

O CAMPO DO OLHAR DE BOURDIEU
(mosaico)

Rosa Nunes

Neste texto diz-se de uma relação de afecto com a obra de Pierre Bourdieu, reforçada pela oportunidade de, a escassos meses da sua morte, ter participado num colóquio onde especialistas de todo o mundo no estudo da sua obra (e alguns não especialistas – o meu caso – por mil razões próximos do que ela tem de mais profundo: o cuidado com o outro) deram evidência incontornável ao carácter transdisciplinar da sua obra; à sua luta contra o intelectualismo e o sociologismo; à sua condição, de sempre, de interventor nas grandes causas, desde a Argélia até ao fim.

Um Julho de chuva miúda, entrecortada pelo espreitar do sol. Era ao entardecer. Pierre Bourdieu sai do carro que o tinha ido buscar ao comboio que vem de Paris e se acolhe em descanso na estação ali ao pé, onde a França acaba a Norte.

Timidamente, «ao passo lento de um camponês», entra na desmesura do *chateau* do século XVII e, na contenção imprecisa do jogo corporal, logo desfaz alguma formalidade intelectualista que se vivera durante oito dias inteiros, sem domingar nem direito a tréguas *après dinner*. Trabalhou-se, das nove da manhã à meia noite e tantos, sobre a recepção internacional do trabalho de Bourdieu, já que há milhares de investigadores espalhados pelo mundo a trabalhar com os seus conceitos, isto é, a praticar e prolongar o seu trabalho, numa comunidade de pensamento e de acção. Afinal, a teoria de Bourdieu é um grande modelo de análise, uma forma de estar no mundo e no saber; saber de proximidade do sofrimento e da humilhação dos outros: não é a violência simbólica o tema central dos seus trabalhos?

Já depois da sua morte, um dos seus colaboradores (L. Wacquant, 2002, in Jurt, J., 2002: 246) punha em relevo a universalidade dos domínios aos quais a abordagem de Bourdieu é aplicável, referindo que não há hoje prática nem zona do espaço social cujo estudo não tenha sido profundamente transformado pelos seus trabalhos. «Porque Bourdieu soube aliar o rigor do método científico à inventividade do artista, uma cultura teórica incomparável a uma prática

incansável da investigação na qual investia uma *libido sciendi* sem fim nem fundo». Daí que esse trabalho não suporte transcrições sumárias.

Ao mesmo tempo, transpôs as barreiras das disciplinas arbitrariamente estabelecidas. Se ele se «converteu» da filosofia para as ciências sociais, foi para integrar a filosofia na sua abordagem, como o afirmou J. Derrida (ibid): «As nossas trocas foram verdadeiramente retomadas no final dos anos sessenta, quando ele pôs em marcha o seu projecto de refundação da sociologia, inaugurando um trabalho que integrava a filosofia para produzir uma 'sociologia da sociologia'».

A propósito dessa transgressão disciplinar, num texto de 1984, de homenagem a Foucault (*Interventions*, 2002: 180, 181), Bourdieu refere que «a disciplina, reunião do saber e do poder, realiza-se, antes de mais, numa linguagem. E a transgressão, aqui, deve encontrar as suas armas fora-da tradição, fora do universo dos mestres canónicos, do lado dos heréticos, Nietzsche, é claro, mas também Sade, Artaud, Bataille, Roussel, Blanchot e Deleuze. A filosofia de Nietzsche conduzia à sociologia. A crítica social da razão conduz a uma crítica social da linguagem, limite maior do pensamento humano».

Por mim, tinha para lhe dizer – o seu olhar atento aos outros não deixava a ninguém a alternativa de ficar de fora de uma troca verbal directa, pessoal – da memória da leitura de *A Reprodução* e do pressentir do que nela reconheci de esclarecimento desconfortável de um mundo em desamor. E que é no seu trabalho teórico que reconheço o tamanho da sua intervenção consequente nos efeitos de «conversão do olhar», assim esclarecendo o meu entendimento do seu comprometimento de sempre, desde a Argélia (com a sua disposição etnográfica) até aos nossos dias. Ao contrário de outras apreciações que remetem para a sua passagem da reflexão à acção, a minha leitura é a de uma obra sempre em renovação: um Bourdieu é quase sempre um outro. E também disse da emoção com que li *Méditations Pascaliennes* onde, à evidência, ele põe em relação uma antropologia filosófica (uma filosofia do homem), a psicologia e a sua teoria sociológica, com uma Introdução que é um discurso de mágoa e de grandeza de alma.

