

DISTINÇÕES NA FILOSOFIA DE BOURDIEU: UMA ENTREVISTA COM MICHAEL GRENFELL

Fábio Ribeiro¹

RESUMO: Entrevista com Michael Grenfell, Professor Emérito de Educação na Universidade de Southampton, em que se discute vários aspectos de seu trabalho e da obra de Pierre Bourdieu, com quem Grenfell trabalhou na década de 1980. Enfatiza-se a necessidade de uma apreciação e aplicação mais cuidadosa da abordagem bourdieusiana, que leve em conta também seu projeto filosófico de oferecer uma conversão da visão de mundo — uma *metanoia* — da parte dos pesquisadores atentos a questões de reflexividade. Também se conversa sobre as adaptações necessárias para aplicar a teoria da prática a nosso mundo do século XXI.

PALAVRAS-CHAVE: Pierre Bourdieu. Reflexividade. Teoria da prática.

DISTINCTIONS IN BOURDIEU'S PHILOSOPHY: AN INTERVIEW WITH MICHAEL GRENFELL

ABSTRACT: Interview with Michael Grenfell, Emeritus Professor of Education at the University of Southampton, in which we discuss several aspects of his work and also Pierre Bourdieu's, with whom Grenfell worked in the 1980s. The need for a more careful appreciation and application of Bourdieu's approach is emphasized, taking into account also his philosophical project of offering a conversion of the worldview — a *metanoia* — for researchers attentive to questions of reflexivity. We also talk about the necessary adaptations in order to apply the theory of practice to our 21st century world.

KEYWORDS: Pierre Bourdieu. Reflexivity. Theory of practice.

¹ Pós-doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo. E-mail: frs@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2006-754X>.

DISTINÇÕES EN LA FILOSOFÍA DE BOURDIEU: UNA ENTREVISTA CON MICHAEL GRENFELL

RESUMEN: Entrevista a Michael Grenfell, profesor emérito de Educación de la Universidad de Southampton, en la que se analizan diversos aspectos de su obra y de la obra de Pierre Bourdieu, con quien Grenfell trabajó en los años 1980. Enfatizamos la necesidad de un cuidadoso acercamiento al enfoque bourdieusiano, que también toma en cuenta su proyecto filosófico de ofrecer una conversión de la cosmovisión — una *metanoia* — por parte de investigadores atentos a las cuestiones de reflexividad. También se habla de las adaptaciones necesarias para aplicar la teoría de la práctica a nuestro mundo del siglo XXI.

PALABRAS CLAVE: Pierre Bourdieu. Reflexividad. Teoría de la práctica.

Muito obrigado por conversar conosco. Estamos montando uma edição especial da revista *Temáticas* chamada “Distinção, diferenças e desigualdades no século XXI”. O mundo de hoje é muito diferente do mundo que Pierre Bourdieu conheceu. Gostaríamos de perguntar como você enxerga a utilidade da abordagem de Bourdieu para nos ajudar a compreender o mundo atual. Quais seriam os principais ajustes teóricos e metodológicos a fazer em nosso contexto?

Bem, você já começou com tudo, por assim dizer, porque essa é uma das grandes questões. Já nos perguntamos “o que Bourdieu diria disso?”, “como ele interpretaria o que está acontecendo agora?” De fato, é um mundo muito diferente — não apenas daquele que Bourdieu deixou no começo do século XXI, mas também daquele em que ele formou suas ideias: a segunda metade do século XX, incluindo a década de 1960, foi também um período de grande evolução em muitos aspectos. Ele lidou com muitos desses elementos em sua obra.

