas tradicionais. No campo político a rebelião dos *Levellers* e a revolta armada bem-sucedida de Oliver Cromwell contra a monarquia inglesa fizeram renascer as ideias republicanas e democráticas e ressurgiu o sentimento de liberdade, alimentado pela memória da resistência à tirania. Por outro lado, as devastações provocadas pela guerra civil reafirmaram o valor da harmonia social e estimularam a lembrança das antigas franquias estamentais, declaradas na Magna. No entanto, as liberdades pessoais, que se procuravam garantir pelo *habeas corpus* e o *bill of rights* do final do século, não beneficiavam todos os súditos do reino. Na verdade, pela sua formulação, a garantia dessas liberdades individuais acabou beneficiando a burguesia rica. Sem esse novo estatuto das liberdades civis e políticas, o capitalismo industrial dos séculos seguintes dificilmente teria prosperado.

Em 1620, temos a petição que os ingleses enviaram a Carlos I reclamando dos impostos ilegais, das ocupações pelos soldados das casas de gente boa, e das prisões sem justa causa. Como não adiantou, em 1689 enviaram outra (*Bill of Rights*) que visava limitar a autoridade Real e impedir que o Parlamento fosse fechado a qualquer pretexto. Estas conquistas inglesas repercutiram sobre os americanos e os franceses.

Na realidade, os direitos humanos, em sua formulação, vão surgindo com o desenvolvimento de uma necessidade de se significar o valor da pessoa humana e de um ideal de liberdade que vai-se constituindo através de sucessivas gerações, mas que tem forte expressividade no século XVIII.

As revoluções que estão na base dessas manifestações, são as revoluções liberais democráticas, a Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789). Isto marca profundamente a formação discursiva que constitui o discurso dos direitos humanos. Eles se estruturam e funcionam em torno dos princípios desses movimentos: propriedade privada, direitos dos

cidadãos etc. As declarações de direitos norte-americanas, juntamente com a Declaração francesa de 1789, representaram a emancipação histórica do indivíduo perante os grupos sociais aos quais eles sempre se submeteu: a família, o clã, o estamento, as organizações religiosas. No entanto, é preciso reconhecer que o terreno fora preparado mais de dois séculos antes com a reforma protestante, que enfatizou a importância decisiva da consciência individual em matéria de moral e religião, e pela cultura da personalidade de exceção, do herói que forja sozinho o seu próprio destino e os destinos do seu povo, como se viu na Itália renascentista. Mas, com essa ascensão do indivíduo na História, a perda da proteção familiar, estamental ou religiosa, tornou-o mais vulnerável às vicissitudes da vida, em troca da segurança da legalidade, com a garantia da igualdade de todos perante a lei, oferecida pela sociedade liberal.

A Constituição da União dos Americanos de 1789 agregou, como reivindicação de direitos, 10 artigos que garantiram ao homem comum americano, a liberdade de religião, a liberdade de imprensa, o *habeas corpus* e o julgamento pelo júri, entre outros. Já em seu segundo parágrafo, a Declaração da Independência Americana diz: “Consideramos estas verdades evidentes por si mesmas, que todos os homens foram criados iguais, foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade, e a busca da felicidade”.

Os revolucionários franceses, por seu lado, já vinham preparando a vinda do Estado Liberal ao longo de todo o século XVIII. Assim, podemos dizer que este discurso dos direitos humanos encontra suas bases de formulação nas fontes filosóficas e ideológicas, no pensamento político europeu e internacional do século XVIII, do humanitarismo que objetivava barrar o absolutismo e o regime feudal. A Carta Americana, embora tenha orientação iluminista, tem sua especificidade, tem objetivos práticos, é uma Carta de independência, que inclui referências a direitos do homem.

Possa ela ser para o mundo o que acredito que será – algumas partes mais cedo, outras mais tarde, mas finalmente, para todos – o sinal para o despertar dos homens a fim de que rompam os grilhões nos quais a ignorância simiesca e a superstição os persuadiram a acorrentar-se, e colham as bênçãos e segurança do auto-governo” (Jefferson a Weightman, 24..06.1826, in CUNNINGHAM JR, 1993).

