



## Debate na grande maison: o que Bourdieu e Goffman têm a dizer sobre o garçom que serviu Sartre

Bruno C. Weber<sup>1</sup>

### RESUMO

A partir da descrição do garçom de café feita por Sartre para ilustrar seu conceito de “má-fé”, confrontaremos duas perspectivas sociológicas sensivelmente distintas que se utilizaram do exemplo sartriano em suas respectivas reflexões: o interacionismo simbólico de Goffman e o neoestruturalismo de Bourdieu. Por fim, endossamos a sugestão teórica da dialética ascendente, tal como exposta por Vandenberghe (2004), como uma possibilidade de complementação das duas perspectivas, aparentemente excludentes.

Palavras-Chave: interacionismo simbólico; *habitus*; fenomenologia; posição social.

Recebido em 23/02/2015  
Aceito para publicação em 13/05/2016

### Introdução

Entre o *Les deux Magots* e o *Café de Flore*, Sartre alcançou inspiração suficiente para ser lembrado como um dos grandes intelectuais do breve século. Entre os ininterruptos *cigarettes* e as generosas garrafas de café, por vezes reforçadas com conhaque, o filósofo francês lia, refletia, debatia e rascunhava obras que marcariam sua passagem pelo universo político e intelectual do ocidente, inclusive sua *magnus opum*, *O ser e o nada* (1943) (ARONSON, 2004, p. 48).

Nessa obra está contida a clássica descrição do garçom da *grande maison* – se do *Les deux Magots* ou do *Café de Flore* deixaremos a descoberta para os mais curiosos - que tenta “*imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo*” (SARTRE,

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais pelo PGCS/UFES. Agente em Indigenismo pela Fundação Nacional do índio (FUNAI), Aracruz-ES. E-mail para contato: bcurtisweber@msn.com.

2005, p. 62), inúmeras vezes citada a partir dos mais diversos prismas disciplinares, sejam propriamente filosóficos, psicanalíticos ou até mesmo estéticos<sup>2</sup>. O que nos interessará aqui será o prisma sociológico, especificamente as leituras que elaboram Bourdieu e Goffman deste já clássico passo. Veremos que as respectivas interpretações nos remeterão a alguns pontos fundamentais de cada construção teórica, ilustrando os contrastes entre cada uma das proposições.

O primeiro embate que vem à tona é a discrepância metodológica entre a objetivação participante da sociologia crítica, onde deverá restar patente as posições estruturais que ocupam os agentes numa dada interação (BOURDIEU, 2012, p. 51) e o situacionismo proposto pelo interacionismo simbólico, isso é, a análise dos *primary frameworks*<sup>3</sup> proposta por Goffman, na qual o papel do sociólogo seria o de se basear nas interações face a face estabelecidas entre os atores no cotidiano (GOFFMAN, 1986, p. 27 e *passim*).

Claro que posturas metodológicas pressupõem arcabouços epistemológicos próprios, de modo que as inegáveis inspirações fenomenológicas e behavioristas de Goffman (MARTINS, 2010) são explicitamente confrontadas pelo autor francês, que busca romper tanto com a filosofia do sujeito ou da consciência quanto com uma “*noção vaga e vazia de ‘situação’*” (BOURDIEU, 2012, p. 68), buscando, ao mesmo tempo, a avaliação de relações objetivas que escape das proposições estáticas do estruturalismo ou da teleologia do determinismo econômico. Se Goffman estava interessado nas representações elaboradas pelo indivíduo a partir da interpretação que estes tinham da situação, isso é, o público para o qual se dirigia, o cenário disposto, a conexão de ambos com a sua intenção e o repertório de papéis de que detém conhecimento (GOFFMAN, 2005), Bourdieu lança mão do conceito de *habitus*, nunca dissociado da posição social em que se enquadra num dado momento histórico, para interpretar ações sociais, e não só, mas também os gostos e os gestos, como os daquele temeroso autômato que serviu de mote às discretas anotações de Jean Paul Sartre.

Auxiliados por leituras complementares, sugeriremos que os contrastes teóricos e metodológicos, na verdade, nos deixam entrever uma possibilidade de complementação analítica nos moldes do que Vandenberghe, num outro contexto, chama de “dialética ascendente” (VANDENBERGHE, 2006c), em

---

<sup>2</sup> Para citar dois exemplos: *Liberté et mauvais foi chez Sartre* de Alexis Philonenko (1981); *Quand le cinéma d'animation rencontre le vivant* de Marie-Èvelyne Leclerc-Chevrier (2007).

<sup>3</sup> Ao pé da letra, os “quadros primários”.

que, a partir da observação das práticas cotidianas, nos possibilitará ascender em abstração para compreendermos as causas e as formas de reprodução das relações estruturais, bem como os momentos de sua contestação.