Estou convencido de que é preciso remontar às origens da obra de Bourdieu: os estudos e contextos empíricos, a metodologia, a filosofia que

ele desenvolvia através deles. Na verdade, poderíamos nos questionar se os estudos empíricos ainda são relevantes. Por exemplo, o estudo dos gostos culturais franceses na década de 1960, que é *A distinção* (BOURDIEU, 2007) — ele ainda é relevante? Num certo nível não, porque é história. Entretanto, se voltarmos um pouco aos conceitos que ele utilizou — como *habitus* e *campo*² — e todos os outros, podemos nos perguntar também se eles ainda são relevantes. Bem, talvez, mas eles parecem muito diferentes hoje: alguns *campos* são muito diferentes e alguns são iguais — quero dizer em forma e operações. O que é um *campo* agora no século XXI? Mas também com frequência há uma tendência de muitos pesquisadores que usam Bourdieu a parar aí; eles não voltam um pouquinho mais. E esse nível um pouquinho mais distante é a Teoria da Prática, subjacente a seu método e filosofia. Em minha experiência, muito pouca gente leva em consideração a teoria da prática em termos reais; e aqueles que o fazem estão presos nas teorias de suas disciplinas que enviesam o que podem utilizar de Bourdieu. Essas são omissões fundamentais em termos daquilo que acredito ser o valor da ciência de Bourdieu — ela é, para enfatizar, uma teoria *da* prática: é preciso estar envolvido igualmente em ambos [os termos] para apreciar o valor dessa abordagem. Eu conversava com uma de minhas alunas, que faz um doutorado sobre dança do ventre, e ela estava em pânico porque não tinha colocado muito sobre a teoria da prática em sua tese. E então ela deparou-se com a pergunta: “por que usar Bourdieu?” Será que é apenas uma ideia legal ou uma necessidade? Sempre que alguém faz um estudo de qualquer coisa usando Bourdieu, e eu já me deparei com um conjunto bastante amplo de tópicos, a implicação é sempre que “sua abordagem é melhor do que a de outra pessoa”, senão é apenas uma miudeza — “por que não usar Bourdieu?” Tem que haver algo mais do que isso. Em nossas discussões, eu tentava explicar: “se você quiser uma palavra para justificar o uso de Bourdieu, ela é ‘estrutura’” — é sua compreensão da estrutura. A estrutura como estruturada e estruturante, mas também num nível íntimo e pessoal e num nível sociopolítico, e as interações entre esses dois

² Michael Grenfell adota em seus escritos a convenção de grafar os principais conceitos bourdieusianos em itálico, para destacar seu caráter de construções científicas. Atendendo a seu pedido, segui essa convenção neste texto.

níveis. Para começar a compreender isso, precisamos ler o *Outline of a Theory of Practice* (BOURDIEU, 1977) e todas as rupturas epistemológicas que ele realizava.

Quando conseguirmos entender um pouco tudo isso, precisamos ir um pouco além, porque há então toda a síntese da filosofia que ele utilizava — isso é esboçado no *Ofício de sociólogo* (BOURDIEU *et al.*, 2004) e *O senso prático* (BOURDIEU, 2009) e em outros textos. E então tudo fica muito excitante porque chegamos às obras de Bachelard, Canguilhem, Koyré, Vuillemin etc. E indo ainda mais longe, há a centralidade das obras de filósofos modernos como Espinosa, Goethe e Wittgenstein. É aí que começamos a perceber que Bourdieu estava construindo uma visão completamente diferente. É por isso que chamei meu último livro de *A metanoia de Bourdieu* (GRENFELL, 2023): ele estava construindo não apenas uma visão diferente do mundo, mas também uma visão diferente da própria ciência. E é nesse nível que Bourdieu é mais profundo e também mais relevante para os dias de hoje. Então precisamos entender isso e desenvolver essa visão em novos contextos práticos. Uma vez ele me disse que fez apenas o trabalho de sua juventude. Seus estudos sobre direito, religião, moda, esporte etc. são na verdade apenas esquemas. Alguns tópicos foram mais desenvolvidos — educação, Flaubert, por exemplo. Também há trabalhos iniciais e posteriores sobre gente como Manet, agora publicados como um curso (BOURDIEU, 2013). Mas ele nunca conseguiu desenvolver mais ideias iniciais sobre outras áreas — ainda que um pouco tenha aparecido nos escritos póstumos: *Sobre o Estado* (BOURDIEU, 2014), por exemplo, também como transcrições de aulas. Todos esses estudos agora são no fundo aquilo que ele chamou de uma história sociológica do passado. Mas temos que nos perguntar como reinventar tudo isso: como construir uma sociologia histórica do presente? Como reutilizamos tudo o que sabemos agora para interpretar o presente? Então, respondendo a sua pergunta original: primeiro, precisamos entender parte da filosofia subjacente a seus conceitos; segundo, desenvolver as melhores ferramentas metodológicas disponíveis para nós. Muitas aplicações de informática atuais não estavam disponíveis para Bourdieu. Assim, há muito trabalho a fazer (a) em contextos de *campo*, para levar em conta a filosofia apropriada

para compreender suas operações, e (b) para desenvolver as ferramentas metodológicas disponíveis hoje — e dessa forma expandir mais nossa compreensão das dinâmicas e políticas sociais.