Numa cumplicidade de sensibilidades, retrai o despudor metafórico com que, no início do colóquio, me descosera, na hora da apresentação: em muitas situações, reconheço em Bourdieu o meu super-ego.

Significativamente, por sua expressa indicação, este colóquio não deveria ser

organizado por sociólogos nem por franceses. E deixara claro o seu desacordo com um tom celebratório: antes uma ocasião de trabalho colectivo com Bourdieu, e a sua organização deveu-se a universitários belgas da área da literatura. Daí que a literatura e a arte tenham sido grandes vectores da reflexão, mas também a antropologia e a sociologia, evidenciando-se o carácter cruzado do seu trabalho, reconhecidamente com uma dimensão literária e psicológica muito fortes. Um pequeno excerto de *A Miséria do Mundo* (p. 19) parece disso exemplar:

«... Como no depoimento da senhora Leblond sobre os seus anos de trabalho na fábrica, apenas algumas entoações, alguns olhares, onde se lê a evocação de uma experiência terrível e incomunicável e, sobretudo, certas pausas (as três frases citadas ficam inacabadas, como que suspensas diante do indizível)...».

São de meados dos anos sessenta os seus primeiros estudos sobre o campo literário e cultural. Assim, com a introdução do conceito de campo (1966), é a partir do seu estudo «Campo Intelectual e Projecto Criador» que, nessa área, virá a desenvolver trabalho que culminará em *Les Règles de l'art*, de 1992.

Rompendo com uma interpretação maioritária de estrito fechamento do texto, Bourdieu não hesitou em sublinhar toda a importância do contexto: este deixa assim de significar um simples e vago pano de fundo e é, antes, definido na sua especificidade, através do conceito de campo literário, regido por leis próprias a esse universo. O social não era, então, situado num conjunto onde sociedade e indivíduo se opõem mas é no coração dos agentes e nas relações que se estabelecem entre os grupos de agentes que se incorpora o social.

Essa abordagem viria a permitir pensar a produção cultural em termos de autonomia (relativa), tomando em conta a dimensão social sem cair num reductionismo que considera as obras de arte como simples epifenómenos de classes sociais.

E, se esta problemática (texto/contexto) me remete também para o conceito de exterioridade de Mikhail Bakhtine¹, R. Droit (in J. Jurt, 2002: 244), por seu

¹ A fronteira entre texto e contexto, entre dentro e fora é, para Bakhtine, artificial porque, de facto, existe um fluxo (circulação) fácil entre os dois. Sobre o auto-conhecimento (para o qual concorrem

lado, pensa que a reflexão de Bourdieu, não obstante a diversidade de sujeitos abordados e, a seu ver, de uma indubitável evolução, se desenvolve em torno de uma só interrogação fundadora que releva da antropologia: a da identidade do homem, que não se põe mais como uma essência. O conhecimento de si próprio não é, para ele, o resultado de uma introspecção, mas de uma objectivação; o que faz o sujeito é, no fim de contas, a exterioridade. «A questão de fundo, aqui – diz Droit – é, evidentemente, a da libertação, tornada possível pelo conhecimento. O que, em Bourdieu, não é mais uma questão retórica, geral e abstracta. Concreta e detalhada, a sociologia pode tornar-se um instrumento de auto-análise extremamente poderoso que permite a cada um compreender melhor o que ele é, dando-lhe uma compreensão das suas próprias condições sociais de produção, da posição que ocupa no mundo social». E o mesmo autor acrescenta que a possibilidade existe, mas a sua realização nunca é assegurada. Nada garante que o esclarecimento dos determinismos sociais seja suficiente para os quebrar. Porque os dominados, como Bourdieu o mostrou repetidamente, interiorizam a sua própria dominação e acabam, assim, por reconduzirem-se eles próprios à sua opressão (cf. *ibid*).