Do lado francês, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (observe-se que está explícita a palavra cidadão na própria Declaração) já nasce com um objetivo universalizante. Além disso, ela é um movimento político que tende ao futuro e representa uma tentativa de mudança radical das condições de vida em sociedade. Há nela um espírito

militante de libertação dos povos. Da perspectiva dos franceses, as outras Cartas são mais pontuais, mais limitadas. De todo modo, sem dúvida, em sua discursividade, a Carta Americana é mais “prática” (isto aponta para o pragmatismo americano) e a francesa, segundo os americanos, é mais “abstrata”.

É inegável que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão mundializou-se. O modo como ela marca o imaginário dos povos, marca o direito constitucional moderno. Ela estabeleceu-se como referência. Impôs-se como tal. E é bom acentuar-se que é com a Revolução Francesa que muda a forma de encarar a educação. O ideal de um ensino público é dar a todos as mesmas oportunidades (decorrentes dos direitos do cidadão).

O discurso dos direitos humanos reforça a noção de “povo”. Ele impõe o privilégio do povo contra qualquer governo. O povo e Deus são os grandes lugares de decisão. Tanto a Carta Americana faz apelo direto a Deus (Criador) como a Declaração Francesa (Ser Supremo), embora feita por seguidores de Voltaire, tem o passado cristão dos parlamentares que fazem dela, como queria J.J. Rousseau, “um catecismo cívico”, uma secularização dos dez mandamentos, um instrumento militante da liberdade do homem moderno. O humanismo burguês cristão. A Carta Americana introduz dez referências aos direitos do homem, a declaração francesa possui 17 direitos enunciados e a Declaração Universal dos Direitos do Homem possui 30 artigos.

O Estado, na modernidade, se identifica como:

um “Estado protetor”. No século XIX, essa proteção apresentou-se com um perfil “[...] minimalista da garantia generalizada da sobrevivência” com um modelo de Estado liberal que deixou “[...] à esfera privada as condições materiais de sobrevivência”. Por outro lado, no século XX, as pretensões do Estado se alargaram, “[...] na medida em que ele toma a seu cargo, para além da sobrevivência, a garantia de uma certa qualidade de vida” (Estado-providência ou Estado social). Assim, esclarece François Ost (1999, p. 336-337), buscando a efetivação [...] das promessas de liberdade e de igualdade para todos, o Estado social pretende dominar os principais riscos sociais, impondo a segurança generalizada. Nunca a solidariedade voluntarista terá sido levada tão longe, nunca a confiança no futuro – um futuro balizado pela ciência, obrigado pela lei e garantido por um contrato de seguro mútuo – terá sido tão forte (OST, 1999, p. 336-337).

Nessa perspectiva, a preocupação com os direitos do homem passa a ocupar um lugar de destaque para os Estados, ou seja, juntamente com o processo de normatização do Direito aparece a preocupação com a afirmação normativa dos direitos fundamentais, consagrados pelas Constituições e pelos tratados internacionais, culminando, a partir da segunda metade do século XX, com o chamado Direito Internacional dos Direitos Humanos (DIDH).

Esses direitos, vistos como *imemoriais*, devem ser recordados mais que promulgados. Além disso, os direitos fundamentais apareceram na modernidade, principalmente na metade do século XX, como “requestionamentos” de determinadas atos (atrocidades) que marcaram o convívio humano. A partir desse “requestionamento”, como sugere Ost, é possível “ligar” o futuro. Na modernidade, portanto, a noção de direitos fundamentais está imbricada com a atuação estatal, seja negativa (abstenseísta), seja positiva (promovedora).

Diante disso, remontando, mais uma vez, às origens do Estado de Direito (liberal), identifica-se o implemento do processo de positivação dos chamados direitos fundamentais do cidadão. Dessa assertiva, nota-se o pano de fundo a partir do qual se desenvolverão, nos séculos subsequentes, as discussões acerca do reconhecimento e da concretização dos direitos fundamentais, quais sejam: a cidadania e a sua relação com o “ente soberano”, o Estado.