É por isso que muitos trabalhos de pesquisa que usam Bourdieu me decepcionam. São pessoas fazendo o que chamo “jogar as metáforas nos dados”: “ah sim, este é o *habitus*, aquele é o *campo* etc.” Mas isso não te leva muito longe, isso é apenas dizer “certo, *habitus* é ação, *campo* é contexto e *capital* é o que quer que seja relevante no *campo*”... O resultado é uma forma fraca de construtivismo. Em vez disso, é preciso construir uma maneira completamente diferente de ver as coisas. Na verdade, hoje em dia muitas vezes peço para meus alunos simplesmente “ir olhar” o que eles estão interessados em estudar. Tente trilhar de novo o caminho que Bourdieu percorreu — apenas olhe. O que você percebe? Esqueça a teoria, o que você percebe? E foi a partir desse tipo de observação intencional e intensiva que Bourdieu começou a enxergar essas coisas porque ela interagiu num nível visceral tanto com seu próprio *habitus* empírico quanto com o tipo de treinamento filosófico pelo qual ele passou. Os mundos que ele comparava eram muito diferentes — quando ele realizou seu trabalho, comparou a sociedade tradicional na Argélia com a sociedade moderna na França, e a sociedade tradicional do Béarn com a sociedade francesa como um todo — por isso seus mundos eram muito diferentes. Mas ele viu semelhanças em termos de *poder simbólico*: a forma como a dominação resultava em integração — não apenas imposta de cima para baixo — como os sistemas celebravam quando o universal resultava na monopolização. Essas foram observações profundas, e ele então as levou para seu trabalho subsequente sobre outras instituições do Estado republicano francês. Mas por trás de tudo isso ainda estava essa resposta muito pessoal e visceral ao que ele experimentou e observou — incluindo emoções e conflitos psicológicos em muitos níveis.

Então como podemos desenvolver esse tipo de abordagem em nossa própria prática científica?

Em meu livro sobre a *Metanoia*, eu demonstro que esse modo de pensar não é apenas dedução; em vez disso, ele precisa ser uma reação muito pessoal e uma resposta muito pessoal — um modo de ver o mundo. A pista está no contraste entre enxergar *o todo* em vez de enxergar *o particular* — a maioria dos pesquisadores vai deste para aquele. Bourdieu de fato muitas vezes começa com o particular — como os mascates na Argélia ou os solteiros no Béarn — mas sua preocupação é com as condições que criaram esses indivíduos e, nesses casos, seu sofrimento — um tema que perpassa toda sua obra e manifesta-se de forma explícita em *A miséria do mundo* (BOURDIEU, 1997). Essa dimensão do todo e do particular nos traz para discussões que envolvem Bachelard, Goethe e Wittgenstein. Por exemplo, Bachelard tentou de algumas formas responder o que seria casar o estético com o científico, que estamos tão acostumados a separar. Para ele, uma visão sintética é essencial. Senão o pesquisador substancializa tudo, incluindo os conceitos de Bourdieu — e então teoriza tudo sobre essa base — evitando a relação. Se analisarmos o livro *Impérialismes* (BOURDIEU, 2023) que foi publicado recentemente como uma espécie de coletânea de artigos, Bourdieu nunca chegou a desenvolver esse tema de forma muito explícita. Isso acontece de forma implícita até certo ponto; até porque ele cita toda essa gente e mais outros autores — Cassirer, por exemplo. Ele passou três anos discutindo o Estado em suas aulas no *Collège de France*. Mas essa observação do *ethos* quase assombra *Sobre o Estado*: o que é esse *ethos*? O que está mudando no *ethos*? Como isso afeta condições particulares do Estado? Mas, mesmo aqui, ele insiste que precisamos estudar não simplesmente as condições de sua produção, ou mesmo a produção das condições da produção, e sim as condições da produção das condições da produção dessas condições. Qual é a força que efetivamente junta tudo isso?

