

Uma reflexão sobre a teoria do campo (e dentro dela) na prática

Michael Grenfell*
Tradução de Fábio Ribeiro

As ideias do sociólogo francês Pierre Bourdieu são hoje utilizadas em várias áreas disciplinares e em muitos projetos diversos. Como resultado, seus métodos e conceitos são empregados num conjunto de utilizações muito amplo. Neste artigo, quero voltar a questões de método; em particular, a força e a integridade dos conceitos que ele oferece e o que significa utilizá-los. Faço isso analisando sua origem e questões de linguagem entre teoria e prática ao se trabalhar com eles. O artigo reflete sobre a teoria do campo na prática e, com efeito, sobre o que a reflexividade significa dentro dela – e em seus termos.

1

Para nós que trabalhamos com Bourdieu e seus métodos – já há algumas décadas – um dos principais aspectos que essa atividade precisou enfrentar é o modo como a proeminência de suas ideias cresceu durante esse tempo, e com ela também uma proliferação de adaptações ou “extensões” delas. É claro que, de muitas formas, isso deve ser celebrado e testemunha o valor da obra. Entretanto, quero revisitar o contexto original de suas ideias, como elas surgiram, e as implicações que isso tem para nosso próprio trabalho com elas em termos de reflexividade e método.

* Universidade de Southampton (Reino Unido).

A primeira vez que Bourdieu chamou a atenção de pesquisadores, naquilo que ele chamava, com frequência, de um mundo acadêmico de língua inglesa “anglo-saxão”, foi como uma espécie de crítico cultural “marxista vulgar” e como um sociólogo da educação (ver Bredo e Feinberg, 1979; DiMaggio, 1979; Young, 1971). Na primeira leitura, seus trabalhos sobre museus e fotografia faziam parte de uma reavaliação de normas e práticas culturais e dos valores que as escoram. Na segunda, ele era o homem do “capital cultural” que, junto com sociólogos baseados na Grã-Bretanha como Basil Bernstein, mostrava como os conflitos entre as culturas da escola e do lar levavam ativamente a diferenças de aproveitamento acadêmico que, em última instância, contribuíam para a reprodução das classes sociais. Pelo menos nesse primeiro período, esses dois tipos de leitores eram muitas vezes distintos, apesar de compartilharem uma preocupação com a natureza e operações da *cultura* como definida por cada tipo (e lembremos que o uso que o próprio Bourdieu [1971a] faz do conceito é particular). Ambos liam Bourdieu com poucas referências ao trabalho volumoso sobre a Argélia realizado na década de 1950 e início da de 1960. Se tivéssemos feito isso, poderíamos ter compreendido melhor os modos como a cultura, para ele, não era simplesmente parte adjunta da sociedade, mas sim um sinônimo dela, e o que isso significava em termos de métodos de pesquisa e da prática.

Certamente, a importância dessa obra inicial para moldar a obra posterior tem hoje apreciação muito melhor, com o surgimento de vários livros sobre Bourdieu e sua obra nos últimos anos (por exemplo, Grenfell, 2004). Um dos problemas da época é que pouca coisa de sua obra inicial foi traduzida para o inglês – boa parte ainda não foi – ou, quando o foi (por exemplo, *Outline of a theory of practice*, [1972] 1977 [*Esboço de uma teoria da prática*]), isso ocorria com cortes significativos dos dados empíricos que foram utilizados no original para substanciar os argumentos apresentados. Com uma leitura mais compreensiva, textos extensos como *Distinction* ([1979] 1984 [*A distinção*]), *The logic of practice* ([1980] 1990 [*O senso prático*]), *Homo academicus* ([1984] 1988) e *The State nobility* ([1989] 1996 [*A nobreza do Estado*]) talvez fossem menos chocantes, assim como o conjunto de tópicos que Bourdieu abordou – economia, política, filosofia, gênero, arte, literatura, religião, moda, mídia etc. É claro que todos esses livros são volumes grandes que exigem tempo para serem digeridos, tanto como livros isolados quanto em sua relação entre si – mesmo depois das traduções serem publicadas. *The sociologist's craft* [*O ofício do sociólogo*] (que foi traduzido um tanto erroneamente como *The craft of sociology* [*O ofício da sociologia*] na versão inglesa) – um enunciado fundamental da abordagem metodológica que Bourdieu adotou – só apareceu em 1991, apesar de ter sido publicado na França em 1968.

Eu menciono isso não para ser um pedante bibliográfico, mas para sugerir questões sobre aquilo a que o próprio Bourdieu se referia como “as condições sociais de

produção” de artefatos culturais e, portanto, como eles são recebidos e interpretados e, em última instância, utilizados. Ele avisava sobre os perigos da “circulação internacional de ideias” (Bourdieu, 1999) e, em entrevistas que realizei com ele (Bourdieu e Grenfell, 1995), citou com aprovação a ideia de J. B. Thompson de que os acadêmicos de língua inglesa às vezes contraem ideias francesas como uma “gripe francesa” – da qual eles certamente precisam ser curados! Em outra ocasião, ele pediu uma leitura “sociogenética” de sua obra (Bourdieu, 1993) que levasse em conta elementos contextuais de origem e construção.

Essa linha de argumentação claramente se arrisca a descartar, considerando “inautêntica”, qualquer aplicação ou extensão das ideias de Bourdieu que não seja construída com base em uma leitura exaustiva de toda a sua obra e da tradição intelectual francesa da qual ela surgiu. É óbvio que tal posição seria tola e injustificada. Ainda assim, é preciso dizer alguma coisa sobre a relação do próprio Bourdieu com a teoria e a prática, como uma evoluiu da outra e como surgiram conceitos analíticos desse trabalho que podem nos ajudar a orientar o nosso, especialmente com relação a essa dimensão tão impalpável – a reflexividade.

Normalmente se reconhece que Bourdieu sofreu uma certa epifania intelectual quando se deparou com o choque de ser transportado para a guerra colonial que ocorria na Argélia na década de 1950, experiência da qual apareceu sua primeira publicação (Bourdieu, 1958). Essa experiência significou claramente que Bourdieu, o filósofo, precisava “dar sentido” a uma realidade *prática* que ocorria naquele momento e naquele lugar. Entretanto, a epifania epistemológica sobre a qual toda sua obra se baseou veio um pouco depois:

Quando voltei da Argélia, era um assistente na Sorbonne e [Raymond] Aron me disse: “você é um *Normalien*, você pode ensinar Durkheim”. E, para mim, isso foi terrível – ter que ensinar Durkheim. Nada poderia ser pior! Eu lera Durkheim quando estudante – *As regras do método*. Então, precisei reler o livro para ensiná-lo e ele começou a me interessar, porque podia me ajudar com o meu trabalho empírico na Argélia. E Mauss ajudava ainda mais. Então, passei para Weber. Ensinei Weber e encontrei a noção de campo, que existia, confusa, em minha mente enquanto ensinava... ela me irritava muito e não conseguia enxergar a lógica. E então, um dia, comecei a desenhar um esquema na lousa e disse para mim mesmo: “Ora, isso é óbvio, é preciso estudar as pessoas em relações”... Eu estava realizando estudos estruturalistas do parentesco e da casa cabila. Assim, estava lendo um texto pré-estruturalista com um modo estruturalista de pensar (Bourdieu e Grenfell, 1995, pp. 4-5).