Não será por acaso que esta questão da relação entre determinismo e liberdade é central no pensamento de Bourdieu. Com isto é que é difícil lidar, porque isto é que é difícil de alterar. E os dominantes sabem-no bem. Como refere J. Bauveresse (in ob. cit.), ele sustentou sempre, apaixonadamente, que, se é essencial começar por saber, é justamente para ter uma oportunidade de êxito

os conceitos de *self*, de exterioridade e de alteridade), e a propósito das relações *self*-outro, as teorias de Bakhtine vão no sentido de esclarecer que, em qualquer situação de comunicação intercultural ou interpessoal, nós criamos imagens dos outros e imagens de nós próprios para os outros. E apresenta-nos três categorias relacionadas com a autoformação: o *self* – como é que a minha consciência sente e olha o meu *self*; a *exterioridade* – como é que o meu *self* aparece para os outros que estão fora dele; a *alteridade* – como é que os que me são exteriores aparecem para o meu *self*. (Min, E., 2001, «Bakhtinian Perspectives for the Study of Intercultural Communication», *Journal of Intercultural studies*, Vol. 22).

Registe-se que, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, (1929) – onde Bakhtine se interroga sobre as relações entre ideologia e linguagem, recusando a dicotomia saussuriana língua/palavra, afirmando a natureza social do signo e colocando, assim, os fundamentos de uma linguística da enunciação, enquanto manifestação social e não individual – é publicado em francês em 1977, justamente numa colecção dirigida por Pierre Bourdieu: *Le Sens commun* das *Editions Minuit*.

na modificação do curso das coisas. «O que pode soar, diz Bourdieu, no que eu escrevo como o anti-intelectualismo que é sobretudo dirigido contra o que resta em mim, a despeito de todos os meus esforços, de intelectualismo ou de intelectualidade, como a dificuldade, tão típica dos intelectuais, em aceitar verdadeiramente que a minha liberdade tem limites». E, no mesmo tom, em *Méditations Pascaliennes* (p.4), assegura:

«Quando submetia a exame, sem contemplações, o mundo de que fazia parte, não podia deixar de saber que me eram necessariamente aplicáveis as minhas próprias análises e que fornecia assim instrumentos que poderiam ser virados contra mim (...).»

Com a noção de campo, Bourdieu diferenciava-se em relação aos estudos que interpretavam as tomadas de posição intelectuais ou literárias sob a forma de obras como o produto imediato de uma classe social ou, mais sumariamente, como o produto da sociedade.

Assim se distanciava, ao mesmo tempo, de uma análise interna que, em conformidade com a ideologia dos escritores e mesmo dos artistas, partia da ideia do produtor «não-criado», princípio absoluto de explicação, ou do mito da obra que encontraria em si própria a sua explicação, como o sublinha J. Jurt (2002). Bourdieu vê o processo de diferenciação social como um processo de autonomização, através da autonomização de campos específicos.

Em *Méditations Pascaliennes* insiste na ambiguidade fundamental da autonomia dos campos escolásticos que devem a sua existência a uma ruptura com o mundo social e económico. E faz um esboço histórico desse processo de diferenciação pelo qual os diferentes campos de produção simbólica se autonomizaram e constituíram, referindo o campo filosófico como o primeiro a autonomizar-se em relação ao campo político e religioso. No âmbito desse processo, será já na Renascença que os campos científico, literário e artístico se autonomizam em relação ao campo filosófico. É no termo de uma longa evolução, tendente a despojar as relações de produção da sua dimensão simbólica, concebendo-se como um universo separado, regido pelas leis do cálculo, da concorrência e da exploração, que se virá a constituir um campo económico. Em compensação, os campos simbólicos não se puderam constituir a não ser

reprimindo, no «mundo inferior» da economia, a dimensão económica dos actos de produção simbólica.

O critério decisivo de constituição de um campo é, para Bourdieu, a dissociação entre a hierarquia simbólica e a hierarquia económica, como refere em *Les Règles de l'art* (p. 166). No século XVII as duas hierarquias estavam pouco diferenciadas: os mais consagrados de entre a gente das letras, nomeadamente os poetas e os sábios, seriam os mais bem providos de pensões e benefícios (ob.cit.).