E quando conseguimos captar um pouco disso, podemos ver que o que acontece hoje em dia é um desenvolvimento lógico de onde viemos. É apenas um clichê falar de “capitalismo tardio” e todas essas

coisas. Ele está sendo realizado de forma muito particular em todos os tipos de *campo*, mas a força, a força moral por trás dele, o *ethos*, é o mesmo. É o capitalismo, o que implica em relações particulares com o tempo, espaço, objetos e pessoas que são valorizados dentro dele. Por exemplo, o que significa falar de “capitalismo tardio no *campo* da arte” — coisas desse tipo? Significa que a natureza do próprio *capital* está evoluindo. Escrevi um artigo chamado “Conversões de *capital* nas economias pós-modernas” (GRENFELL, 2014b). Utilizei o *campo* da arte contemporânea como um ponto exemplar, mas na verdade eu sondava como a própria natureza do *capital* — seu *modus operandi* e *opus operatum* — compartilhava várias características pós-modernas através dos *campos*: tempo, artimanha, ambiguidade, intensificação etc. Minha posição era/é a de que a crise bancária de 2008 foi sintomática da forma como o *capital* agora opera nas economias contemporâneas: o desespero do capitalismo atual para continuar a criar valor do nada. Eles até criam *anticapital* que é usado como *capital* para gerar lucros sem produção. E isso é ainda tão intenso nos dias de hoje: a crise do capitalismo prevista há tanto tempo por Marx ainda está aí, mas não se efetivou como ele a visualizou. Isso claramente não pode se sustentar e a humanidade destruirá o mundo em seu apetite insaciável por *capital*: as florestas brasileiras, o hiperconsumo, as mídias sociais nessa intensidade — mas por trás de tudo isso ainda está uma relação particular com o tempo e objetos e lucro e valores e o apetite do capitalismo para estimulá-la nas pessoas.

Você pode falar um pouco mais sobre essas transformações e seus estudos sobre o *campo* artístico?

Na arte é muito interessante. Houve essa mudança da “arte” como “artesanato” a serviço da religião e do rei para sua evolução como um *campo* semiautônomo: o artista como visionário estético, por assim dizer — “a arte pela arte”. Os principais desenvolvimentos nessa direção ocorreram nos séculos XVIII e XIX. Bourdieu escreveu sobre os impressionistas e como eles romperam com essa forma ortodoxa de fazer arte: os ateliês, os professores-mestres e sua relação com o Estado francês etc. É claro que

eles foram parte heróis e parte oportunistas — todo artista é assim —, mas algo fundamental realmente aconteceu naquela época, o surgimento do “artista-herói”, do artista de vanguarda — mudando relações, valores, *capital simbólico*. Se projetarmos isso no mundo contemporâneo futuro, chegamos a todo tipo de formas estranhas e mórbidas de arte: mesmo a arte como “não arte”. É um pouco como diz Gramsci: quando as placas tectônicas mudam e os *campos* sofrem mudanças rápidas, surge todo tipo de formas decadentes. Muito marxiano. Eu escrevi muito sobre o artista britânico Damien Hirst e cheguei à conclusão de que num certo ponto sua arte não estava “no objeto artístico em si”; na verdade, sua arte residia na relação com o próprio mercado de arte — esse era o ponto de seu desafio estético. Assim, a natureza da relação entre o sujeito e o objeto havia mudado — tanto na produção quanto no consumo. Mas as economias — a recompensa financeira — simplesmente ficaram mais intensas. Foi com isso que ele jogou. Ele na verdade dizia “Cara, você está pagando £11 milhões por um tubarão morto! Eu estou brincando com você”. A estética não está no objeto, mas na sua relação com ele — a “criptoarte” faz algo parecido. Pelo menos com os impressionistas havia um objeto que era reconhecidamente artístico, esteticamente artístico. Mas, quando você tem artistas que na verdade não produzem sua obra — Damien Hirst fundou uma fábrica para outras pessoas manufaturarem suas obras (que ele assinava) — ou nem sequer a vendem — no caso do crânio de diamantes, ele formou um consórcio para ele mesmo comprá-lo — então a natureza do próprio *capital* artístico funciona a partir de um genoma socioeconômico diferente. Essa foi a conclusão lógica do mundo da arte que Hirst encontrou. Por exemplo, ele conta uma história sobre como andava numa rua de Nova Iorque, olhou a vitrine de uma galeria de arte e viu um aspirador de pó, era só isso, que era de Jeff Koons. Então entrou na galeria e perguntou “Quanto isso custa”? A resposta do dono da galeria foi: “Nós não vendemos para ninguém que precise perguntar o preço”. Então ele comprou seis deles. Consequentemente, há uma espécie de jogo acontecendo na arte, que acontece nos bancos também, que é um pouco de dança das cadeiras, ou como as novas roupas do imperador: funciona enquanto a música toca e todo mundo acredita no jogo; ou seja,