Em outro momento da entrevista, Bourdieu afirma que conseguiu apenas produzir as “obras de sua juventude” (*Idem*, p. 32). Essa epifania epistemológica pode ser

lida em duas direções opostas. Para trás em sua biografia e treinamento intelectual, e para frente no resto de sua carreira acadêmica. Podemos ver que os livros iniciais sobre a Argélia utilizam muito pouco os tipos de conceitos que se tornariam sinônimos de Bourdieu; apesar de talvez ser possível enxergá-los de forma germinal. *Habitus*, por exemplo, é chamado de *habitat* (que é um conceito fenomenológico desenvolvido por Husserl). Mas foi só em 1966 que o conceito de *campo* foi empregado explicitamente (Bourdieu, [1966] 1971) como uma ferramenta fundamental de análise, e o estabelecimento da relação entre *campo* e *habitus* (objetividade e subjetividade) foi ainda posterior (ver Bourdieu, [1968] 1991a). De fato, não tenho certeza de que nós que utilizávamos Bourdieu e seus métodos nas décadas de 1980 e 90, ou mesmo que apenas líamos textos dele nessa época, considerávamos isso necessariamente como um trabalho em *Teoria do campo*; mas suas *leçons* finais no Collège de France foram, com efeito, chamadas de *Explorações adicionais na teoria do campo*. É claro que no decorrer de todo o caminho, um arsenal suplementar de conceitos bourdieusianos foi desenvolvido e empregado (ver Grenfell, 2014, para uma elucidação dos mais básicos).

Mais uma vez, faço essas afirmações não como um exemplo de arqueologia ou botânica intelectual, mas no sentido de que elas parecem cruciais para nossa utilização atual de Bourdieu e suas ideias em nossa própria prática. Como? Em três pontos principais. Primeiro, o que temos em Bourdieu é uma única visão epistemológica que ele passou o resto de sua vida articulando. É uma coisa enxergá-la num “flash”, outra desembrulhá-la ao longo do tempo. Segundo, essa relação entre teoria e prática no trabalho de campo sugere questões sobre nossa própria relação e trabalho com ela. Terceiro, e um tanto implicada tautologicamente pelo que veio antes, está a questão da reflexividade: o que é ela? Como ela aparece no trabalho de Bourdieu e que papel ela pode ter no nosso?

Antes de me voltar especificamente à reflexividade, quero discutir um pouco a metodologia de pesquisa e os próprios conceitos analíticos.

||

Em outros contextos, estabeleci o que considero as “fases” e “níveis” essenciais de uma metodologia bourdieusiana (Grenfell, 2014; Grenfell e Lebaron, 2014). Em termos de fases, elas são as seguintes:

1. Construção do objeto de pesquisa;
2. Análise de campo;
3. Objetivação participante.

A primeira delas – a construção do objeto de pesquisa – é talvez a mais crítica e radical de todo o empreendimento, pois é aqui que o objeto de pesquisa é “repensado” contra a ortodoxia do campo disciplinar para romper com as pressuposições históricas incorporadas em suas representações: repensado em termos bourdieusianos. O fato da abordagem ser hoje adotada em um conjunto tão amplo de campos acadêmicos é um sinal óbvio de sua força. Entretanto, há um perigo – através de processos naturais de *afinidades eletivas* – de que as pessoas nesses campos peguem o que gostam de Bourdieu e descartem o resto; isso arrisca enfraquecer o potencial que uma perspectiva bourdieusiana tem de descobrir aspectos de áreas disciplinares que ainda não foram vistos. Em outras palavras, sem uma visão radical da construção do objeto de pesquisa, os pesquisadores simplesmente se arriscam a reproduzir suas próprias visões disposicionais e relações com o objeto.

A “análise de campo” subsequente envolve um trabalho em três níveis:

1. Campo em relação ao campo do poder.
2. Campo em si mesmo.
3. *Habitus* daqueles que têm posições no campo.

Temos então a “objetivação participante”, que será analisada posteriormente.

Estabeleci essas fases e níveis desse modo não para “policiar” o que é feito em termos do método bourdieusiano, mas para encorajar *um certo conformismo* em aspectos chave da adoção da abordagem. Parece-me que, de outro modo, seria fácil demais simplesmente pegar e escolher aquilo que é conveniente, ignorar elementos difíceis e reconstruir o método à nossa própria imagem em nome da celebração da diversidade e desenvolvimento. Não é que qualquer estudo com orientação bourdieusiana precise incluir todas as fases e níveis; a questão é que qualquer um que utilize essa teoria e prática não fará justiça a elas sem pelo menos levar em consideração cada uma dessas fases e níveis com uma certa profundidade. De outro modo, perde-se o rigor intelectual e caímos num utilitarismo e pragmatismo instrumentais.

Pode-se dizer algo semelhante sobre a utilização dos próprios conceitos: eles precisam ser compreendidos em termos dessas fases e níveis e, também, ser usados para se trabalhar dentro deles. Algumas pesquisas utilizam com frequência a expressão “enxergar o mundo através de uma lente bourdieusiana”. Mas o que isso significa? É muito fácil *metaforizar* os dados; em outras palavras, simplesmente empregar termos como *habitus*, *campo* e *capital* para discutir achados de pesquisa. Tal uso pode levar a uma forma fraca de construtivismo, em que incidentes biográficos são interpretados em termos do que é e não é valorizado em vários contextos. Não se encontra aqui uma tentativa de realizar uma “análise de campo” enquanto tal em termos de estrutura – o

posicionamento e as quantidades de várias formas de capital que levam a hierarquias de relevância dentro do campo. Tal pesquisa é realizada de modo descritivo e qualitativamente narrativo. Há outros “abusos” e “usos errôneos” comuns (ver Grenfell, 2010). Também devemos tomar cuidado quanto a “corrigir” Bourdieu, ou apontar o que ele “não faz”, “evita”, “foge”, “ignora”. Certamente precisamos aprimorar o que ele fez, mas, antes de tudo, devemos ter clareza sobre o que exatamente ele reivindicou e o que, de fato, ele fez e não fez – e por quê. Então, qualquer desenvolvimento posterior precisa se basear nessa compreensão para verificar “o que ela pode nos comprar” – em vez de cair (de modo fácil demais) em variações revisionistas equivocadas de sua abordagem. Não fazer isso ameaça tanto o potencial quanto a integridade dos conceitos analíticos e, com efeito, da abordagem de modo geral.

Sabemos que a teoria da prática de Bourdieu foi construída em dupla oposição, tanto à subjetividade sartriana quanto à objetividade estruturalista de Lévi-Strauss e Althusser (ver Grenfell, 2014: partes I e II). Para ele, os objetos de pesquisa nunca podem ser vistos como *objetos em si mesmos* – uma posição que fundamenta a ciência *substancialista* – e devem ser compreendidos *em relação*; ou seja, sempre estão estabelecidos em seu ambiente sócio-histórico. Com efeito, essa é uma ciência do movimento e do processo, e não da estase; uma ontologia das relações, e não da substância – uma “analítica existencial” (ver Dreyfus e Rabinow, 1993). Mas relações e estruturas em termos do quê?

Os termos conceituais de Bourdieu – *habitus*, *campo*, *capital* etc. – foram desenvolvidos como parte de um engajamento prático com o objeto de pesquisa e os dados coletados em seus termos. Esses conceitos surgiram para ele como *logicamente necessários* por essa relação, que também precisa ser vista como pessoal na primeira instância (por exemplo, com base na própria biografia filosófica e empírica de Bourdieu) antes de levar à formulação de reivindicações científicas em seu nome. Todos os comentários posteriores de Bourdieu sobre a reflexividade apontam nessa direção.

O que todos os conceitos emergentes compartilham é uma epistemologia *estrutural* em comum: a *estrutura* como a coincidência entre o cognitivo, o fenomenológico e o socioantropológico (ver Grenfell e Lebaron, 2014, parte I). Daí a dialética vívida entre *estruturas estruturantes e estruturadas* estabelecida no *Esboço de uma teoria da prática*. Eu poderia adicionar que essa expressão não captura exatamente a dinâmica do equivalente francês: “les structures structurées qui se structurent en se structurant” [“as estruturas estruturadas que se estruturam ao se estruturarem”]. Um ponto chave aqui é não apenas *o quê* está sendo significado, mas *como* – em quais conceitos, e em qual linguagem? – e o papel dessa última no processo de geração do conhecimento: as relações e estruturas são expressas numa certa formulação da

linguagem de Bourdieu, o que significa que precisamos compreender a relação entre significante e significado no seu método.