A teoria do campo não parte do postulado de uma sociedade global mas concebe um espaço social constituído por campos relativamente autónomos. O que caracteriza, então, a estrutura de um campo é, antes de mais, a existência de traços estruturalmente equivalentes, senão idênticos, que se encontram em cada um deles. Mas, como refere Jurt (ob. cit.), há sempre uma relação antagónica entre aqueles a quem Bourdieu, seguindo a sociologia religiosa de Weber, chama os «ortodoxos» e os «heréticos». Os ortodoxos «que, num determinado estado da relação de forças monopolizam (mais ou menos completamente) o capital específico característico de um campo, se inclinam para estratégias de conservação» (Bourdieu, 1980 in ob. cit.). Os menos providos de capital simbólico desforram-se, inclinando-se «para estratégias de subversão – as da heresia» (ob. cit.: 115).

Apesar dos antagonismos, há que considerar interesses fundamentais implícitos que todos os agentes do campo partilham e que estão ligados à própria existência do campo: aquele que entra na luta entra no jogo e reconhece validade às suas regras. É importante não esquecer que o capital simbólico guarda o seu valor no interior de um campo, já que ele é específico desse campo e dificilmente convertível no âmbito de um outro.

Reconhecendo-se, então, a existência de invariantes (formais) pelas quais se diferencia e autonomiza um campo, reconhece-se que o campo literário ou o campo científico são campos como quaisquer outros, «contra a tendência para pensar que os universos sociais onde se produzem essas realidades de excepção que são a arte, a literatura ou a ciência, têm que ser totalmente diferentes, diferentes sob todas as relações» (Bourdieu, *Choses dites*:168). E é destes campos que surgem algumas críticas a esta noção de «campo autónomo», pelo que, supostamente, nela se sublinham, demasiadamente, os limites que separam este

da sociedade global, conduzindo a teoria a não pensar o social e as suas determinações, a não ser como mera exterioridade, ou seja, como se a instituição não relevasse desse social ou não contribuísse para o fazer existir. Mas, com esta noção, Bourdieu alinha noutra subtilidade, já que, para ele, as interferências sociais não agem de maneira imediata sobre os agentes do campo, antes, elas são reinterpretadas segundo a lógica do campo, não negando a existência dessas interferências (políticas, sociais e económicas), mas sempre mediatizadas.

Em *Choses dites*, ele vem a especificar as suas posições anteriores quanto às relações do campo intelectual com o campo do poder, já que, por grande que seja a autonomia daquele, é determinado, na sua estrutura e nas suas funções, pela posição que ocupa no interior deste. Para Bourdieu, os artistas e os escritores constituem uma fracção dominada da classe dominante. Se bem que nas relações com os detentores do poder político e económico os intelectuais sejam dominados (já não no plano pessoal – como no mecenato – mas por uma dominação estrutural), por outro lado, eles são dominantes, na medida em que detêm um capital cultural que lhes confere poder e privilégios. Esta posição de dominantes dominados explica, no seu entender, a ambiguidade das tomadas de posição dos intelectuais: «Em revolta contra aqueles a quem chamam os «burgueses», eles são solidários com a ordem burguesa, como se vê em todos os períodos de crise onde o seu capital específico e a sua posição na ordem social são verdadeiramente ameaçados» (*Choses dites*: 173).

Com *La Misère du monde*, Bourdieu suspende a análise metodológica clássica do sociólogo (ver o implícito que se esconde no explicitado no discurso) para aí se reconhecer a importância do discurso tal qual ele é produzido, o qual, sendo muito forte, é preciso pôr a circular, «dando voz a quem a não tem»: a única forma de encarnar um contrapoder. É, então, preciso que o texto circule nos diferentes contextos. É certo que na tradução se correm riscos, sobretudo numa obra como a de Bourdieu, de enfraquecimento da sua dimensão política. Mas os textos muito protegidos contra os maus efeitos da tradução e da má leitura podem tornar-se muito fechados e esse fechamento tem efeitos na recepção de uma obra.