O processo de positivação dos direitos humanos – assim como se deu com o Direito, na modernidade – coincidiu com a expansão dos ideais propagados a partir, principalmente, como já mencionado, das Revoluções Burguesas do século XVIII, que, por sua vez, marcaram o surgimento do Constitucionalismo moderno, bem como a pretensão “universalizante” dos direitos humanos. Todavia, a célebre proposta de universalização dos direitos fundamentais – com base na ideia de dignidade humana, tão propagada por discursos jurídico-político-filosóficos e tão discutida teoricamente nos mais diversos âmbitos do conhecimento (filosófico, sociológico, jurídico, dentre outros) –, mais do que nunca, esbarra em importantes fatores que compõem uma complexidade e que não podem ser desprezados em qualquer análise mais cuidadosa que se intente empreender.

A Declaração da Independência Americana, no artigo I da Declaração que o povo da Virginia tornou pública em 16 de junho de 1776, constitui o registro de nascimento dos direitos humanos na História (Comparato, 2011). Treze anos depois, no ato de abertura da Revolução Francesa, a mesma ideia de liberdade e igualdade dos seres humanos é reafirmada e reforçada. Faltou o reconhecimento da fraternidade, ou seja, a exigência de uma organização solidária da vida em comum, o que se logrou alcançar com a Declaração Universal de Direitos Humanos, proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948.

Como consequência teve-se uma mudança radical nos fundamentos da legitimidade política. Ressurge, então, a democracia, mas uma democracia que não tem a ver com a *demokratia* grega, pois nesta o poder supremo pertence ao *demos*, que o exerce diretamente e nunca por meio de representantes. Como o *demos* ateniense, em sua maioria, era composto de

pequenos camponeses e artesãos, a democracia grega representou a exata antítese da oligarquia, em que o poder político supremo pertence à classe proprietária.

Em sentido contrário, a democracia moderna, reinventada quase que ao mesmo tempo na América do Norte e na França, foi a fórmula política encontrada pela burguesia para extinguir os antigos privilégios do clero e da nobreza e tornar o governo responsável perante a classe burguesa. Assim, o espírito original da democracia moderna não foi a defesa do povo pobre contra a minoria rica. A democracia moderna surgiu como um movimento de limitação geral dos poderes governamentais. As instituições da democracia liberal adaptaram-se perfeitamente ao espírito de origem do movimento democrático – limitação vertical de poderes, com os direitos individuais, e limitação horizontal, com a separação das funções legislativa, executiva e judiciária.

Foi no sentido francês, e não na acepção inglesa que a transformação radical na técnica de produção econômica, causada pela introdução da máquina a vapor em meados do século na Inglaterra, tomou o nome de Revolução Industrial. Como se vê, as grandes etapas históricas de invenção dos direitos humanos coincidem com as mudanças nos princípios da ciência e da técnica.

Para Comparato (2011), o principal benefício que a humanidade herdou do movimento socialista da primeira metade do século XIX foi o reconhecimento dos direitos humanos de caráter econômico e social. O titular desses direitos não é o ser humano abstrato, mas sim o conjunto dos grupos sociais esmagados pela miséria, doença, fome, a marginalização. Os socialistas perceberam que esses flagelos sociais não eram cataclismos da natureza nem efeitos necessários da organização racional das atividades econômicas, mas sim verdadeiros desejos do sistema capitalista de produção, pois sua lógica consiste em atribuir valor superior aos bens de capital que ao das pessoas.

Neste sentido, os direitos humanos de proteção ao trabalhador são fundamentalmente anticapitalistas e por isso só puderam prosperar a partir do momento em que os donos do capital foram obrigados a se compor com os trabalhadores.

## **2. Sobre Pierre Bourdieu e a violência simbólica**

Pierre Bourdieu<sup>3</sup>, nascido em Béarn, França, em agosto de 1930, estudou filosofia nos anos 50, na Escola Normal Superior de Paris. De origem campeza, no seu percurso de

---

<sup>3</sup> Agradeço a FERNANDES, Eder, pela interlocução e importante contribuição para este texto.

formação – desde o colégio interno, Liceu de Pau, até a École Normale Supérieure – é possível conhecer os aspectos mais significativos em seu último texto, Esboço de autoanálise (2005).

Nas origens de seu pensamento, evidencia-se um diálogo crítico amplo onde estão, como mais importantes, a fenomenologia de Husserl, a vertente fenomenológica existencialista de Sartre, o movimento estruturalista dos anos 60 com Claude Lévi-Strauss, Foucault e Althusser, bem como a filosofia crítica (Kant) e a sociologia clássica (Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim) (Wacquant, 2011).