A vida cotidiana povoada de má-fé

Antes de inserirmos o exemplo que nos servirá como ponto de partida para a discussão teórica, é importante compreendermos em que sentido ele é evocado pela primeira vez, dentro de qual contexto ele emerge como uma imagem exemplar.

O conceito de má-fé, conforme cunhado por Sartre, coincide apenas em casos muito específicos com a “má-fé” rotineiramente evocada para se referir aos indivíduos aos quais são atribuídos atos de demagogia, ou que são descobertos como estelionatários ou mesmo os que são simplesmente desmentidos de maneira cabal. Ou seja, os que têm desvendadas, de uma hora para outra, as verdadeiras intenções encobertas pelas aparências que até então conseguiam sustentar.

Sartre inclui mesmo os personagens mais recorrentes da vida cotidiana como a mulher que tergiversa sobre sentimentos em um encontro amoroso, sabendo das intenções sexuais que o motivaram, ou como “*o aluno atento que quer ser atento [...] a tal ponto se esgota em brincar de ser atento que acaba por não ouvir mais nada*” (SARTRE, 2004, p. 66, grifo no original). Sob forte influência da fenomenologia de Husserl, para Sartre o ser humano é consciência do ser (o para-si), e a consciência é sempre consciência *de algo*, de modo que a condição humana é permanente projeção presente do para-si (SILVA, 1997, p.37). Aquilo que se apresenta à consciência são os *fenômenos*, onde se encontra todo o existente. A estrutura ontológica da consciência compreende a projeção para o que está fora de si- e que, portanto, não coincide consigo mesma - esse distanciamento entre o para-si e o mundo é constitutivo do próprio para-si. A consciência é permanente abertura, e esta condição indefinida – porque indefinível – é chamada liberdade. Quando ele então diz que o homem “*é responsável por sua liberdade*” (SARTRE, 2012, p. 28) significa que temos de assumir a liberdade de sermos indefiníveis – liberdade esta inescapável à própria condição humana -, e que, mesmo com as inseguranças inerentes a essa condição - já que não podemos ter as referências garantidas por um “*eu sou...*”- seriam atos de má-fé todos aqueles em que o indivíduo procura se identificar com uma *res*, um ser-em-si, e busca corroborar as imagens evocadas por essa coisa através

das suas ações, sejam essas imagens a de “uma moça respeitosa”, a de um “aluno atento”, ou de “um garçom competente”:

*Vejam os esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros (SARTRE, 2005, p. 62).*

O indivíduo que assume estes gestos age de má-fé, porque ele se supõe inseparável da imagem do bom garçom que norteia seus movimentos, a ponto de prontamente dizer: eu *sou* garçom:

*Acontece que, paralelamente, garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo. Não que não possa formar juízos reflexivos ou conceitos sobre sua condição. Sabe muito bem o que esta "significa": a obrigação de levantar-se às cinco, varrer o chão do café antes de abrir, ligar a cafeteira, etc. Conhece os direitos contidos nessa condição: a gorjeta, direitos sindicais, etc. Mas todos esses conceitos e juízos remetem ao transcendente. São possibilidades abstratas, direitos e deveres conferidos a um "sujeito de direito". E é exatamente o sujeito que devo ser e não sou (SARTRE, 2005, p. 63).*

Abstraídas as diferenças dos interesses investigativos e subtraídas as eventuais consequências éticas desta proposição – o que de modo algum nos interessará -, Goffman diz-nos algo bastante similar quando cita Ezra Park:

*Não é provavelmente um mero acidente histórico que a palavra “pessoa”, em sua acepção primeira, queira dizer máscara. Mas, antes, o reconhecimento do fato de que todo homem está sempre e em todo lugar, mais ou menos conscientemente, representando um papel. [...]. Em certo sentido, e na medida em que esta máscara representa a concepção que formamos de nós mesmos — o papel que nos esforçamos por chegar a viver — esta máscara é o nosso mais verdadeiro eu, aquilo que gostaríamos de ser (PARK apud GOFFMAN, 2005, p. 27, grifo nosso).*

A distinção mais evidente entre as duas abordagens é que, enquanto

Sartre está preocupado com a (in)definição do ser, Goffman atenta para a atuação dos sujeitos no palco social, ou melhor, a interação entre os indivíduos, já que a execução de um determinado papel não prescinde do público e a “escolha da máscara”, se assim podemos dizer, está condicionada à interpretação que o ator dará à situação<sup>4</sup>. Justamente pelo caráter interacional, portanto não essencial, da conduta cotidiana, os atores não *possuem* atributos reificados, mas *atuam* da maneira que interpretam ser a mais adequada à contingência<sup>5</sup>, tendo em conta seus não menos contingenciais interesses<sup>6</sup>: “*ser de uma determinada espécie de pessoa [...] não consiste meramente em possuir os atributos necessários, mas também em manter os padrões de conduta e aparência que o grupo social do indivíduo associa a ela*” (GOFFMAN, 2005, p. 74).