III

Devemos notar que, ao ser perguntado sobre que conselho daria para um jovem pesquisador, uma das primeiras afirmações de Bourdieu foi o aviso “tome cuidado com as palavras” (Bourdieu, 1989, p. 54). Ele então nota que às vezes a linguagem da pesquisa pode se tornar *mais real* do que o objeto que ela pretende representar; é por isso que é preciso enfocar a linguagem da representação na construção do objeto de pesquisa, pois é aqui que se escondem *desconhecimentos* históricos. Com efeito, a linguagem pode quase criar aquilo a que ela se refere ou pode se referir; ou seja, tanto a forma quanto o conteúdo dos fenômenos sociais. Bourdieu chama a atenção para esse modo como a linguagem molda a experiência em termos da fenomenologia da vida afetiva – o tópico de uma dissertação de mestrado que ele aparentemente nunca completou:

Existe uma sabedoria registrada há milênios de sintomas que são traduzidos na linguagem (estômago embrulhado, isso me deixa doente...) – ou será que é a linguagem que produziu os sintomas? Isso me interessava porque (em meu trabalho na Argélia) não havia nenhuma linguagem de emoções para realizar uma sociologia comparada das vidas afetivas, que empregaria a linguagem como um meio de estruturar as percepções e também as experiências corporais (Bourdieu, 2008, p. 352).

Aqui, a linguagem efetivamente estrutura a percepção, de modo um tanto semelhante à hipótese Sapir-Whorf. Essa característica nos leva a questões de linguagem, da filosofia da linguagem e, em última instância, a temas pós-modernistas sobre a relação entre a linguagem ao representar o mundo e/ou ao explicá-lo.

O jogo entre a linguagem (os termos conceituais) e a experiência percebida – na própria pesquisa – deve então ir ao âmago de nossas preocupações epistemológicas. Isso equivale a dizer que nossos pensamentos não apenas moldam o que vemos, mas, de fato, quase produzem (e, com efeito, limitam) aquilo *que podemos ver e pensar*. Mas então no que eles se baseiam? Isso não é apenas uma questão de relatividade linguística a respeito do significado, mas de uma exegese efetiva, e uma questão daquilo que é reivindicado em seu nome. Do mesmo modo como na física contemporânea, se os cientistas enxergam os elétrons como entidades discretas, eles são entidades discretas, e se eles os enxergam como uma onda, eles (de modo um tanto misterioso) se tornam uma onda, talvez nossa investigação sobre o mundo empírico

exija que compreendamos a natureza de nosso próprio ponto de vista consciente e da linguagem que utilizamos para expressá-lo para que apreciemos o modo como ele molda o que vemos (e podemos ver).

Acredito que essas perspectivas estão muito próximas da visão de Bourdieu do espaço e dos fenômenos sociais como processos emergentes. Elas certamente sugerem questões sobre como concebemos o mundo social e nós dentro dele – empiricamente e como pesquisadores científicos. Portanto, precisamos compreender o estatuto epistemológico dos conceitos que temos – *habitus*, *campo* e *capital* etc. – por trás da linguagem utilizada para expressá-los; o que eles permitem que vejamos – e não vejamos.

A resposta mais direta a essa ambição é estabelecida na própria *teoria da prática*, e as características do resultado cognitivo intencionado são expostas no começo do *Esboço de uma teoria da prática*, obra em que Bourdieu escreve sobre uma série de “rupturas epistemológicas”: primeiro, do *conhecimento empírico* – o estado ingênuo; segundo, do *conhecimento fenomenológico* subjetivo e dos sentidos; terceiro, do *conhecimento estruturalista* objetivista. Há então – e isto é importante – uma ruptura final com o próprio conhecimento teórico – uma *teoria da teoria* – que é a verdadeira característica da *racionalidade prática* e, assim, da *objetividade reflexiva* à qual Bourdieu aspira. É esse elemento final que consagra os princípios da reflexividade, que só foram articulados completamente mais tarde na trajetória intelectual de Bourdieu. Ele afirma que essa posição é obtida através da *construção dos princípios geradores* da prática de pesquisa; nesse caso, *em seu momento* de realização. Essa *ciência das práticas* está predicada na criação das *condições de possibilidade* de sua realização. Então qual é esse *princípio gerador* epistemológico? E quais são suas *condições de possibilidade*? Essas perguntas implicam uma necessidade de compreender a relação entre o indivíduo, o mundo, o conhecimento que surge dele e a linguagem utilizada para expressar esse conhecimento. Mais uma vez, a linguagem que utilizamos – os conceitos – é claramente crucial para comunicar nossas respostas a essas perguntas. Para Habermas,

[...] os indivíduos, quando agem de modo comunicativo, o fazem através da linguagem natural (empírica), utilizam interpretações que são transmitidas culturalmente e fazem referência a alguma coisa no mundo objetivo, no mundo subjetivo, que eles compartilham e criam, e cada um faz ao mesmo tempo referência a algo em seu próprio mundo subjetivo (Habermas, 1987a, pp. 499-500).

Isso aponta para uma racionalidade transistórica inerente que está incorporada à própria essência da linguagem para Habermas. A linguagem é humanamente comunicativa e modernista. A tarefa então é abolir “distorções” sistêmicas da comunicação. O “princípio cooperativo” de Grice (1975) tem uma perspectiva seme-

lhante. Entretanto, para Bourdieu, isso nunca pode surgir da linguagem ordinária e empírica; e há um risco em Habermas de uma ilusão transcendental ao incorporar o racionalismo científico às estruturas da própria linguagem e da consciência, já que isso torna ahistórica a produção da linguagem e dos interesses que ela carrega. Em oposição a Habermas, Bourdieu afirma que seus conceitos são gerados com base na exegese prática e oferecem uma “historicidade dupla” das estruturas mentais – como filogênese (estruturas de campo anteriores) e ontogênese (esquemas de percepção). Assim, conceitos como *habitus*, *campo* e *capital* podem ser vistos como oferecendo as fundamentações para uma espécie de “competência comunicativa” bourdieusiana – uma “linguagem de associação” (que liga sujeitos, o sujeito e o objeto e os próprios objetos) para aqueles que trabalham nessa perspectiva. Aqui, através desses conceitos, o indivíduo é visto como, de certo modo, “unido” à coletividade. O mundo “social” torna-se então “objetivo” – ou seja, comunicável – e pertence assim a uma realidade além do eu empírico, apesar deste poder ser acessado através dela. Nesses pontos, o eu e a coletividade tornam-se a mesma coisa através dessa ciência prática; não apenas empiricamente, mas em algum reino mais “elevado” e emancipado além da identificação subjetiva cotidiana. Segue-se que o poder dessa linguagem – o modo como ela é usada e o resultado valioso de seu emprego – carrega consigo o potencial de mudar relações com o mundo empírico e de como agimos. Os princípios epistemológicos subjacentes a essas relações são, portanto, críticos para averiguar certas formas de conhecimento científico e seus efeitos.

Na epistemologia habermasiana, são apresentados três *modos* epistemológicos – o *nomotético*, o *hermenêutico* e o *crítico* – ligados a *interesses* substantivos (ver Grenfell, 2014, p. 151-168, para uma interpretação bourdieusiana deles): o legislador, o interpretativo e o emancipatório (Habermas, 1987b). Entretanto, tendo em vista o que foi dito acima, esses modos não representam simplesmente interesses epistemológicos discretos e implícitos – modos de conhecer – mas também precisam ser definidos e expressos em termos de relações sociais completas com o mundo que têm consequências práticas e, em última instância, políticas. A ciência bourdieusiana, portanto, implica numa forma diferente de relacionamento com o mundo e, assim, com um interesse diferente. Ela pode ser expressa como *conhecimento praxeológico*, que pode ser compreendido como uma fusão dos três modos habermasianos e que compartilha os três *interesses* correspondentes – o interpretativo, o limitado por leis (estrutural) e o emancipatório. É por isso que Bourdieu insiste em manter *vigilância epistemológica*. Manter esses *interesses* separados, para ele, nunca pode resultar numa *ação* ou *competência comunicativa* habermasiana, pois eles implicam uma compreensão escolástica particular do mundo social (e, assim, uma relação com ele) e não uma compreensão prática. Essa distinção precisa ser objetificada ao

se apresentar o conhecimento científico como parte de uma atividade reflexiva em sua constituição. Com efeito, a reflexividade torna-se então um pré-requisito fundamental da possibilidade da ciência bourdieusiana. Antes de investigar o modo como a reflexividade é operacionalizada no método de Bourdieu, é necessário examinar elementos adicionais da prática, a relação entre sujeito e objeto, e o modo como isso atua entre os pesquisadores e o objeto de pesquisa.