A crise e fragmentação, a partir dos anos 1970, das sociologias holistas – o funcionalismo norte-americano, de um lado, e o marxismo soviético, de outro –, teve ao menos duas consequências, quais sejam, o ressurgimento de sociologias da vida cotidiana, das instituições, dos sentimentos e dos efeitos efêmeros, e, ante a perda de centralidade da classe operária, a transformação, pelos movimentos sociais, das formas de pensar, abrindo caminho para novas problematizações sociais e intelectuais (Varela e Álvarez-Uria, 2003).

Nos termos bourdianos, violência simbólica consiste na imposição de significações como sendo legítimas, ocultando ou dissimulando o fato de que os significados são arbitrariamente selecionados, a fim de que, por este processo de ocultação ou dissimulação, seja conquistada a cumplicidade dos dominados, isto é, dos destinatários da violência simbólica (Bourdieu, 2005; 2008), fadados a suportá-la, mais ou menos acomodadamente, em razão de um processo geralmente não declarado de domesticação. Sendo, portanto, uma violência simbólica, o processo discursivo que visa a formar consciências corresponde a uma imposição ou inculcação arbitrária, tomada como legítima por ocultar seu caráter de arbitrariedade, de arbitrários culturais relacionados a interesses materiais e simbólicos de grupos ou classes dominantes, a cultura hegemônica sendo tomada como legítima em razão de ser desconhecida enquanto um arbitrário.

Ao impor determinadas significações selecionadas de conformidade com os interesses hegemônicos, excluindo, com efeito, outras significações possíveis e existentes no âmbito de culturas dominadas, a discursivização empreende a seletividade daquilo que é tido, arbitrariamente, como digno de ser apreendido – comumente habilidades, competências, atitudes, valores e posturas relacionados aos grupos ou classes dominantes –, eliminando assim tudo aquilo que não é tido enquanto tal – não raro o saber e o saber-fazer dos grupos ou classes dominados (Bourdieu, 2008).

Com efeito, a organização da vida social em nossos dias vem tecendo violências que atingem diferentes segmentos e grupos. Ampliam-se as formas de violência na tessitura das

idades: a violência do crime organizado, do trânsito; violência contra a mulher, contra a criança e adolescente, contra os trabalhadores; violência na exploração sexual, nas escolas, no contexto doméstico; violências intergeracionais, expressando discriminações e exclusões, destituindo a cidadania.

Tem-se um cenário multifacetado da violência na vida social do nosso tempo. E, pela força da organização de determinados movimentos sociais, formas peculiares de violência assumem uma dimensão pública.

No estudo de 2004, Minayo pontua que a violência manifesta-se de três formas distintas: estrutural, interpessoal e institucional. A primeira é aquela que ocorre pela desigualdade social e é naturalizada nas manifestações de pobreza, de miséria e de discriminação; a segunda corresponde à violência nas formas de comunicação e de interação cotidiana. E a institucional refere-se à aplicação ou omissão na gestão das políticas sociais, pelo Estado e pelas instituições de assistência, maneira privilegiada de reprodução das relações assimétricas de poder, de domínio, de menosprezo e de discriminação.

Violência simbólica, violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce, essencialmente, pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento. Essa relação social extraordinariamente ordinária oferece, também, uma ocasião única de apreender a lógica da dominação, exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado de uma língua (ou de uma maneira de falar), de um estilo de vida (ou uma maneira de pensar, de falar ou de agir) e, mais geralmente, de uma propriedade distintiva, emblema ou estigma. Torna-se evidente que, para o sociólogo, esta caracterização de “doce e quase sempre invisível” decorre do processo através do qual são transmitidas e mantidas designações, por meio de expressões e significados, socialmente aceitas como legítimas. A rigor, tais designações escondem relações de força entre dominantes e dominados, exercida no sentido de obter dos dominados “uma forma de adesão” na imposição de classificações, construídas pelos agentes dominantes e incorporadas pelo “arbitrário cultural” como verdade naturalizada.

Os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais. [...]. A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação), quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como

natural; [...] resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto. (BOURDIEU, 1999, p. 46-7).