La Misère du monde é recebido em vários países como uma obra literária e, nessa condição, dá um grande impulso ao entusiasmo actual pela obra de

Bourdieu (a par do ressurgir da poesia como linguagem simbólica privilegiada). Em França, estando a ser trabalhado para uma importante série, teve já cinco reposições no teatro, acompanhadas, bem de perto, pelo próprio autor (como o pode testemunhar a recolha desses momentos em vídeo-cassetes), fazendo respeitar o preceito spinozista que toma como seu: «Não deplorar, não rir, não detestar, mas compreender». E pergunta-se: no contexto da mundialização da literatura, qual será o futuro da teoria dos campos? Um campo internacional, com centro e periferia? Campo e subcampo como uma aporia para aí compreender as relações?

Numa obra sempre em desenvolvimento, também a abordagem sobre literatura é reconhecidamente diferente, se compararmos *La Distinction* com a sua reflexão dos anos noventa. Para dar palavra aos excluídos (em *La Misère du monde*, não é da desigualdade que se trata, mas da exclusão), é com um discurso literário que faz passar a complexidade da realidade, servindo-se dos instrumentos literários que favorecem a comunicação. E não creio poder daí inferir-se um Bourdieu disciplinar, fragmentado. Há uma unidade neste pensamento e uma lógica não fragmentária (é o Bourdieu literário, etnólogo, sociólogo, antropólogo) de um trabalho sempre de oposição, uma tese de combate.

A teoria dos campos é uma ferramenta de análise, mas é também a força da convicção.

É no contexto da diferenciação social horizontal que se descobre o conceito de campo. Para Bourdieu, a hierarquia é uma categoria descritiva mas não teórica como em Marx (infra-estrutura/superestrutura). É pelo *habitus* que Bourdieu cria coerência na teoria dos campos (se eu tenho tal ou tal *habitus*, assim eu entro no campo desportivo como sendo do golf ou do futebol). O *habitus* reproduz o social, não importa em que campo, isto é, em diferentes campos, o mesmo *habitus* reproduz-se socialmente. O campo do poder não é um campo igual aos outros. Há sempre hierarquia. Ora, em *La Misère du monde*, não é da problemática da hierarquia que se trata. Não é «em que posição me encontro dentro do campo», mas de quem está «de fora». Trata-se da exclusão que é, obviamente, uma problemática diferente da da desigualdade.

*Comprendre*² é a afirmação do demorar-se sobre «a coisa em si», à revelia

² Subtítulo de *La Misère du monde*.

do (tão comum e bem visto) exercício canónico das teorias sobre as teorias. Mas, estando o sentimento de ter direito à palavra tão desigualmente repartido, é, sobretudo, o registo sensível do «reduzir ao máximo a violência simbólica» (...) inerente «a esta espécie de intuição, sempre um pouco arbitrária», inerente à relação de entrevista (ob. cit.: 695): «A proximidade social e a familiaridade asseguram efectivamente duas das condições principais de uma comunicação **não violenta**» (ob. cit.: 697). O que, na relação de pesquisa, como em qualquer relação social, remete para a consideração de uma visão do mundo, para a posição do actor num campo, melhor dizendo, para o *habitus*. SARTREMOI. ÉMOI. ET MOI, ET MOI ET MOI – À propos de «l'intellectuel total»³.

Ils me demandent de jouer à Sartrémoi. Émoi. Et moi, et moi et moi! (cf. le numéro d'hommage publié par *Libération*.)

Premier mouvement (habitus?): j'ai dit non. Avec une certaine mauvaise conscience, évidemment. Ils sont gentils, je les aime bien.

(...)

Mais je ne sais pas quoi dire. Je n'ai jamais rencontré Sartre. Non que je n'en aie pas eu envie, lorsque j'étais étudiant.. Mais de quel droit et pour le dire quoi? Je n'avait pas le beau coulot de certains des leaders de 1968, qui avaient fait de la jeunesse un argument d'autorité. Et puis, à l'époque où j'aurais pu-dû le rencontrer, au moins dans ces manifs mille fois photographiées, avec Foucault tenant le haut-parleur, etc., je n'aurais pour rien au monde voulu en être (habitus?)

Et puis, quoi? Sartre, bourgeois, premier de la classe (ou, ce que revient au même, normalien ultra-normal ...)

(...)

Je pourrais, tout au plus, dire mes réactions d'humeur (...) ce que l'on appelle d'ordinaire «antipathie intellectuelle» ne font que manifester une incompatibilité d'habitus.

(...)