IV

É importante enfatizar que a *teoria da prática* de Bourdieu começa na prática e termina na prática – a primeira, empírica; a segunda, científica – e seu princípio gerador é, portanto, a prática, assim como suas *condições de possibilidade*. Como, então, alcançamos esse *olhar prático* reflexivo da prática *na* prática expresso praticamente? A resposta curta é não apenas empregando esses conceitos na pesquisa, mas indo além dela e voltando os conceitos também para o produto da pesquisa e o pesquisador; e não como um adjunto *post hoc*, mas como parte central de todo o processo de pesquisa.

Como vimos acima, Bourdieu claramente enxergava os dados empíricos através de seu próprio *habitus* (em desenvolvimento) em relação às condições objetivas da própria criação deles: eles precisavam ser considerados como o sujeito e o objeto da ciência. Em parte, é por isso que ele afirma que os pesquisadores não devem fingir a objetividade como algum tipo de “outro desinteressado” e seria melhor confiarem em sua própria experiência subjetiva para compreender “o objetivo” (Bourdieu, 2000c). Mas é preciso enfatizar que aqui se trata não da subjetividade do eu empírico e não reflexivo, mas sim de modo “científico”, pensando em termos de relações estruturais e desenvolvendo uma linguagem “extática” para expressar um processo dinâmico. Esse modo de agir é mais uma ontologia do que uma epistemologia, pois age tanto no objeto de pesquisa quanto no sujeito objetificador. Agir com base em uma perspectiva bourdieusiana, em termos de relações estruturais em vez de postular um ponto de vista substancialista, arquimediano e desinteressado, precisa então ser compreendido como tendo eficácia causal no objeto de pesquisa, não apenas em termos de um “olhar”, já que isso implica consequências práticas tanto em termos de sua construção quanto das consequências da análise. Basicamente, nós já construímos o mundo através do que vemos e não vemos. Há então uma distinção clara entre o *habitus* empírico e o científico para Bourdieu – suas respectivas ontologias e epistemologias. O fato dessa *teoria da prática* estar incorporada nos conceitos – *habitus*, *campo* e *capital* – significa que eles precisam ser considerados como matrizes epistemológicas ativas capazes de afetar a ontologia e, conseqüentemente, a compreensão, em termos da relação feno-

menológica com o mundo social – em última instância, científica e empiricamente. A linguagem bourdieusiana (os conceitos) é, portanto, carregada epistemologicamente e pode oferecer a *possibilidade de compreensão* da prática (empírica) *como* prática na prática para, por fim, ser *vivida* na prática (emancipatória). Parafraseando Bourdieu: a ciência desse modo de conhecimento encontra sua fundamentação numa teoria da prática enquanto prática, o que significa uma atividade fundamentada em operações cognitivas, que mobilizam um modo de conhecer que não é o da teoria nem do conceito... [mas] uma espécie de participação inefável num objeto conhecido (na prática) (ver Bourdieu, 1992a, p. 433).

Tal posição também é consistente com a teoria da linguagem de Bourdieu *per se*. Num sentido bastante wittgensteiniano, Bourdieu afirma que a linguagem só tem significado em termos das *situações* em que está imersa em qualquer momento e local dado – literalmente, um jogo! Para ele, os esquemas de percepção que os indivíduos possuem, e a linguagem que os carrega, estão homologamente ligados a estruturas sociais que agem tanto como sua origem quanto como seu destino social. Assim como os agentes sociais existem em *redes de relações*, as palavras também existem em *redes de relações semânticas* entre si – e adquirem, em parte, seu significado em termos de diferenças e semelhanças *em relação umas às outras* instanciadas em momentos e locais específicos. O sentido e o significado, portanto, sempre são determinados no jogo recíproco entre o significado individual e o contexto social em que a linguagem está sendo expressa. Tais contextos são estabelecidos dentro de *espaços sociais* – muitas vezes como *campos* – que são áreas limitadas de atividade: por exemplo, educação, cultura, política etc. As palavras formam uma parte desse *espaço social* e desses *campos* e, em última instância, são utilizadas para representar seu *modo particular de pensar*. Ao entrar num *campo* (o que implica uma rede semântica), uma palavra toma então o significado *desse campo* e define o significado; e isso difere de acordo com sua posição dentro do *campo* geral e, portanto, do *espaço semântico*. A atribuição do significado é, assim, uma espécie de imposição (que se origina do contexto do *campo*) – um tipo de *transformação* e *transubstanciação* em que o significado é modificado de um contexto para outro: “a substância significada é a forma significadora que é realizada” (Bourdieu, 1991b, p. 143) na prática. Em outras palavras, aquilo que é significado e significador é socialmente coextensivo para Bourdieu; o significado necessário para um contexto de *campo* é realizado na forma semântica/léxica particular. Assim, as palavras podem ter um significado num contexto e outro num diferente. É uma imposição porque qualquer significado específico pode ser projetado numa palavra – um significante que significa – antes de ser significado como um signo (palavra). Isso é verdade tanto empírica quanto cientificamente, e é por isso que os conceitos bourdieusianos tomam o poder epis-

temológico de sua origem, que pode então ser reafirmada adicionalmente na prática de pesquisa, com os efeitos correspondentes.

Conceitos analíticos como *habitus* e *campo* têm, portanto, um estatuto epistemológico fora de sua norma empírica, sobre a qual eles agem para gerar conhecimento que é, de algum modo, *arrancado* das pressuposições da realidade cotidiana e é, assim, *científico*. Desse modo, é fácil ver porque eles são centrais para a ambição de Bourdieu de fundar uma ciência *praxeológica*, porque eles mediam a relação entre sujeito, objeto e contexto.

É claro que Bourdieu escreveu, notoriamente, que a divisão entre objetividade e subjetividade era a mais “danosa” das ciências sociais. Mas o que significa ir além delas, para essa “ciência das relações dialéticas entre estruturas objetivas [...] e as disposições subjetivas dentro das quais essas estruturas são efetivadas, e que tendem a reproduzi-las” (Bourdieu, 1977, p.3)? A própria relação sujeito-objeto está na base da fenomenologia, cuja visão da estrutura Bourdieu evidentemente compartilha. Na *Fenomenologia da percepção*, por exemplo, Merleau-Ponty escreve: “Esse diálogo sujeito-objeto, essa junção, feita pelo sujeito, do significado difundido através do objeto e, feita pelo objeto, das intenções do sujeito – um processo que é a percepção fisiognômica – dispõe, ao redor do sujeito, um mundo que lhe fala sobre si mesmo, e dá a seus próprios pensamentos seu lugar no mundo” (Merleau-Ponty, [1945] 1962, p. 132).