E a manutenção desta força “invisível” se dá por um processo cultural de assimilação dos mecanismos de dominação que vai efetivando uma dissimulação das estratégias da violência simbólica. E mais: o dominado, embora revoltado, não consegue, em estado isolado, opor-se a esta dominação, restando-lhe aceitá-la.

Quando os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado, como é o caso nas interações da vida cotidiana, não têm outra escolha a não ser a da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade ou da busca da assimilação a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc) e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de dissimulação ou embuste, a imagem de si a menos afastada possível da identidade legítima. (BOURDIEU, 1998, p. 124).

Bourdieu (1999) sinaliza para confusões conceituais quanto à noção de violência simbólica, reduzida à simples oposição ao real, no campo do imaginário, portanto, numa posição mais amena que a das outras formas de violência. Neste sentido, faz o seguinte alerta:

Supõe-se, por vezes, que enfatizar a violência simbólica é minimizar o papel da violência física. [...] O que não é, obviamente, o caso. Ao se entender “simbólico” como o oposto de real, de efetivo, a suposição é de que a violência simbólica seria uma violência meramente “espiritual” e, indiscutivelmente, sem efeitos reais. É esta distinção simplista, característica de um materialismo primário, que a teoria materialista da economia de bens simbólicos, em cuja elaboração eu venho há muitos anos trabalhando, visa a destruir [...] (BOURDIEU, 1999, p. 46).

Fica claro, pois, que a categorização em “simbólica” não se refere a uma amenização da violência e, sim, à forma como esta violência se efetiva, conseguindo obter o equivalente ao que seria conseguido com a força, com a adesão e consentimento do dominado. Logo, é a encarnação de um poder muito forte, pois internalizado, consentido e, desse modo, difícil de ser desvelado e enfrentado.

A este tipo de violência imposta, velada, sutil, que ocorre numa relação de submissão e dominação, e que não é reconhecida como tal, pela falsa aparência de algo natural e legítimo, que Bourdieu, categoriza como “violência simbólica”.

Os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais. [...] a violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante, quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da

relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural”(BOURDIEU, 1999, p.46-7).

O autor caracteriza este tipo de violência, como “doce e quase sempre invisível”, decorrente da reprodução dos agentes dominantes, representada em várias expressões da atividade humana, como o Estado, a escola, a igreja, as famílias e as instituições, perpassando pelo senso comum, como verdade naturalizada, não sendo observada, nem visualizada como tal.

Violência simbólica, aquela que, no essencial, é exercida pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, no limite, do sentimento, [...] resultam da incorporação de classificações assim naturalizadas, de que seu ser social é produto” (BOURDIEU, 1999)

A expressão “violência simbólica” constitui-se, assim, a todo ato de imposição simbólica, imposto por meio de significações, sendo estas determinadas como legítimas, socialmente aceitas, muitas vezes escondendo as relações de força entre dominantes e dominados.

Neste sentido, alerta Andrade Filho (2000), a nossa sociedade globalizada, que prioriza o econômico, contribui ainda para o estreitamento da esfera pública, colocando igualmente em crise o tradicional papel do Estado. A esfera pública, ao se privatizar, coloca em evidência um novo ‘modelo de cidadania’ que não nutre mais dos valores coletivos e, conseqüentemente, constata-se a emergência de uma nova ética, na qual se valoriza, não mais o humano, mas o que atende aos interesses do mundo econômico. Eis um espaço da violência simbólica.

Via de consequência, qualquer discurso que objetiva a formação de *habitus*, isto é, de disposições duráveis e transferíveis que se apresentam na forma de esquemas de percepção, de pensamento, de apreciação e de ação (parcial ou totalmente idênticos a de outros agentes que receberam os mesmos estímulos exteriores), que são interiorizados pelos destinatários da discursivização. Nas palavras de Bourdieu:

O *habitus*, como sistema de disposições à prática, é um fundamento objetivo de condutas regulares, portanto da regularidade das condutas, e se podemos prever as práticas (neste caso a sanção associada a uma transgressão determinada), é que o *habitus* faz com que os agentes que dele são dotados se comportem de certa maneira em certas circunstâncias (1986, p. 40).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> L'habitus, comme système de dispositions à la pratique, est un fondement objectif de conduites régulières, donc de la régularité des conduites, et si l'on peut prévoir les pratiques (ici la sanction associée à une certaine