Em *Estigma* (2004[1963]), Goffman procura demonstrar que a “caracterização mental” daqueles que são estigmatizados, seja aqueles a quem são atribuídas uma deficiência mental ou mesmo a velhice, é idêntica, de modo que, tanto os “normais” quanto os estigmatizados conhecem o papel dos seus respectivos contrários, e são capazes de realizá-los quando preciso, o que fica evidenciado quando, por exemplo, num acidente trágico o “normal” se torna estigmatizado e sabe como se comportar enquanto tal<sup>7</sup> (GOFFMAN, 2004, p. 112). Esse exemplo demonstra como a proposta interacionista não só privilegia o recorte situacional, mas tem-no como o dado constituinte do raciocínio sociológico: as circunstâncias são definidoras dos respectivos papéis, e os atores o reconhecem a ponto de saber qual *persona* deverá assumir, se a de estigmatizado ou a de “normal”.

---

<sup>4</sup> Levando em conta que no público estão atores que também interpretam – como o interlocutor que pode atuar como se acreditasse na história que ouve, ou o professor que diz para o aluno atento: “desça do mundo da lua!”-, chegamos às interpretações das interpretações, as piscadelas das piscadelas às quais se referia Geertz. Cf. *Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos em Bali*, in. *A interpretação das culturas* (1989). Gilberto Velho atentou para a afinidade entre os processos de interação descritos por Goffman e a teia de significados da antropologia interpretativista in. *Goffman, mal-entendidos e riscos interacionais* (2008).

<sup>5</sup> A crítica que Augusto Boal fez à orientação clássica da arte cênica – “o ator deve entrar na personagem” – consoa com a proposição interacionista – “a personagem é que sai do ator”. Cf. *Hamlet e o filho do padeiro: memórias imaginadas* (BOAL, 2000).

<sup>6</sup> Com relação à dimensão intencional da atuação, importante consultar a seção sobre as idealizações (p. 40-52) do *A representação do eu na vida cotidiana* (2005), na qual é demonstrada como o papel atuado é balizado por uma ideação que o indivíduo faz do próprio papel, sendo os símbolos de *status* o exemplo mais nítido.

<sup>7</sup> “Aprender que está além dos limites, ou não mais além dos limites depois de haver estado, não é, então, nada complicado, mas apenas um novo alinhamento dentro de um velho quadro de referência e uma assunção detalhada para si do que ele antes pensava que residia nos outros” (GOFFMAN, 2004, p. 113).

Cronologicamente, Goffman se inscreve uma geração após a elaboração dos vultuosos sistemas de Parsons e, em contraposição à grande narrativa própria do estilo parsoniano, procurou reconhecer na própria lida diária a única matéria de interesse de estudos. Ao contrário, pois, das abstrações sintéticas – afinal o *action is system* de Parsons tinha um valor quase metafísico (LUHMANN, 2009, p. 40) – procurava entrever qual o sentido que os indivíduos davam à ocasião que se lhes apresentava, o que evidencia sua influência fenomenológica, e, a partir desta interpretação, qual atuação julgariam ser a mais adequada, dentro do repertório de papéis que se dispunham, o que demonstra sua inspiração behaviorista.

Seria esse individualismo proposto um individualismo atomizado? As interações que constituem a situação seriam um complexo de ações e reações, meramente estímulos e respostas de indivíduos autorreferenciados?

Se assim o fosse, a dimensão *simbólica* poderia ser descartada, visto que sem um liame que conecte significativamente os atores, a encenação cotidiana seria um completo *non sense*. É por isso que Alexander diz:

[...] o interacionismo simbólico oscila ente o acaso e a categoria residual porque sempre trata de contrapor o individualismo com sua referência coletiva. À medida que lemos o livro de Goffman, vemos que ao longo de sua sua teoria individualista ele introduz uma concepção coletivista do ordenamento social, aparentemente com o propósito de desenvolvê-la (ALEXANDER, 1992, p. 142)<sup>8</sup>.

Os repertórios de que fala Goffman em *A representação do eu...* – “repertório de ‘pontas’ de representações” (2005, p. 74), “repertório de ações” (2005, p. 75), “repertório de personagens” (2005, p. 108) – são justamente as referências que os indivíduos fazem ao quadro comum de símbolos – análogos ao ser-em-si sartreano -, que possibilitam a construção da intersubjetividade durante a interação (KIRSCHBAUM & IWAI, 2011): assim, Sartre *sabe* que

---

<sup>8</sup> Em *Estigma*, Goffman apresenta-nos a seguinte passagem: “É possível pensar nos defeitos raros e dramáticos como os mais adequados para a análise aqui empregada. Entretanto parece que a diferença exótica é mais útil apenas como um meio de se tomar consciência de suposições de identidade tão completamente satisfeitas que escapam a essa conscientização. É possível, também, pensar que grupos minoritários estabelecidos, como negros e judeus, podem ser os melhores objetos para esse tipo de análise. Isso poderia levar facilmente a um desequilíbrio no tratamento. Em termos sociológicos, a questão central referente a esses grupos *é o seu lugar na estrutura social*; as contingências que essas pessoas encontram na interação face-a-face é só uma parte do problema, e *algo que não pode, em si mesmo, ser completamente compreendido sem uma referência à história, ao desenvolvimento político e às estratégias correntes do grupo*” (GOFFMAN, 2004, p. 108, grifos nosso).

aquele sujeito atua como garçom naquele momento e, quem saberia dizer, o garçom se representou daquela exata maneira porque *sabia* que tinha diante de si um famoso filósofo.