até alguém apitar e dizer “espere aí, isso é loucura”; e então todo mundo diz: “sim, sabemos que é loucura, sempre soubemos disso”. E acontece a mesma coisa na política: Trump, Johnson, Bolsonaro, Putin, o *Brexit* etc. É por isso que a mídia social se tornou tão importante: não é o real que é importante — mas a criação de percepções. Todos os grandes ditadores e autocratas do mundo entendem isso e assim controlam a mídia de alguma forma, direta ou indiretamente, porque se eles conseguem controlar o modo como as pessoas pensam — a linguagem do seu pensamento — então podem controlar o que elas fazem — como votar neles, pressupondo que nesse estágio ainda ocorram eleições!

Esse tipo de coisa não era tão intenso no passado. Quando eu era um estudante em Paris, ainda havia um debate público: podíamos escolher qual jornal ler, podíamos comparar *Le Point* e *L'Express* com *Le Nouvel observateur*, tínhamos um senso do *campo*. Não se consegue mais ter isso tão bem com a mídia social: ela nos atinge intensamente o tempo todo. De certa forma, já conhecemos esse fenômeno há muito tempo. Recentemente, eu estava pensando sobre Georg Simmel quando ele escreveu sobre a metrópole (SIMMEL, 2005), a “atitude *blasé*” — é como os ratos, se eles são estimulados o tempo todo ficam estressados e não conseguem mais tomar decisões. Isso cria essa “atitude *blasé*”, que é exatamente o que acontece com a mídia social hoje quando não conseguimos evitá-la, quando ela nos atinge o tempo todo — de tal forma que as notícias evaporam muito rápido também de forma pós-moderna. E esses líderes políticos — e suas gangues — são mestres no controle da informação. E por trás deles, é claro, está o dinheiro: os donos bilionários da mídia.

Na verdade, tudo avançou um nível: o *campo do poder* agora é internacional. Ele costumava existir em cada país, uns jogando com os outros, mas agora o *campo do poder* é pan-internacional: Microsoft, Apple, Google, Amazon, News International, Meta — talvez algumas outras. Esse é o *campo do poder*. Depois, temos os países como *campos* individuais. E as indústrias, comércio etc. dos países — que costumavam ser os *campos* — são os *habitus* — são o nível micro. E as pessoas enquanto indivíduos abaixo disso não são nada, na verdade — não têm mais lugar nisso, são completamente excluídas. Elas existem numa espécie de vazio: um buraco

negro de mídia. O economista francês Thomas Piketty nos lembra disso e reafirma que o capitalismo trata de concentração e acumulação; e é exatamente isso que acontece agora. Tirando que o *capital*, é claro, não é mais apenas dinheiro — ainda que em última instância resulte em riqueza financeira. E esse processo de concentração e acumulação funciona tão bem com o *capital simbólico* quanto com o *capital econômico*. Então, para voltar para sua primeira pergunta, ainda há muito em Bourdieu que podemos ler e estender para os dias de hoje.