Desse modo, o sujeito sempre está imanente num objeto e vice-versa. Com efeito, o mundo como sentido constitutivo é imanente e nos fala *sobre nós mesmos*. Mas quem é esse eu? Nosso eu empírico ou científico? Qualquer que seja a resposta a essa pergunta, surge uma outra sobre o que compreendemos que esse eu – empírico e científico – seja e qual é a relação entre eles. Na base, ambos envolvem uma “incorporação” – o que Bourdieu chamaria de *béxis* – fundamentada não simplesmente na atividade mental, mas onde o objetivo também cria o subjetivo no processo de incorporação. O primeiro dá significado ao último com base naquilo que é percebido – e pode ser percebido. “Eu compreendo o mundo e ele me compreende”, citação de Pascal que Bourdieu aprova (Bourdieu, 2000c, p. 408). Claramente, isso é algo muito sutil: nem Merleau-Ponty nem Bourdieu pretendem dizer que o mundo é senciante como um ser humano. É a consciência do sujeito que “enxerga” o mundo; mas esse mundo ainda “chama” o sujeito para saber o que ele já sabe, para ter consciência do que ele já tem consciência (uma espécie de *interpolação*, em termos foucaultianos). Isso mais uma vez nos leva a considerar a consciência da natureza como reflexividade nas relações entre os dois.

Portanto, esse ponto de vista enxerga a díade sujeito-objeto como existente numa mesma “carne”, por assim dizer: eles estão intimamente ligados e um só termina

quando o outro começa e vice-versa. Isso não quer dizer que o visível se mistura a nós, ou nós a ele, e sim que “aquele que vê e o visível são recíprocos, e não sabemos mais o que vê e o que é visto” (Merleau-Ponty, [1964] 1968, p. 139). A *carne* então aparece como um elemento – como a água, ar, fogo e terra – e não como uma coisa efetiva: espiritual/material, mente/matéria, ideia de coisa. Isso vai ao âmago da metafísica moderna e da relação entre conhecimento e impressões iniciada por Kant (Kant, [1788] 1956; [1781] 1961; [1790] 1987 – ver Grenfell e Hardy, 2007, pp. 36-39 para um resumo).

Para Kant, quando os dados sensoriais, na qualidade de objeto, são intuídos pela imaginação, há um ponto de ressonância intuitiva que está além do juízo individual – de certo ou errado, por exemplo – e representa a própria faculdade de formar juízos: ou seja, um senso do entendimento que está literalmente além da cognição, uma empatia ou identificação de anuência universal. Se tomarmos a estética artística, por exemplo, a distinção entre “sensação” e “o belo” é útil aqui, uma vez que a faculdade de sentir substitui a estrutura derivada de conceitos (expressos na linguagem). O belo – um subconjunto de dados sensoriais – é apresentado ao entendimento (no tempo e no espaço) pela imaginação, mas não é convertido através de categorizações conceituais porque o sentimento não cognitivo acompanha a intuição: em outras palavras, os sentimentos não cognitivos substituem os conceitos. Como não há nenhuma categorização conceitual para fornecer a forma, o que é experimentado é *a própria faculdade de formar conceitos* – que está muito próxima da consciência – uma consciência sem nada para se ter consciência. Portanto, ela é “desinteressada” (além do valor) – ou seja, contemplativa e não cognitiva (conceitual/teórica). Assim, na filosofia da arte kantiana, é essa *estética transcendental* – o *olhar puro desinteressado* – que está além da sensação. Entretanto, o ponto chave aqui é que, para Bourdieu, esse reino não pode ser de uma estética pura *universal*, mas sim o reflexo de uma certa relação – burguesa – com o mundo (ver *A distinção*, 1984): superior, afastada, perita, mas vazia, uma espécie de ausência porque reflete sua própria posição afastada no mundo social (nem uma coisa nem outra), um tipo de *nada* [*nothingness*]. O “conhecimento objetivo” na ciência também pode ser visto como compartilhando a mesma ambição de “desinteresse” – o “saber pelo saber”: o que Bourdieu chamaria de a aspiração por “*conhecimento sem um sujeito cognitivo*”, um Mundo 3 popperiano. Nesse caso, não é tanto que os dados são apresentados pela imaginação para o entendimento sem conceitos, mas sim que conceitos (teóricos) pré-existentes – *a priori* – (expressos na linguagem) fornecem a capacidade de formar o entendimento dentro de estruturas cognitivas (teóricas) particulares. Aqui, fala-se de “conceitos” com uma proveniência disciplinar científica e relação com o mundo particulares e, portanto, com interesse. Essa seria a objetividade científica dentro do paradigma

positivista. Com efeito, esse conhecimento – e, portanto, relação – poderia até ser compreendido como o efeito cognitivo/intelectual do lado estético do poder burguês de transcender, mas desta vez na expressão do conhecimento objetivo, ao afirmar não exatamente *a verdade*, mas um certo *tipo de verdade* (objetivista) que carrega consigo seu próprio *interesse* (controle) não revelado e, assim, legitimidade e consagração – agora em nome da razão. Poderíamos até dizer que o *conhecimento sem um sujeito cognitivo* é semelhante ao olhar estético puro em sua reivindicação de uma *objetividade transcendente* que, com efeito, só pode ser compreendida como o senso transcendental da *intelligentsia* burguesa e sua relação estrutural relativa com o mundo; o que Bourdieu descreveu numa ocasião como “poder sem pensamento e pensamento sem poder” (Bourdieu 1991b, p. 98). Tal conhecimento é criticado por Bourdieu por não ser reflexivo e, portanto, não revelar seu *interesse* em afirmar um certo modo de conhecer o mundo, e assim desconhece seu posicionamento relativo inerente em relação a ele. A reflexividade é portanto uma parte necessária da atividade para se escapar desta armadilha – que poderia ser chamada, de modo mais delicado, de *fantasia escolástica* – e assim fundar uma ciência verdadeira.

V

A questão de até que ponto a reflexividade aparece em toda a obra de Bourdieu ainda é debatida; debate-se ainda mais se ela é ou não a essência de seu propósito metodológico. Pode parecer que a reflexividade não aparece explicitamente no período inicial e intermediário. Alguns até consideram as “revelações” pessoais – resumidas como “le Rosebud de Pierre Bourdieu” por *Le Nouvel Observateur* quando de sua morte – ou sua palestra final no Collège de France, publicada posteriormente no *Esboço de autoanálise* (Bourdieu, [2004] 2007), como uma formulação um tanto *post hoc* de como “ele gostaria de ser lido” (Lamont, 2012). Eles não consideram os estudos empíricos realizados no Béarn, na Argélia, ou mesmo sobre a educação como necessariamente reflexivos. Mesmo *Homo academicus* só retrospectivamente pode ser lido como Bourdieu refletindo sobre seu próprio campo profissional. Ao mesmo tempo, a reflexividade claramente foi parte inerente dos empreendimentos de pesquisa iniciais de Bourdieu no modo como ele trouxe seu próprio *habitus* – tanto profissional quanto pessoal – para os objetos de seus estudos. Além do mais, a versão original de *Esboço de uma teoria da prática* tem um capítulo sobre “o observador observado” (pp. 225-234) e, nas *leçons* dadas em Paris a partir de meados da década de 1980, vemos uma consciência explícita da necessidade de uma “sociologia da sociologia” como uma forma de sair da caixa em que os sociólogos contemporâneos se fecharam (Bourdieu 2016, p. 1116). Na última década de sua carreira, é claro, a re-

flexibilidade era evidentemente central nas preocupações de Bourdieu (1990c; 1992b; 2004). Por fim, ele estendeu o elemento reflexivo de sua obra como uma tentativa de *objetificar as forças sociais que agiam sobre ele* (Bourdieu, [2004] 2007; Eakin, 2001); oferecendo esse método como útil tanto para um público acadêmico quanto para o público em geral (por exemplo, Bourdieu, 2000). Na base dessa reflexividade está a epifania epistemológica que descrevi no começo. O próprio resultado dessa visão pode ser expresso como a *separação* ontológica que ele realizou entre seu próprio *sujeito empírico* e *sujeito científico*:

O *habitus* científico pode ser independente em relação ao *habitus*. Basicamente, há dois sujeitos. Há o sujeito empírico. Quando vou a uma reunião, sou como qualquer pessoa. Fico nervoso. Fico bravo. Digo ‘Esse sujeito é um idiota, por que disse isso? Eu concordo com o outro sujeito’. Como todo mundo. Quando analiso isso, não é o mesmo sujeito. É um sujeito que objetiva isso, que compreende por que Bourdieu está bravo. É outro sujeito, que é muito difícil de manter na vida. Na vida cotidiana, tornamo-nos um sujeito empírico novamente [...] mas é possível criar uma espécie de sujeito dividido [...] e quanto mais ele for coletivo e reflexivo, mais ele é separado do sujeito empírico [...] Aprendi com a idade e a experiência que o sujeito cognitivo pode mudar um pouco o sujeito ingênuo. Há coisas que entendemos melhor e nos fazem sofrer menos (Bourdieu 1995, pp. 38-39).