Portanto, o mundo social é o esforço encampado pelos indivíduos para a apresentação do papel mais adequado para circunstâncias específicas, sendo que este papel é um quadro de referência, uma imagem (*analogon*), um conjunto de atos, gestos, palavras, formas de falar etc. idealizados e que o indivíduo procura cumprir, ora de maneira bem-sucedida, quando o ator convence o público que é a *persona*, ora nem tanto, de onde decorrem os mal-entendidos. Sendo as interações da vida cotidiana essa busca incessante da atuação ideal, não há contradição em dizer que a má-fé, nos termos de Sartre, é exatamente o que interessa à sociologia interacionista<sup>9</sup>.

#### A cumplicidade ontológica entre *habitus* e *habitat*

Ao contrário de Goffman, Bourdieu não endossa a leitura de Sartre do empregado de café. Em seu artigo *Le mort saisit le vif* encontramos a seguinte passagem:

*O garçom de café não brinca de garçom de café, como quer Sartre. Ao vestir seu uniforme, feito para exprimir uma forma democratizada e burocratizada da dignidade devotada ao servidor da grande casa, e cumprindo o cerimonial da diligência e da solicitude, que pode ser uma estratégia para disfarçar um atraso, um esquecimento, ou para oferecer um produto ruim, ele não se faz coisa (ou “em-si”). Seu corpo, no qual está inscrita uma história, casa-se com sua função, ou seja, uma história, uma tradição que ele somente conhece encarnada em corpos, ou melhor, nesses hábitos ‘habitados’ de um certo habitus que nós chamamos de garçons de café<sup>10</sup>” (Bourdieu:1980, p. 8, grifo*

<sup>9</sup> Na ocasião da morte de Goffman, Bourdieu publicou um artigo no *Le monde* em sua homenagem e se referia à visão do mundo social de Goffman que poderia mesmo parecer pessimista ou cínica. “Cette vision du monde social, qui a pu paraître pessimiste, voire cynique, était celle d’un homme chaleureux et amical [...]”. (Bourdieu : *La mort du sociologue Erving Goffman : le découvreur de l’infiniment petit*, <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/varia/mortEGoffman.html>, acessado em 22/1/2014.

<sup>10</sup> Tradução nossa do trecho: “Le garçon de café ne joue pas à être garçon de café, comme veut Sartre. En revêtant sa tenue, bien faite pour exprimer une forme démocratisée et bureaucratisée de la dignité dévouée du serviteur de grande maison, et en accomplissant le cérémonial de l’empressement et de la sollicitude, qui peut être une stratégie pour masquer un retard, un oubli, ou faire passer un mauvais produit, il ne se fait pas chose (ou «en soi»). Son corps, où est inscrite une histoire, épouse sa fonction, c’est-à-dire une histoire, une tradition, qu’il n’a jamais vue

no original).

O que o autor quer dizer quando afirma que o corpo “casa-se com sua função” (*épouse sa fonction*)?

A grande crítica de Bourdieu, não só ao interacionismo simbólico, mas à toda tradição fenomenológica, é que ambas ignoram a questão da gênese da estrutura mental que se dirige para (ou se projeta no) o mundo. Para o autor, “*as estruturas cognitivas utilizadas pelos agentes sociais para conhecer praticamente o mundo social são estruturas sociais incorporadas*”, ou ainda “*um sistema de esquemas incorporados que constituídos no decorrer da história coletiva, são adquiridos no decorrer da história individual*” (Bourdieu: 2008, p. 435). Podemos emprestar à expressão “incorporada” seu sentido mais literal, ou seja, o da “*história feita corpo*”<sup>11</sup> (BOURDIEU, 1980, p. 6), de modo que os gestos, as habilidades e as aptidões demonstradas pelo agente, remontam ao *locus* social ao qual ele pertence<sup>12</sup>. A realização de tais gestos e aptidões está, portanto, indexada a uma classe social específica, e as disposições para tais práticas específicas é chamada de *habitus*, conceituado como:

*[...] sistema de disposições duráveis e transferíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por estes resultados* (BOURDIEU *apud* AZEVEDO, 2003).