Réaction de mauvaise humeur, sans nul doute excessive, qui a beaucoup à voir avec les différences d'habitus» (*Interventions*: 45).

³ A tradução seria, verdadeiramente, «traição».

Normalien ultra-normal. Num desafio à memória e à subjectividade selectiva de alguns apontamentos, é agora o Bourdieu, cara a cara, que me ocorre. E a informalidade, o tom coloquial, a proximidade. A sua conferência ao colóquio, evidentemente: «Elementos para uma auto-sócio-análise».

Depois de, por referência a Marx, se declarar não Bourdieusiano: *Revenir à jeunesse* é retornar a um projecto, aos princípios fundamentais desse *habitus* intelectual e, ao mesmo tempo, ao que a experiência faz nesse *habitus*.

«*Confessions impersonnelles*», acontece contra o que foi ser *normalien* em filosofia, nos anos cinquenta (Derrida, Foucault), numa época em que a filosofia era triunfante – Sartre, é claro: *vous avez choisi la philosophie, mais la philosophie ne vous a pas choisi*.

Passar da filosofia para a sociologia era *jeter ses galons*: filosofia, etnologia, sociologia. Sociologia rural: passou da filosofia para a sociologia «mais baixa».

Fez os *Tristes Trópicos* ao contrário.

Na Argélia, um conjunto de inquéritos, em Cabília (trabalhava para um estatístico), deu-lhe a oportunidade de uma grande aprendizagem de estatística. A sua pequena amostra podia ser validada pela grande amostra do outro.

A consciência do *chômage* fazia parte do *chômeur* e, numa situação de guerra civil, não se podia pôr todas as condições. Mas reciclou a sua formação fenomenológica. Este trabalho de terreno deu-lhe uma autonomia considerável. E sempre a alusão ao capital colectivo de *recherche*, mobilizável colectivamente.

Tacitamente, não fazia literatura: nós queríamos era contribuir para dar armas ao proletariado. Daí o seu mal-entendido com Habermas, etc. – A razão. Mas o que é isso da razão? Não me contento com fazer a teoria mas... ela deve servir para qualquer coisa.

A metodologia aprendeu-a no terreno⁴ e a vigilância epistemológica era vital.

Os *Anais*, a reposição de interditos (o mercado dos bens simbólicos, um mercado controlado pelas famílias)... cada vez mais científico e mais concreto (quanto mais teórico, mais concreto, parte de um modelo quase matemático... os filósofos aristocráticos, seus contemporâneos, tinham horror à matemática), quarenta anos depois, reconhece-se na relação entre a intuição e a concepção,

⁴ Já nos anos noventa, em *A Miséria do Mundo*, diz que «é na confrontação contínua das experiências e das reflexões dos participantes que o método foi pouco a pouco aparecendo ...» (p. 694).

na importância de uma intuição trabalhada. Quarenta anos depois, ainda é ocasião de deixar transparecer no olhar e na palavra, o amargo da *diferença* que humilha: – A Escola Normal dava-me vergonha de tudo: do meu *accent*, da minha família. Sentia-me visto como exótico. Aprendi, então, a desaprender.

Depois, a sociologia (auto-sociologia) de fardo passa a condição de conhecimento: um combate pessoal com o seu próprio património. E o papel da fotografia. E a interrogação: o que é o estético? O que é o belo? É o estético universal? Fotografava tudo e esteticizava tudo⁵. Tudo era objectivação mas que era objectivação do sujeito da objectivação. Era a relação com o meu pai, com a minha mãe, com o meu *accent* que estava ali, a relação com o *habitus*.

E, autobiograficamente, na consciência do peso desse *habitus* e da sensibilidade ao *outro*, que dele decorre: – Eu nunca disse «um *Kabyle* pensa que...». Eles podem ler sobre eles próprios sem se sentir exotizados.

A propósito da sociologia da educação: – Havia o modelo americano, Merton, a teoria empírica, a divisão do trabalho. Face a isso: é preciso uma sociologia que retome a herança europeia – Weber, Durkheim, Marx. Fazer a libertação destes autores. Destruir a dicotomia teoria/metodologia.

Interpelado por alguém sobre Morin: – Não tenho medo de não ser compreendido. Tenho medo é de ser demasiadamente bem compreendido... e ferir.