Para resumir, Bourdieu quer substituir o *conhecimento empírico e objetivo* ao qual aludimos acima com uma forma de *objetividade reflexiva – racionalidade prática e conhecimento praxeológico*; e conceitos como *habitus*, *campo* e *capital* são os meios para fazer isso. Há também uma questão de “densidade semântica” aqui; em outras palavras, eles não são apenas termos conceituais ou metáforas descritivas, mas contêm uma espécie de “genoma” epistemológico através do qual os dados sensoriais são apreendidos e compreendidos. Num certo sentido, a fonte definitiva por trás desses conceitos não é o nada burguês mencionado acima em relação a essa relação com a sociedade, mas o conhecimento emancipatório que, novamente, representa uma relação diferente com a sociedade e sua estrutura de conhecimento. Aqui, *habitus*, *campo* e *capital* podem até ser vistos como uma espécie de *mordente epistemológico* entre sujeito e objeto (o sujeito empírico e científico): uma compreensão epistemológica *a priori* que transmite o princípio da prática instanciado no presente – enquanto eles falam *para* nós e *sobre* nós: enxergar-se como *habitus*, *campo* e *capital* no ponto de visão e do que é visto. Portanto, esses termos carregam a noção de compreensão contingente, mas não de experimento ou de conjectura. Em vez disso, eles levam a uma forma de *dúvida radical* da parte dos pesquisadores, uma espécie de *vocabulário final* rortiano (Rorty, 1980) como uma expressão pragmática do melhor que podemos

fazer em qualquer momento particular. Eles também estabilizam o conhecimento de um modo que compartilha muitas das características da teoria popperiana – previsibilidade, possibilidade de generalização, abertura à articulação, utilidade e simplicidade. Isso representa uma ambição de formar uma teoria da prática que busca ser distinta tanto da abstração objetivista quanto da familiaridade inebriante da interpretação do senso comum apreendida em sua obviedade cotidiana.

VI

Para resumir, os conceitos de Bourdieu, fenomenologicamente, parecem definir não apenas o que vemos, mas o que *podemos* ver. O estado empírico emprega conceitos empíricos para entender o mundo; o aspirante a pesquisador emprega seu próprio esquema conceitual para compreender o objeto de sua pesquisa. Como vimos, é por isso que é tão importante objetificar a *construção do objeto de pesquisa*, já que sem uma reconstrução reflexiva ele expressará uma ortodoxia escolástica pré-existente (*para si*) em vez da coisa (*em si*) em termos praxeológicos. Sabemos que o sujeito objetificante é propenso a três formas de viés: a ortodoxia conceitual de seu campo; sua própria formação e posição nele; e a relação bastante não empírica que o pesquisador assume – *skholè* – em relação ao objeto de investigação (Bourdieu, 2000c, p. 10). Parece haver dois modos principais de fazer isso. Primeiro, há a necessidade de nos pensarmos conceitualmente em termos de *habitus*, *campo* e *capital*, cujo próprio uso pareceria purgar a realização de qualquer ciência objetivista substancialista e transcendente (controle) em favor de uma ciência genuinamente relacional (emancipatória). Segundo, a necessidade de nos colocarmos no campo do conhecimento em termos de conexões com o campo do poder, conexões e relações com o campo, e nossas relações pessoais individuais em termos de *habitus* e sua posição e proximidade com outros.

Fonte de viés

- Posição no espaço social (*habitus*/estruturas cognitivas).
- Ortodoxia do campo (linguagem).
- *Skholè* – fantasia escolástica (relações com o mundo – substancialista/relacional).

Visão reflexiva

- Campos em relação ao campo do poder – minha conexão/ligação.
- Minha relação com a doxa no campo; mantida na instituição. Ao que estou conectado? Doxa da disciplina – objetivos. Posição no campo.
- Meu *habitus* e o das outras pessoas no contexto local; o *habitus* delas e o meu; relações/redes pessoais. Minha posição e proximidade.

É isso que Bourdieu quer dizer com *objetivação participante*, e é algo logicamente predicado no instante que ele tem sua visão epistemológica, mesmo que só tenha recebido proeminência na última década de sua carreira. Isso tem que ocorrer, porque sua epistemologia da prática é abrangente demais para deixar o pesquisador do lado de fora. Com efeito, não incluir os pesquisadores nela é um ato de má fé intelectual, mesmo que isso exija que eles deixem a posição que adquiriram ao realizar a pesquisa e *desarmem-se* das armas intelectuais que empregaram para obtê-la. Por quê? Porque “a verdade é que a verdade está em jogo” (Bourdieu, 1990b, p. 195). Além do mais, isso não acontece sem um custo. De fato, “é preciso escolher pagar um preço maior pela verdade enquanto aceita-se um lucro menor de distinção” (Bourdieu, 1991a, p. 34). Isso pode ser lido como um aviso para todos nós que adotamos uma abordagem bourdieusiana simplesmente devido ao capital simbólico que ela pode conferir em termos de uma distinção dentro do campo acadêmico. Em última instância, sua filosofia é corrosiva: tanto profissional quanto pessoalmente – se levada à sua conclusão lógica.

Claramente, tal abordagem reflexiva não pode ser apenas uma atividade individual – ela requer um compromisso coletivo: alguns autores notaram a necessidade de uma resposta coletiva (ver Deer, 2014), aquilo que Shirato e Webb (2003) chamam de uma “meta-alfabetização” do campo. Existe um paradoxo, porque Bourdieu criticava severamente outras formas de reflexividade – com sua ilusão de serem capazes de “transcender o pensamento através do poder do próprio pensamento”. Em vez disso, para ele é uma questão de transcender tanto o pensamento empírico quanto o escolástico tradicional através do poder de sua teoria da prática e da visão epistemológica que ela disponibiliza. Não surpreende que ele se refira a isso como uma *metanoia*.

A dificuldade está quando o sujeito cria para si mesmo um objeto – *em sua própria imagem* – e assim com todas as pressuposições de visão implícitas. Até certo ponto, isso é inevitável. Entretanto, se essa criação for realizada em termos de conceitos bourdieusianos – validados praxeologicamente – então, como argumentei, termos como *habitus*, *campo* e *capital* etc. podem mediar entre o sujeito e o objeto de um modo que constitui um *interesse diferente*: um interesse com um princípio gerador ético baseado em valores diferentes. Basicamente, isso oferece, e na verdade permite, uma visão de mundo diferente – emancipatória. Consequentemente, em vez de um sujeito objetificar um objeto *como um objeto*, o sujeito enxerga-se literalmente nele, mas não como um espelho subjetivo da identidade empírica individual e sim como um momento epistemológico fundamentado nos mesmos princípios geradores de sua prática científica. Dessa forma, como Bourdieu afirma em *A miséria do mundo* (Bourdieu 1993, p. 609), é menos uma questão de enxergar a si próprio em outro

do que de “ser capaz de tomar todos os pontos de vista possíveis”, reconhecendo que, diante das mesmas condições, nós provavelmente *seríamos e faríamos* a mesma coisa. Isso não significa ser todo homem ou mulher, e que todos sejam iguais, mas sim enxergar as relações e princípios estruturais em exegese – imanentes – que se manifestam *desse modo neste lugar, momento e indivíduo particulares*, sabendo que, dadas as mesmas condições, *poderíamos muito bem agir e ser da mesma forma*. Reconhecemos e enxergamo-nos nos outros, e os outros em nós mesmos, como o resultado de condições formativas particulares; não como um objeto-outro separado. Bourdieu chama esse conhecimento de um “exercício espiritual” (*Idem*, p. 612) e uma espécie de “amor intelectual” (*Idem*, p. 612; possivelmente emprestado de Espinosa) – um método “não violento” porque ele não oferece nenhuma imposição de significado, nenhuma *violência simbólica*. Não há nenhuma autoridade aqui, nem a faculdade de “pensar as coisas independentemente”.