O *habitus* não constitui, no entanto, uma determinação precisa das atitudes do agente, mas conforma uma sobredeterminação das suas ações e das suas escolhas: em outras palavras, define a sua vocação. Não que o *habitus* não possa ser modificado ao longo da trajetória do agente, o que exemplifica a própria biografia de Bourdieu, filho de camponeses que se tornou um dos acadêmicos mais importantes do século. Mas quando ocorre um encontro “*entre uma pulsão expressiva e um espaço dos possíveis expressivos*” (BOURDIEU, 2012, p. 70), quando a disposição é ratificada pela posição, isso é, quando há

---

qu'incarnée dans des corps ou mieux, dans ces habits «habités» d'un certain habitus que l'on appelle des garçons de café. »

<sup>11</sup> “L’histoire faite corps”, tradução nossa.

<sup>12</sup> A relação entre espaço social e classe é esclarecida por Azevedo em *Espaço social, campo social, habitus e conceito de classe social em Pierre Bourdieu* (AZEVEDO, 2003c).



uma coincidência entre o *habitus* e o *habitat*, entre vocação e missão (Bourdieu: 2008, p. 6), o que se tem é uma *cumplicidade ontológica*, entre o agente, com suas estruturas sociais incorporadas, e a posição social que atualmente ocupa (BOURDIEU, 1980, p.6-8; BOURDIEU, 2008, p. 104; BOURDIEU, 2012, p. 70, WACQUANT, 2007, p. 68):

Agora entendemos porque, para Bourdieu, o garçom não “brinca” de garçom de café, como diz Sartre, e por extensão também não elabora estrategicamente papéis a serem representados perante seu público, mas a missão “garçom da grande casa” conflui ontologicamente com o agente que desempenha este papel:

[...] *isso faz com que tantas ações, e não somente do funcionário identificado com sua função, se apresentem como cerimônias pelos agentes – que não por isso atores desempenhando papéis – entrem na pele do personagem social que se esperam deles e eles esperam deles mesmos (o que é a vocação), e por conta da coincidência imediata e total do habitus e do hábito é que se faz o verdadeiro monge*<sup>13</sup> (BOURDIEU, 1980, p. 8).

As práticas dos agentes, pois, não são nem os atos de má-fé, nem representações de papéis - ou apresentações de si - pura e simplesmente, mas são a própria constituição ontológica do indivíduo que jamais encontra-se destacado nem da história que corporifica, nem da situação em que se encontra. Como elucida Loïc Wacquant, “*uma análise completa da prática requer uma tripla elucidação da gênese e estrutura sociais do habitus e do campo e das dinâmicas de sua ‘confrontação dialética’*” (WACQUANT, 2003, p. 69). A cumplicidade ontológica, enquanto coincidência da história incorporada com a história objetivada, é essencialmente uma corroboração da *doxa*, uma aceitação da ordem social tal como ela está estabelecida, a adesão imediata à ordem do mundo real como um *reconhecimento* desta ordem como *necessária*, e não como uma ordem possível (BOURDIEU, 2008, p. 438). Esta aceitação – “sistema de esquemas incorporados” norteador de práticas e constituinte dos sistemas classificatórios, portanto ela própria também uma *prática* – não é problematizada, ou nos termos do próprio autor, “objetivada” e seria a função

---

<sup>13</sup> Tradução nossa para : « C'est ce qui fait que tant d'actions, et pas seulement celles du fonctionnaire identifié à sa fonction, se présentent comme des cérémonies par lesquelles les agents -qui ne sont pas pour autant des acteurs jouant des rôles- entrent dans la peau du personnage social qui est attendu d'eux et qu'ils attendent d'eux-mêmes (c'est la vocation), cela par la vertu de cette coïncidence immédiate et totale de l'habitus et de l'habit qui fait le vrai moine ».

da crítica objetivá-la (BOURDIEU, 198, p. 14). A partir deste questionamento, é possível que o agente se perceba enquanto partícipe das relações estruturadas e estruturantes da sociedade, que invariavelmente estão situadas em campos de disputa para a construção da realidade social (BOURDIEU, 2012, p. 40), de modo que *conhecer* as relações objetivas entre as posições sociais, dá a possibilidade de o agente não *reconhecer-se* na posição a si destinada, a questioná-la ao questionar-se, enquanto “o *desconhecimento* [...] *implica a forma mais absoluta do reconhecimento*”<sup>14</sup> (BOURDIEU, 1980, p. 14), ora, condição para a reprodução das condições de dominantes/dominados, bem como dos sistemas classificatórios que corroboram estas condições (legítimo/ilegítimo; bom gosto/mau gosto; raro/banal; etc.).

A crítica, *i.e.*, o ato de objetivação das posições sociais, estende-se ao intelectual e deve ele vislumbrar-se enquanto agente atualizador das tensões sociais, situando-se nas relações estruturais – e estruturantes – específicas do seu campo. Ignorar a própria relação dialética, acima referida através de Wacquant, em que a história inscrita em seu “corpo de intelectual” se encontra com “seus ambientes estruturais de atuação/experiência”<sup>15</sup>, é inscrever-se na própria corroboração dóxica do mundo, e é exatamente para essa questão que Bourdieu aponta quando satiriza a descrição de Sartre com o “*monstro com corpo de garçom de café e cabeça de intelectual*”<sup>16</sup> (BOURDIEU, 1980, p. 9).