Segundo Márcio Aschtschin,

[...] *habitus* consegue apreender em um espaço a multiplicidade de relações sociais, admitindo as relações entre as instituições e a presença de agentes sociais plurais (que podem ser indivíduos ou grupos), considerando nesse quadro as relações de convergências e tensões. *Habitus* seria a mediação entre as condições sociais existentes e as ações individuais (abordagens tradicionalmente tidas como antagônicas e inconciliáveis), historicamente construídas, auxiliando no entendimento de uma homogeneidade de grupos que tenham uma trajetória social em comum (2011, p. 88).

O que caracteriza a violência simbólica praticada no polo oprimido é, ao contrário do que ocorre no caso dos dominantes, o intuito de reproduzir *habitus* relacionados às maneiras de percepção, de pensamento, de apreciação e de ação prevalentes entre grupos ou classes dominados.

## 2.1. Pierre Bourdieu e os institutos do Direito

Bourdieu admite que o mundo social produz, enquanto mundo social, categorias que têm relevância para a prática, sem que essas resultem do esforço intelectual de sujeitos individuais. Admite uma “razão” associada à prática do direito moderno, que designa por “razão escolástica”. Este conceito está nas *Meditações Pascalianas*, onde Bourdieu faz o balanço de décadas de investigação empírica (Bourdieu, 1997/1998).

Se a noção de universalidade (*l'universel*) avança, é porque existem microcosmos sociais que, apesar da sua ambiguidade intrínseca, ligada ao seu fechamento no privilégio e no egoísmo satisfeito de uma separação estatutária, são o lugar de lutas nas quais o que está em jogo é a noção de universalidade e nas quais os agentes, tendo, em medidas diferentes, segundo as suas posições e trajetórias, *um interesse particular na universalidade*, na razão, na verdade, na virtude, se empenham com armas que não são outra coisa senão as conquistas mais universais de lutas anteriores.

Desta forma, os juristas, que [...] inventaram o Estado, puderam criar, verdadeiramente *ex nihilo*, todo um conjunto de conceitos, de procedimentos e de formas de organização próprias a servir o interesse geral, o público, a coisa pública, na medida em que, fazendo isto, se faziam a si próprios, enquanto detentores ou depositários dos poderes associados ao exercício da função pública, e na medida em

---

transgression), c'est que l'habitus est ce qui fait que les agents qui en sont dotés se comporteront d'une certaine manière dans certaines circonstances. (tradução livre de FERNANDES, Eder).

que podiam, desta maneira, garantir-se a si próprios uma forma de apropriação privada do serviço público, baseada na instrução e no mérito, e já não no nascimento. [...] A ascensão luminosa da razão e a epopeia emancipatória coroada pela Revolução francesa [...] tem um reverso obscuro, a saber a subida progressiva dos detentores do capital cultural, e em particular dos juristas.” (BOURDIEU, 1997, p. 146-147).

A razão escolástica pode assim ser considerada como um efeito simbólico, nomeadamente, do *habitus* e do campo jurídico. A razão escolástica porque não resulta apenas de um esforço consciente e determinado em alcançar um melhor conhecimento do mundo – Bourdieu não nega um tal esforço, apenas quer chamar a atenção para o seu “reverso obscuro” (Bourdieu, 1993/1997, p. 147/107). É também um efeito de relações de poder, da complexidade do mundo social. Por outro lado, e este é um argumento específico em Bourdieu, porque, emanando de um *habitus* caracterizado pelo distanciamento em relação às situações concretas, não nos fornece linearmente categorias adequadas à prática quotidiana.

### **Considerações finais**

A guisa de considerações finais, e para não concluir, destacamos que, embora Bourdieu não tenha mencionado em seus textos, o caráter de denúncia e emancipação de suas categorias e conceitos, acredita-se que a força emancipatória, advinda de um processo de conhecimento e reconhecimento da “violência simbólica” da homogeneização, dependerá da capacidade de transcender as relações opressoras do seu público alvo, quer dizer, de sua capacidade de prever, desenvolver e funcionar observando outros padrões de organização não-dominadores e em que a dignidade de todos seja protegida e promovida.