Isso também é um tipo de amor porque se baseia no reconhecimento e consideração mútuos; uma forma elevada de atenção. É o produto do Ser refletindo sobre o Ser num estado de identidade social coletiva. Neste ponto, a epistemologia de Bourdieu realmente se torna uma ontologia. Poderíamos chamar isso de Subjetividade Objetiva ou Objetividade Subjetiva, que representam, e são, a mesma coisa. Articular esse nível de compreensão e conhecimento é sempre *a posteriori*. Mas, em grande parte, na realidade isso se realiza num ponto de instanciação. Também é um caso do passado e do futuro literalmente *serem* no presente que é, de fato, o único lugar em que eles podem existir. Essa é uma consciência, ou refração reflexiva, através da teoria bourdieusiana da prática e de conceitos como *habitus, campo e capital*. O *habitus* empírico é científico e o *habitus* científico é empírico. O senso transcendental além do poder de formar conceitos torna-se então menos o senso burguês de nada – o olhar objetivo ou estético puro – e sim *a própria essência lógica da prática*, que não é nada mais do que o passado (uma história sociológica) que se instancia no presente (uma sociologia histórica) – uma espécie de carma sociológico. Esse poder *de estar* presente – esse processo – é “compreendido” no ponto *de e ao vir-a-ser* em vez de na coisa em si formada.

Por fim, portanto, podemos concluir que a reflexividade se preocupa menos com “como *fazer* isso” e mais com “como *ser* isso”. O pesquisador está implicado em sua teorização; o olhar é necessariamente “pessoal”, mas com o potencial para a ciência praxeológica. Ele pode ser visto como uma teoria que é um olhar e um olhar que é expresso em termos teóricos, mas que também nos fornece uma teoria que pode gerar o olhar na prática – se compreendida em termos para além dos conceitos, em sua geração – e através da prática. O olhar está então sujeito ao olhar que está sujeito ao olhar que está sujeito ao olhar como uma espécie de recorrência interna, mas não

é eternamente recorrente de um modo pós-moderno niilista porque está limitado por conceitos reflexivos da prática na prática. Basicamente, nós sempre voltamos aos mesmos princípios da prática. O fator decisivo aqui é o tempo.

No final da biografia *Time Bends* ([1987] 1995), de Arthur Miller, ele escreve sobre olhar para o campo atrás de sua casa da escrivainha na qual criou tantos textos. Ele comenta que olhou para as árvores, aquelas que vira por tantas e tantas estações. E, num certo momento, ocorre uma espécie de inversão quiasmática quando ele percebe que são as árvores que olham para ele. Esse é o olhar que está no coração de Bourdieu: uma subjetividade que não faz de si mesma um objeto; um sujeito que, em vez disso, enxerga-se no objeto, e o objeto como uma expressão do sujeito, mas desta vez não empírico e não reflexivo, e sim como uma presença “científica”. Do mesmo modo, Bourdieu conclama todos nós a nos enxergarmos na sociedade, mas também a sociedade em nós; não como dois eventos separados, mas como coextensivos – o indivíduo e a coletividade – especialmente como pesquisadores. Deus e o Ser Humano – ele nos lembra, ao final das *Meditações pascalianas*, que “a sociedade é Deus” (Bourdieu, 2000c, p. 245), o que significa que isso não é simplesmente uma atividade acadêmica ou intelectual, mas uma expressão da verdade – uma consciência/atenção que é uma forma de amor mais elevada – identificação de semelhança e diferença como a mesma coisa. Vemos então as forças sociais daquilo que é potencial, impossível e necessário – mesmo o que é bom e ruim no mundo – já que isso permite uma visão que seja capaz de observar exatamente o ponto no qual o eu empírico aparece entre o sujeito e o objeto para permitir o desconhecimento em termos de juízo e da expressão de interesses privados/de grupo, desviando-se de uma visão científica reflexiva potencialmente libertadora (e às custas desta). Compreender essa dimensão ética de Bourdieu, ainda que por um instante, está certamente além das palavras que utilizamos, mas pode orientar o que fazemos como resultado.

VII

Neste artigo, tentei mostrar como a teoria da prática de Bourdieu foi instanciada por uma visão epistemológica particular, que ele então levou o resto da vida para articular. Discuti o modo como seu mapa conceitual surgiu e por quê, e a filosofia da prática por trás dele. Como os conceitos são expressos na linguagem, eu me concentrei na questão da significação e do significado ao fazer distinções entre os pensamentos e as palavras utilizadas neles e o que isso implica num esquema metodológico bourdieusiano como um olhar particular, ou *metanoia*. Ir além das palavras, num certo sentido, ou pelo menos utilizá-las dentro de uma *atitude praxeológica* nos leva à natureza e ao uso da reflexividade dentro deste método; o que, por sua vez, nos traz de volta

a questões de sujeito-objeto e das condições de possibilidade para a objetividade reflexiva. Por fim, como ocorreu com Bourdieu, vale a pena enfatizar que esta é uma jornada em desenvolvimento – tanto prática quanto filosoficamente. Com efeito, poderíamos até ver a utilização feita de Bourdieu como exibindo caracteristicamente certos “níveis” de compreensão e uso:

- Nível 1: utilização de conceitos-chave para animar a narrativa.
- Nível 2: planejar um projeto de pesquisa a partir de uma “lente” bourdieusiana. Foco comum na análise biográfica e qualitativa.
- Nível 3: Abordagem mais crítica à construção do objeto de pesquisa – uma tentativa elaborada de mapear o campo e os campos dentro dos campos. Utilização maior de métodos quantitativos.
- Nível 4: Consolidação do que foi dito acima – senso mais refinado de reflexividade;
- Nível 5: praxeológico.
- Nível 6:.....

Não é preciso dizer que esses níveis não devem ser lidos como lineares ou hierárquicos, mas como *potentia* – e podem ser realizados temporariamente a qualquer momento na condução da pesquisa. Aqui concluo meu artigo neste reino de reflexividade pessoal e profissional com a pergunta: para onde ela nos levará agora?

Referências Bibliográficas

- BOURDIEU, P. (1958), *Sociologie de l'Algérie*. Paris, Presses Universitaires de France (col. Que Sais-je).
- BOURDIEU, P. (1971a), “The thinkable and the unthinkable”, *The Times Literary Supplement*, 15 out. 1255-1256.
- BOURDIEU, P. (1971), “Intellectual field and creative Project”. In: YOUNG, M. F. D. (ed.). *Knowledge and Control: new directions for the sociology of education*. Londres, Collier-Macmillan (trad. de “Champ intellectual et project créateur”, *Les Temps Modernes*, nov. pp. 865-906, 1966).
- BOURDIEU, P. (1977), *Outline of a theory of practice*. Cambridge, CUP (trad. de *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Geneva, Droz, 1972).
- BOURDIEU, P. (1984), *Distinction*. Oxford, Polity (trad. de *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris, Editions de Minuit, 1979).
- BOURDIEU, P. (1988), *Homo academicus*. Oxford, Polity (trad. de *Homo academicus*. Paris, Les Editions de Minuit, 1984).