Você tem muitos escritos sobre os procedimentos metodológicos que distinguem a pesquisa bourdieusiana das outras abordagens na sociologia, e como ela precisa ser concebida de maneira reflexiva. Você poderia explicar o que quer dizer com isso?

Metodologicamente, acho que há várias questões interessantes sobre a reflexividade em Bourdieu e como ela acontece na prática. Mesmo no nível da técnica eu já disse, de maneira um pouco maldosa, que as pessoas que entendem Bourdieu não conseguem fazer análise de correspondências múltiplas (ACM — um método para demonstrar relações múltiplas numa amostra), e as pessoas que conseguem fazer ACM não entendem Bourdieu. O próprio Bourdieu não conseguia “fazer” ACM — ele contratava outras pessoas para fazê-la para ele. Há muitas técnicas que precisam ser utilizadas, porque muitas pesquisas que se propõem bourdieusianas são muito fracas metodologicamente e tornam-se uma espécie de etnografia frouxa. Precisamos ser mais rigorosos com os métodos, e há métodos disponíveis — não sou perito em modelagem de jeito nenhum, mas esse lado das coisas precisa ser bastante desenvolvido. Mas mesmo na ACM, quando a utilizamos, sua base normalmente é um questionário, e assim que adotam um questionário, os pesquisadores já estão construindo o objeto de pesquisa à sua própria imagem, por assim dizer. Isso também acontecia com Bourdieu. [Brigitte] Le Roux, que trabalhou com Bourdieu numa ACM sobre editoras, uma vez disse: “era fantástico, Bourdieu simplesmente desenhou o *campo* para mim e depois que fizemos todas as análises era exatamente o que ele desenhou!” Mas é claro que seria

isso, porque ele já havia inserido isso no questionário. A reflexividade inerente à sua obra está lá para limitar isso ou pelo menos reconhecê-lo; tudo isso faz parte do que ele chamava “dúvida radical” — reconhecer os limites do possível. Ainda assim, há um outro ponto sério aqui sobre os pesquisadores utilizarem seus próprios *habitus* — relação com o objeto — ao fazerem pesquisa. Isso é impensável para todos aqueles que buscam uma ciência “objetiva e neutra” — o investigador imparcial — enquanto Bourdieu defende o contrário em seus textos sobre *objetivação participante*.

Voltando para a pergunta “por que utilizar Bourdieu?”, a “construção do objeto de pesquisa” — uma espécie de reflexividade pré-reflexiva — é fundamental; e ela é fundamental para toda essa filosofia da qual eu falava. A norma em muitas pesquisas nas ciências sociais é agregar com base em semelhanças; mas Bourdieu procurava diferenças, e não semelhanças, dentro de um conjunto de relações. Também na *grounded theory* e em muitas pesquisas etnográficas, a ideia é que você agrega e generaliza com base em fatores comuns. Bourdieu fazia exatamente o oposto. Esse é um ponto em que há muitos mal-entendidos sobre a relação entre o método e a filosofia de Bourdieu. Muita gente não entende o que ele fez e como ele fez. É bastante interessante ver que por várias razões Bourdieu não conseguiu necessariamente comunicar exatamente o que fazia — como fazia. Talvez fosse simples demais, ou pelo menos parecesse simples demais. Então você tem essa atitude: “ah sim, *habitus*; ah sim, *campo*; ah sim, *capital* — eu entendo isso! Vamos aplicar essas metáforas aos nossos dados”. Então todo o processo de pesquisa fica linear e dedutivo, com muito pouco espaço para a reflexividade exceto num senso de autorreconhecimento geral. Muito disso vem de uma falta de compreensão de onde [Bourdieu] veio e da experiência formativa que ele teve ao desenvolver sua abordagem; falo dos trabalhos extensos na Argélia e no Béarn.