#### Incompatibilidades e conciliações entre Bourdieu e Goffman

Conforme indicamos, o individualismo de Goffman está longe de partir do pressuposto de uma “ontologia social atomista”, para nos utilizarmos da categorização epistemológica tomada por Charles Taylor (TAYLOR, 1995, p. 198 e ss.). Em *Frame analysis*, último livro publicado em vida e a maior referência para sua proposta metodológica, Goffman nos diz que mesmo que as

---

<sup>14</sup> No original: “Alors que la méconnaissance [...] implique la forme la plus absolue de reconnaissance ».

<sup>15</sup> “Sua concepção [referindo-se a Bourdieu] quanto à precedência ontológica e metodológica do nível objetivo sobre o nível subjetivo da realidade social permanece patente na ideia de que, pelo menos que tange ao ator leigo, é a desestabilização da cumplicidade ontológica entre as disposições dos agentes e seus ambientes estruturais de atuação/experiência que está na base do surgimento de ações fundadas sobre deliberações reflexivas” (PETERS, 2013, p. 67). A orientação metodológica sobre a *objetivação participante* (BOURDIEU, 2012, p. 51) nos permite estender essa reflexão ao “ator não leigo”.

<sup>16</sup> “[...] monstre à corps de garçon de café et à tête d’intellectuel », tradução nossa.

ações sejam deliberadamente manipuladas pelo ator de forma exitosa ele está sujeito a “‘padrões’, a avaliações sociais de sua ação, baseados em sua honestidade, eficiência, economia, segurança, elegância, delicadeza, bom gosto etc<sup>17</sup>” (GOFFMAN, 1986, p. 22).

De modo inverso, apesar da proposta de crítica objetiva ao real, o indivíduo tem papel fundamental no quadro teórico de Bourdieu, posto que o conhecimento só pode ser adquirido pelo agente, sendo que este conhecimento é ele próprio prática, portanto constituinte do mundo social. O que leva Bourdieu antecipar respostas às críticas que viriam a enquadrá-lo dentre os teóricos reificadores (PETERS, 2013), ao dizer que a “concepção objetivista da objetividade, transforma-se o conhecimento comum ou erudito em um simples reflexo do real” (BOURDIEU, 2008, p. 435).

E ainda com relação ao estatuto intermediário do *habitus* entre as estruturas sociais e o corpo individualizado, Loïc Wacquant nos diz:

*O habitus fornece, ao mesmo tempo, um princípio de sociação e de individuação: sociação porque nossas categorias de juízo e de ação, vindas da sociedade, são partilhadas por todos aqueles que foram submetidos a condições e condicionamentos sociais similares [...]; individuação porque cada pessoa, tendo uma trajetória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas* (WACQUANT, 2003, p. 68).

Ora, ainda que reconheça as referências coletivas, os *framings* goffmianos, com as regras, os sentidos acessados na situação, as estratégias elaboradas para a apresentação de si, seriam os únicos dados disponíveis ao sociólogo, sendo que cada encontro realizado dentro do cotidiano resulta em atualizações da vida social que as grandes narrativas – estruturalismo, funcionalismo, teoria sistêmica etc.. – não conseguem capturar, por exemplo, o que é evidenciado pelas estratégias de resistência elaboradas pelos pacientes de manicômios, registradas em seu clássico *Manicômios, prisões se conventos*<sup>18</sup> (GOFFMAN, 1999[1961]). Esta proposta exige, pois, que se tenha um recorte espacial físico bem definido, já que são as atuações que se realizam no face a face.

---

<sup>17</sup> Tradução nossa para o trecho: “These doings subject the doer to ‘standards’, to social appraisal of his action based on its honesty, efficiency, economy, safety, elegance, tactfulness, good taste, and so forth.”

<sup>18</sup> O também clássico filme *Um estranho no ninho* (*One flew over the cuckoo’s nest*, 1975) é uma descrição bastante similar às estratégias descritas por Goffman em sua obra.

Visto que Bourdieu está interessado na objetivação da realidade naturalizada, sua conotação de espaço é primordialmente *social*, onde os agentes ocupam posições específicas dentro em sua relação com os campos - e entre os campos - prescindindo da imediatidade física.