- BOURDIEU, P. (com L. Wacquant) (1989), "Towards a reflexive sociology: a workshop with Pierre Bourdieu". *Sociological Theory*, 7 (1): 26-63.
- BOURDIEU, P. (1990a), *The logic of practice*. Oxford, Polity (trad. de *Le sens pratique*. Paris, Les Editions de Minuit, 1980).
- BOURDIEU, P. (1990b), *In other words: essays towards a reflexive sociology*. Oxford, Polity (trad. de *Choses dites*. Paris, Les Editions de Minuit, 1987).
- BOURDIEU, P. (1991b), *The political ontology of Martin Heidegger*. Oxford, Polity Press.
- BOURDIEU, P. (1992a), *Les règles de l'art: gènes et structure du champ littéraire*. Paris, Seuil.
- BOURDIEU, P. (1993), "For a sociogenetic understanding of intellectual works". In CALHOUN, C., LIPUMA, L. & POSTONE, M. (eds.). *Bourdieu: critical perspectives*. Oxford, Polity Press.
- BOURDIEU, P. (1996), *The State nobility: elite schools in the field of power*. Oxford, Polity Press (trad. de *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*. Paris, Les Editions de Minuit, 1989).
- BOURDIEU, P. (1999), "The social conditions of the international circulation of ideas". In: SHUSTERMAN, R. (ed.). *Bourdieu: a critical reader*. Oxford, Blackwell.
- BOURDIEU, P. (2000a), "Participant objectivation". Palestra proferida ao receber a Medalha Aldous Huxley de Antropologia. Londres, University of London, 12 nov. (*mimeo.*).
- BOURDIEU, P. (2000b), "Move over shrinks". *Times Higher Educational Supplement*, 14 abr., p. 19.
- BOURDIEU, P. (2000c), *Pascalian meditations*. Oxford, Polity Press (trad. de *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil, 1997).
- BOURDIEU, P. (2004), *Science of science and reflexivity*. Oxford, Polity Press (trad. de *Science de la science et réflexivité*. Paris, Raisons d'Agir, 2001).
- BOURDIEU, P. (2007), *Sketch for a self-analysis*. Cambridge, CUP (trad. de *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris, Raison d'Agir, 2004).
- BOURDIEU, P. (2008), *Esquisses algériennes*. Paris, Seuil.
- BOURDIEU, P. (2016), *Sociologie générale: cours au Collège de France 1983-1986*. Paris, Raisons d'Agir.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C. & PASSERON, J.-C. (1991a), *The craft of sociology*. Nova York, Walter de Gruyter (trad. de *Le métier de sociologue*. Paris, Mouton-Bordas, 1968).
- BOURDIEU, P. & GRENFELL, M. (1995), *Entretiens*. Southampton, University of Southampton.
- BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. (1992b), *An invitation to reflexive sociology*. Oxford, Polity Press (trad. de *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris, Seuil, 1968).
- BREDO, E. & FEINBERG, W. (1979), "Meaning, power, and pedagogy: Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron, reproduction in education, society and culture: essay review". *Journal of Curriculum Studies*, 11 (4): 315-332.
- DI MAGGIO, P. (1979), "Review essay on Pierre Bourdieu", *American Journal of Sociology*, 84 (6): 1460-1474.
- DEER, C. (2014), "Reflexivity". In: GRENFELL, M. (ed.). *Pierre Bourdieu: key concepts* 2 ed. Londres, Routledge. pp. 195-210.

- DREYFUS, H. & RABINOW, P. (1993), "Can there be a science of existential structure and social meaning?". In: CALHOUN, C. *et al.*, *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 35-44.
- EAKIN, E. (2001), "Social status tends to seal one's fate, says France's master thinker", *New York Times*. 6 jan.
- GRENFELL, M. (2004), *Pierre Bourdieu: agent provocateur*. Londres, Continuum.
- GRENFELL, M. (2010), "Working with habitus and field: the logic of Bourdieu's practice". In: SILVA, E. & WARDE, A. (eds.). *Cultural analysis and Bourdieu's legacy: settling accounts and developing alternatives*. Londres, Routledge. pp. 14-27.
- GRENFELL, M. (ed.). (2014), *Pierre Bourdieu: key concepts*. 2 ed. Londres, Routledge.
- GRENFELL, M. & HARDY, C. (2007), *Art rules: Pierre Bourdieu and the visual arts*. Oxford, Berg.
- GRENFELL, M. & LEBARON, F. (2014), *Bourdieu and data analysis: methodological principles and practice*. Berne, Peter Lang.
- GRICE, H. P. (1975), "Logic and conversation". In: COLE, P. & MORGAN, J. (eds.). *Studies in syntax and semantics III: speech acts*. Nova York, Academic Press, pp. 183-98.
- HABERMAS, J. (1987a), *Theory of communicative action*. Oxford, Polity Press, vol. 1.
- HABERMAS, J. (1987b), *Knowledge and human interests*. Oxford, Polity Press.
- KANT, I. ([1788] 1956), *Critique of practical reason*. Nova York, Liberal Arts Press.
- KANT, I. ([1781] 1961), *Critique of pure reason*. Londres, Macmillan.
- KANT, I. ([1790] 1987), *Critique of pure judgement*. Cambridge, Hackett.
- LAMONT, M. (2012), "How has Bourdieu been good to think with? The case of the United States". *Sociological Forum*, 1: 228-237.
- MERLEAU-PONTY, M. (1962), *Phenomenology of perception*. Londres, Routledge/Kegan Paul (trad. de *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945).
- MERLEAU-PONTY, M. (1968), *The visible and invisible*. Evanston, IL., Northwestern University Press (trad. de *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*. Paris, Gallimard, 1964).
- MILLER, A. (1995), *Time bends: a life*. Londres, Bloomsbury.
- SHIRATO, T. & WEBB, J. (2003), "Bourdieu's concept of reflexivity as metaliteracy". *Cultural Studies*, 17 (3-4): 539-552.
- RORTY, R. (1980), *Philosophy and the mirror of nature*. Oxford, Blackwell.
- YOUNG, M. F. D. (ed.). (1971), *Knowledge and control: new directions for the sociology of education*. Londres, Collier Macmillan.

Resumo*Uma reflexão sobre a teoria do campo (e dentro dela) na prática*

O artigo discute a dimensão da reflexividade na obra do teórico social Pierre Bourdieu. Ele alude à origem da teoria da prática de Bourdieu e da epistemologia que a sustenta. A linguagem é um elemento chave na reflexividade e o artigo, portanto, esboça a abordagem de Bourdieu da linguagem e a importância que ela tem no desenvolvimento de seus conceitos chave, assim como na relação entre sujeito e objeto. Há referências às obras de Habermas, Heidegger, Merleau-Ponty e outros para oferecer uma base para a questão do que exatamente é a reflexividade bourdieusiana e como ela opera na prática. Também se mencionam fases e estágios na metodologia, além de como a reflexividade deve operar dentro deles. Por fim, a importância da discussão é enfatizada com referência a resultados consequentes.

Palavras-chave: Bourdieu; Reflexividade; Metodologia.

Abstract*Reflecting in/on field theory in practice*

The article discusses the dimension of reflexivity within the work of the social theorist Pierre Bourdieu. It alludes to the provenance of Bourdieu's theory of practice and the epistemology, which underpins it. Language is a key element in reflexivity, the article therefore outlines Bourdieu's approach to language and the significance it holds in the development of his key concepts, as well as the relationship between subject and object. Reference is made to the works of Habermas, Heidegger, Merleau-Ponty and others to offer a ground base in just what Bourdieusian reflexivity is and how it operates in practice. Phases and stages in methodology are referred to as well as how reflexivity should operate within them. Finally, the significance of the discussion is underlined with reference to consequent outcomes.

Keywords: Bourdieu; Reflexivity; Methodology.

Texto recebido em 15/5/2017 e aprovado 7/9/2017.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2018.132281

MICHAEL GRENFELL é research director na University of Southampton e professor-adjunto na University of Canberra, Australia. Trabalhou com Bourdieu em vários projetos, incluindo três períodos como professor visitante na *École des Hautes Études* (Paris) e tem uma extensa obra sobre o sociólogo francês. E-mail: M.Grenfell@soton.ac.uk.