De outro lado, o arsenal conceitual desenvolvido por Bourdieu é indispensável à compreensão das condições de dominação e violência, especialmente a violência simbólica, o que potencializa as possibilidades emancipatórias e de resistência ao que há de invisível na dominação onde quer que se verifique.

O pleno exercício da cidadania não deve ser visto como um processo de tornar acessíveis as instituições e estruturas existentes, que comumente são fortemente hierárquicas e não-democráticas.

As ofensas a direitos humanos – como, por exemplo, a desigualdade sócio-econômica, o desrespeito a direitos culturais e territoriais, etc. – costumam retroalimentar outras ofensas a direitos humanos, formando um círculo vicioso de violações da dignidade humana.

No entanto, nos últimos 30 anos temos presenciado na sociedade brasileira o surgimento cada vez maior de novos movimentos populares que, conscientes das forças opressoras e do caráter homogeneizante do discurso sobre os direitos humanos – fundamentais, têm consolidado algumas de suas conquistas. Esses novos atores sociais aglutinaram segmentos excluídos social, econômica e politicamente inviabilizados na dinâmica de expansão do capital e do colonialismo. Em seus processos de organização elegeram bandeiras de lutas como pelo direito à moradia, à terra, à igualdade de gênero, à livre orientação sexual etc. que aos poucos têm ganhado força social.

Terminamos com o pensamento de Montesquieu em: *Do Espírito das Leis*, Livro XI, capítulo XX: Não se deve nunca esgotar de tal modo um assunto, que não se deixe ao leitor nada a fazer. Não se trata de fazer ler, mas fazer pensar.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE FILHO, F.A. de. *A violência simbólica na cidade*. Palestra feita num Fórum de Debate: A mídia e a violência urbana, realizado na Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO, Recife-PE, 24/10/00.

ASCHTSCHIN, Márcio. Uma leitura do campo jurídico em Bourdieu. **Águia**: revista científica da Fenord, vol. 1, ano 1, p. 86-101. Disponível em <  
[http://www.fenord.com.br/revistafenord/revista\\_topicos/Umaleituradocampojuridicopag86.pdf](http://www.fenord.com.br/revistafenord/revista_topicos/Umaleituradocampojuridicopag86.pdf)  
> Acesso em 20 fev. 2012.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A reprodução*: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Trad. Reynaldo Bairão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BOURDIEU, Pierre. Habitus, code et codification. *In Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 64, set. 1986, p. 40-44. Disponível em Persée revue scientifiques <  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss\\_0335-5322\\_1986\\_num\\_64\\_1\\_2335](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1986_num_64_1_2335)>. Acesso em 23 out 2011.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005/1989.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. Trad. Denice Bárbara Catani. São Paulo: UNESP, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BROCHADO, Mariá. *Direito e ética: a eticidade do fenômeno jurídico*. São Paulo: Landy, 2005.

CHARTIER, R. *A história cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2011.

CUNNINGHAM JR, N. E. *Em Busca da Razão: a Vida de Thomas Jefferson*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1993.

MINAYO, M. C. S. Violência como indicador de qualidade de vida. *Acta Paul Enf.*, São Paulo, v. 13, parte I, 2000.

MINAYO, M. C. S.. *Violência contra idosos: o avesso do respeito à experiência e à sabedoria*. Brasília, DF: Secretaria de Direitos Humanos, 2004a.

MINAYO, M. C. S.. A difícil e lenta entrada da violência na agenda do setor saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 20, n.3, maio/ jun. Rio de Janeiro, 2004b.

OST, François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 1999.

VARELA, Júlia e ÁLVAREZ-URIA, Fernando. Sociologia de gênero: alguns modelos de análises. **Revista Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 13, n. 3, p. 509-521, maio/jun. 2003.

WACQUANT, Loïc. **O legado sociológico de Pierre Bourdieu**: duas dimensões e uma nota pessoal. Disponível em:  
<[http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant\\_pdf/LEGADOSOCIOLOGICOPB.pdf](http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant_pdf/LEGADOSOCIOLOGICOPB.pdf)> Acesso em: 15.08.2011.