⁵ O primeiro trabalho antropológico de Bourdieu passa-se no terreno da Argélia, em Cabília, e a fotografia tem um papel não negligenciável na formação do seu olhar sobre o mundo. Foi um privilégio olhá-las, sob a orientação de um especialista, a trabalhar sobre o papel da fotografia na obra de Bourdieu. As edições originais de alguns dos seus trabalhos (*Ce que Parler Veut Dire*, por exemplo, tem uma fotografia de Marx.) atestam essa importância.

Se se considerar o ângulo das fotografias de Bourdieu, elas são uma metáfora da sua postura como perguntador: o ângulo é de costas ou lado/costas. São fotografias rurais de homens e de crianças... o corpo dos camponeses. E ele fica sempre ligeiramente distante... e sempre o muro. Transparece muita emoção no modo como se posiciona para fazer a fotografia, muita simpatia pelos sujeitos. Das fotografias urbanas ressaltam duas funções: exprimir afecto e mostrar o mundo. Elas têm um potencial analítico mas que não substitui o discurso. Talvez se possa inferir que a fotografia, como instrumento óptico de uma certa visão do mundo, vem compensar o que o texto, no princípio, tem de dialéctico: é o conjunto, o mosaico, como a grande forma da modernidade.

Bourdieu não encarava a fotografia como uma maneira simples de captar a realidade. Também com ela faz a ruptura com o olhar colonial, com o antropólogo colonial. Há nelas uma dimensão simbólica muito importante: mesmo que se mate esta cultura... a fotografia para fixar a memória. As fotografias de Bourdieu: a poesia e, ao mesmo tempo, a sensualidade.

Havendo, reconhecidamente, um estilo Bourdieu, que autores o influenciaram? – interpelava-se. E, novamente, a referência às origens para se compreender a dureza de vida de quem tem de dar o salto linguístico no confronto com «uma cultura francesa que erradica tudo o que lhe é alheio. A escola francesa é terrorista: *refoule, oublie*. Então, fazia pontes com Aristóteles para que «viesse a linguagem». Aprendeu a reescrever. A sua última prova de agregação foi corrigida por Althusser. E levava o dia inteiro a riscar uma folha e chegava à noite sem nada. Mas há dois modelos conscientes: Proust e Weber.

E duas coisas a ensinar: estratégias de organização colectiva do trabalho; gestão racional do trabalho intelectual. Reflexividade. Pôr em acção instrumentos colectivos para conhecer e objectivar o sujeito colectivo... em que sejam analistas uns dos outros. É preciso organizar-se colectivamente para fazer passar a mensagem. Transformar isso em discurso que passe. É muito mais difícil fazer isso do que fazer um bom artigo para uma revista científica. Hoje, é preciso combater o obscurantismo científico provocado pelo iluminismo da linguagem pericial (e fazer-se um uso lúdico das metáforas. Com a metáfora compreende-se muito mais depressa – como o afirmara o conferencista anterior, Wolfgang Asholt).

– É uma espécie de utopismo: constituir os colectivos e, pela ciência, controlar os efeitos do nosso *habitus*. Custou-me muito caro. A minha vida é esse utopismo: a procura de constituição desse colectivo científico.

Se é possível fazer uma sociologia crítica, sem se ser desse (o dele) extracto social? A influência da origem? Bom, depende de como utilizar o conhecimento, a teoria. O «nascimento» não é um defeito, é uma variável. Não há oposição entre o trabalho crítico e outras *lunnetes*, que nos permitam ver outros ângulos. A sociologia, como instrumento que reconhece os seus limites, não é um método opressivo... o que é já uma boa ruptura epistemológica com o dogmatismo.

E ainda a persistente questão da filosofia: – O que tem de bom a filosofia é que ela é uma técnica de pensar. Então, os professores de filosofia precisam de arranjar uma técnica para ensinar a técnica de pensar. Mas os professores de filosofia, e os outros, estão de tal modo reificados pelas categorias de pensamento, que os impede de se equipar de uma linguagem completamente do dia-a-dia.

Quanto mais eu envelheço, melhor sei por que estou sempre em cólera.