*Analisando as interações entre os indivíduos, Goffman vai circunscrever o espaço ao espaço físico-geográfico. O autor haverá de proceder a sua análise tendo em vista os limites “naturais” na qual se dá a interação. [...]. Bourdieu, ao contrário de Goffman, buscará compreender o espaço enquanto espaço social. Esse é um ponto interessante na medida em que agora se tem uma compreensão do espaço não mais restrita a elementos fisicamente limitados, mas espaços sociais onde estão envolvidas relações de poder. Bourdieu denominará esses espaços de campos (MACIEL & MOURA, 2013, p. 87, grifos no original).*

Atentemos que prescindir da imediatidade do contexto espacial físico não significa renegá-lo, mas antes pressupor a *sobredeterminação* desenhada pelas relações do(s) campo(s) sobre as ações individuais ali - e precisamente “ali” - desenvolvidas, do mesmo modo que das interações desenvolvidas num espaço físico definido não nos impede – Bourdieu diria, não “nos desobriga” – de remetê-las à história que se atualiza através dos corpos.

A discrepância metodológica das duas propostas pode nos conduzir a uma escolha exclusivista *a priori*. No artigo intitulado *Construção e crítica na nova sociologia francesa* (2006), Vandenberghe discute a possibilidade de conciliação entre a teoria construtivista de Bruno Latour – que se propõe a reconhecer a autenticidade das situações - e a sociologia crítica de Pierre Bourdieu, reconhecendo o pouco espaço deixado à reflexividade dos agentes (VANDENBERGHE, 2006c, p. 352). Podemos endossar a proposta ali constituída de um esforço para a realização de uma “dialética ascendente”, tendo como orientação a apreensão de como as situações integram categorias que, orientando as práticas, “*permitem retificar a tendência à reprodução das estruturas de dominação*” (VANDENBERGHE, 2006c, p. 353). O que o teórico belga procura conciliar é a crítica mútua entre construtivismo e teoria crítica, sugerindo que seja remontada as interações ordinárias do cotidiano até os condicionamentos históricos estabelecidos, que, invariavelmente, situam aquelas interações em lugares de poder distintos. Não se deve, pois, subestimar a inventividade dos indivíduos na elaboração de suas *personas* que são apresentadas no mundo social. Mas é necessário compreender tais elaborações num quadro mais amplo, a que se chama estrutura social, que é, consciente ou

inconscientemente – reconhecendo ou não sua posição, no sentido de Bourdieu – atualizada pelas ações<sup>19</sup>. Em miúdos, essa alternativa teórica propiciaria:

- 1º) em obediência ao rigoroso indutivismo proposto por ambos<sup>20</sup>, permitir que as contingências se expressem enquanto tais, e não como casos da estrutura;
- 2º) a sistematização dos dados situacionais permitirá que se busquem regularidades e tendências, *indexadas ao recorte do objeto*, e não hierarquizadas *a priori* quanto à sua relevância prática;
- 3º) identificadas as tendências, identificar os quadros simbólicos que as ratificam, bem como os que as contestam ou confrontam.

O que nos permitirá:

- 1º) precisar o quadro de referências em que as interações estão pautadas (constituindo uma crítica ao exclusivismo da análise situacional);
- 2º) exercer uma permanente “vigília”, baseada na observação do cotidiano armada pelos quadros de ação (*framing*), sobre a dinâmica das estruturas, bem como suas formas de atualização.

## Conclusão

O espaço que aqui nos dispomos nos autoriza a não mais que apontar sugestões teóricas e propostas de estudos, sendo que nosso objetivo aponta para a conciliação de construtos conceituais aparentemente excludentes, mas que, se cuidadosamente alinhavados, podem se complementar oferecendo uma útil ferramenta de análise. Adotamos, pois, uma perspectiva integradora, e para tanto recorreremos à experimentação teórica da “dialética ascendente” conforme proposta por Frédéric Vandenberghe. Preferimos o acatamento de aspectos de teorias essencialmente distintas – face a face x objetivação; representação x *habitus*; cenários x campos; cotidiano x estrutura, etc. – como críticas recíprocas que se acrescentam mutuamente, sem necessariamente constituir um “pastiche” teórico. Nossa postura assemelha-se, nesse sentido, com o esforço integrador

---

<sup>19</sup> Cf. nossa dissertação recentemente defendida “Projeções do agora e relatos do porvir: representações e imaginários sociais sobre a chegada de um Projeto de Grande Escala no município de Linhares-ES”, 2016, especialmente as pp. 117-122. Disponível em: [http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese\\_9734\\_Dissertacao\\_Bruno\\_Curtis\\_Weber\\_PGCS.pdf](http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_9734_Dissertacao_Bruno_Curtis_Weber_PGCS.pdf)

<sup>20</sup> Em resposta ao determinismo de que era comumente acusado, disse Bourdieu acerca do exercício da construção teórica: “[A] Construção teórica provisória elaborada para o trabalho empírico e por meio dele, ganha menos com a polêmica teórica do que com a defrontação com novos objetos” (BOURDIEU, 2012, p. 59).

que faz o Programa Forte frente à sociologia das ciências<sup>21</sup>.