O pensamento de Bourdieu, em toda a sua obra, é um pensamento relacional: como nos posicionamos em relação uns aos outros?

Infelizmente, fala-se pouco do seu trabalho da Argélia e ele é fundamental, pela sua actualidade: a Argélia torna-se uma economia capitalista de uma maneira brutal. Antes e depois, a questão é a de uma economia que nos ultrapassa. Foi um trabalho simplesmente ignorado, por inconveniente. Mas, sem ele, dificilmente se compreende o Bourdieu actual: a sua empatia com as pessoas. Enfatiza a dimensão psicológica: o sofrimento, a morte, a humilhação. Porque deixa ele essa postura? – há quem pergunte. Ele não resiste à avalanche estruturalista – há quem responda. Mas, como li algures, *L'Algérie lui a collé au corp e aux mots*. E (sem sair da própria teoria de Bourdieu) não é essa primeira postura actuante nas disposições que produziu? Na leitura que dele faço, é essa sensibilidade ao sofrimento e à humilhação o traço que faz da sua escrita uma escrita forte e afectiva, que convém (a quem não o fez) reler emocionalmente. *Méditations Pascaliennes*, *La Misère du monde*, mas tudo o resto. Que texto mais inquietante para a educação, e a provocar maiores incomodidades que *A Reprodução*, no contexto histórico em que apareceu, de tal modo que, em certos planos do campo da recepção, a incompreensão da sua obra se confunde com o ressentimento pela sua desconstrução e desmascaramento da escola... universal, igualitária, libertadora, como recomendava a Revolução Francesa?

O modo como sai cabisbaixo (derrotado) do confronto verbal com os jovens, desesperadamente à procura de si (e do outro, sempre prometido), que enchiam o enorme pavilhão em «La Sociologie: un sport de combat»⁶, é a imagem física do desapontamento com este nosso mundo: a imagem do universitário totalmente intimidado. E, face às tentativas de moderação por parte do moderador, a resposta em turbilhão emocional – «Vous êtes Bourdieu, pas Dieu» –, assim se mandando às malvas os nossos pujantes discursos sobre o social, já de saída: *ils ont raison!*

Pensamos demais e sentimos de menos. É também este desequilíbrio (*habitus?*) que levará ao discurso de um certo pós-pós-estruturalismo que dele erra-

⁶ Filme sobre Pierre Bourdieu.

dica a dimensão política. Bourdieu desconstrói esse discurso do pensamento único que induz o não haver alternativa à economia capitalista; que celebra a diferença e a solidariedade, ignorando as suas condições de possibilidade, deixando o social para o sociólogo. Ele ultrapassa esse discurso, contaminando o social do económico e vice-versa: numa reconstrução do económico perpassado pelo social, reincorpora o social no político. O sujeito são os actores e não o sujeito produzido ou reproduzido pelo poder.

Quanto mais eu envelheço, melhor sei por que estou sempre em cólera.

Bourdieu diferenciava-se, autonomizava-se por um olhar envolvente que radiografava: o campo do olhar de Bourdieu era um lugar de afectos onde o desamor era, apaixonadamente, insuportável.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, P. (1977) *Le Déracinement*. Paris: Minuit.
BOURDIEU, P. (1985) *Sociologie de l'Algérie* (7ª ed.). PUF.
BOURDIEU, P. (1980) *Questions de sociologie*. Paris: Minuit.
BOURDIEU, P. (1987) *Choses dites*. Paris: Minuit.
BOURDIEU, P. (1992) *Les Règles de L'art*. Paris: Seuil.
BOURDIEU, P. (1998) *Meditações Pascalianas*. Oeiras: Celta Ed.
BOURDIEU, P. (1999) *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Ed. Vozes.
BOURDIEU, P. (2002) *Interventions, 1961-2001*. Contre-Feux.
JURT, J., (2001) •La Théorie du champ littéraire et l'internationalization de la littérature• *Literatur and Society*. P. I. E.-Peter Lang, 2001: 41-55.
JURT, J., (2002) •In memoriam•, *Lendemains*. Stauffenburg Verlag, 103/104: 238-257.
Min, E., (2001) •Bakhtinian Perspectives for the Study of Intercultural Communication•. *Journal of Intercultural Studies*, vol. 22 nº 1: 5-18.