O garçom do *Les deux Magots* – ou seria do *Café de Flore*? – serviu-nos como ponto de partida para nossa elaboração: e poderia muito bem servir como ponto de partida para uma verdadeira experimentação em pesquisa. Representava um personagem? Atuava em que lugar? Em que espaço social? Para quem? Qual postura que a presença do intelectual exigia dele? Por que se submete ao personagem? Quais valores estão embutidos nesse personagem e qual o investimento que o ator/agente deve fazer para evocá-lo? Por que o faz?

Ao menos para o sociólogo, tais questões só poderão ser respondidas por cada experiência de pesquisa e pouco nos serviria uma profunda análise da nossa própria consciência, para respondê-las, mesmo se emprestássemos nossa cabeça ao empregado da *grande maison*.

#### Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Barcelona: Gedisa, 1992.
- ARONSON, Ronald. Camus & Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- AZEVEDO, Mário Luiz Neves de. Espaço Social, Campo Social, Habitus e Conceito de Classe Social em Pierre Bourdieu. Revista Eletrônica Espaço Acadêmico, Maringá-PR, v. 1, n.24, 2003.
- BOAL, Augusto. Hamlet e o filho do padeiro: memórias imaginadas. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- BLOOR, David. Knowledge and social imagery. Chicago : University of Chicago press, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. Le mort saisit le vif :Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 32-33, avril/juin 1980. Paternalisme et maternage. pp. 3-14.
- \_\_\_\_\_. A distinção : crítica social do julgamento. São Paulo : Edusp, 2008.
- \_\_\_\_\_. Introdução a uma sociologia reflexiva. in. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2012.
- \_\_\_\_\_. A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo. in. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2012.
- FORMAN, Milos. One flew over the cuckoo's nest. 1975, Estados Unidos; United

---

<sup>21</sup> O nome canônico do Programa Forte é David Bloor, que resume sua proposta postural em Knowledge and social imagery (1991), preferindo a contribuição mútua das críticas (esboçada pelo debate entre Kuhn e Popper) ante à fragmentação teórica da pós-modernidade.

- Artists, 1975.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro : LTC Editora, 1989.
- GOFFMAN, Erving. Frame analysis: an essay on the organization of experience. Boston : Northeastern university press, 1986.
- \_\_\_\_\_. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. A representação do eu na vida cotidiana. Petrópolis: Vozes, 2005.
- IWA, Tatiana; KIRSCHBAUM, Charles. Teoria dos jogos e microsociologia: avenidas de colaboração. *Revista de administração contemporânea*, vol.15 no.1 Curitiba Jan./Feb. 2011.
- JACOBSEN, Michael. The contemporary Goffman. Londres: Routledge press, 2010. Resenha de: MARTINS, C. B.. A contemporaneidade de Erving Goffman no contexto das ciências sociais. *Revista brasileira de ciências sociais*. vol.26, nº77, pp. 231-240, 2010.
- LECLERC-CHEVRIER, Marie- Evelyne. Quand le cinéma d'animation rencontre le vivant. *Nouvelles 'vues' sur le cinéma québécois*. No. 7 (mai-juillet), 2007.
- LUHMANN, Niklas. (2009), Introdução à teoria dos sistemas. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MACIEL, Cleiton Ferreira; MOURA, Jeanne Mariel Brito de. Pontos de confluência e de divergências entre as abordagens sociológicas de Erving Goffman e Pierre Bourdieu. *Revista Elaborar*, ano 1, nº1, 2013.
- PETERS, Gabriel. Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (Impresso)*, v. 28, p. 47-71, 2013.
- PHILONENKO, Alexis. Liberté et mauvais foi chez Sartre. *Revue de métaphysique et de morale*. 86e Année, No. 2 (Avril-Juin), pp. 145-163, 1981.
- SARTRE, Jean-Paul. O ser e o nada. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. O existencialismo é um humanismo. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SILVA, Cléa Góis e. Liberdade e consciência no pensamento de Jean-Paul Sartre. Londrina : Eduel, 1997.
- TAYLOR, Charles. Argumentos filosóficos. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VANDENBERGHE, Frédéric. Construção e crítica na nova sociologia francesa. in Sociedade e Estado, Brasília, v.21, n.2, p.315-366, mai/ago, 2006.
- WACQUANT, Loïc. Esclarecer o *habitus*. *Educação & linguagem*, ano 10, nº 16, 63-71, JUL.-DEZ. 2007.

Debate at the grand maison: what Bourdieu and Goffman have to say about Sartre's maître

## ABSTRACT

From the description of a café's waiter by Sartre, which exemplifies his concept of "bad faith", we will confront two patently distinct sociological perspectives that have made use of the sartrian example in their respective reflections: Goffman's symbolic interactionism and Bourdieu's neostructuralism. Finally, we endorse the theoretical suggestion of an ascendant dialectic, as exposed by Vandenberghe's (2004), as being a complementary dimension for both apparently mutually exclusive perspectives.

**Keywords:** symbolic interactionism; *habitus*; phenomenology; social site.