Por exemplo, Bourdieu ficou muito conhecido na Inglaterra na década de 1970 como um sociólogo da educação — embora eu argumente que ele na realidade não era um sociólogo da educação — não tenho certeza nem de que ele era realmente um sociólogo! E é muito interessante se voltarmos — eu nunca perguntei a ele, mas por que seu primeiro livro se chamou *Sociologia da Argélia* (BOURDIEU, 1958)? Porque quando

lemos o livro, não é realmente uma sociologia, é mais uma espécie de etnografia, é uma antropologia da Argélia. E mesmo na Inglaterra, um de seus livros sobre método se chama *An Invitation to Reflexive Sociology* [*Um convite à sociologia reflexiva*] (BOURDIEU & WACQUANT, 1992), esse não é o título francês — é *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* [*Respostas: para uma antropologia reflexiva*] — e isso já na parte final de sua carreira, em 1992. Isso é fundamentalmente diferente e em parte é por isso que ele é mal-entendido e desprezado pelos sociólogos: porque na realidade ele não está fazendo aquilo que os interessa. Por exemplo, ele não estava interessado em classes sociais do ponto de vista de um sociólogo convencional. Ele estava mais interessado no mecanismo de diferenciação/distinção, poder simbólico, a relação com o Estado, e assim por diante.

Tendo isso em vista, poderíamos voltar à nossa discussão anterior sobre *ethos*? Em seu livro mais recente, *A metanoia de Bourdieu*, você enfatiza esse conceito em particular. Onde ele se encaixa na teoria da prática de Bourdieu?

Voltando para o *ethos*, Bourdieu afirma num dos artigos do livro *Impérialismes* — e eu também já fiz isso — que você olha para a maioria dos países e diz “uau, eles têm um presidente, um governo, um parlamento. Portanto, os países são basicamente iguais”. Mas não são, eles são fundamentalmente diferentes, e ele realmente afirma que “a França é o exemplo perfeito de ‘revolução’, os Estados Unidos são a ‘democracia’, a Inglaterra é a ‘monarquia’”. Então todos esses países têm um *ethos* muito distinto — e, assim, também uma relação com o tempo, espaço, *capital* etc. Cada condição/caráter controla nossas relações, o modo como pensamos, nosso conhecimento e relação consigo mesmos — tudo, na verdade. E assim, consequentemente, terminamos com uma sociologia do invisível, desse *ethos* — o que é que nos orienta no mundo, mesmo em nossos sentimentos mais íntimos? E é por isso que Bourdieu muitas vezes fala sobre como é muito difícil adotar sua abordagem de pesquisa: por exemplo, a necessidade de voltar o tempo todo para seus estudos argelinos, ou no Béarn, de reobjetificar os achados e, ao fazê-lo, descobrir mais coisas. Mais

uma vez, esse processo envolve um engajamento intenso entre o objeto de estudo e a visão subjetiva – e então, é claro, a objetificação do sujeito objetificador. Mas o que significa fazer isso? Os achados são finalmente “ganhos” — ou encontrados — como parte de um processo de romper com classificações/preconcepções prévias. É por isso que ele fala sobre o “*habitus* científico” arrancando algo do “*habitus* empírico”. Isso, por si só, é muito fácil de dizer: arrancar alguma coisa — o termo em francês que ele usa é *arracher*. Mas isso pode levar vários anos: numa ocasião ele disse que levou dez anos para ver o mundo pelos olhos de um camponês argelino, trinta anos para entender o que acontecia no Béarn. Esse último caso, obviamente, também envolveu toda a sensação de culpa pessoal, de traição de sua origem familiar que ele sentiu por ter que romper com as classificações e modos de pensar — relações — que recebeu de seu lar e comunidade originais. Mas voltar-se contra isso permite que enxerguemos as classificações ortodoxas como perniciosas e sedutoras; tanto em termos pessoais quanto de nosso trabalho com base em disciplinas. Eu gosto muito da passagem de *A distinção* em que ele escreve que “aqueles que classificam os outros se classificam para as classificações dos outros” ou algo assim. Enxergar isso em si mesmo, enxergar isso em sua imanência, não num tipo de comentário gostoso e confortável sobre si mesmo, mas enxergar os aspectos mais profundos de nossa personalidade e escolhas — e seu *interesse* exposto para todos — enxergar isso como uma produção (e reprodução) social, mesmo em nossa própria ciência, mesmo em nosso próprio trabalho acadêmico — isso não vai ser popular no *campo* acadêmico que se preocupa o tempo todo com a ortodoxia, as posições de poder etc.; isso porque o *campo* acadêmico é como qualquer outro *campo*, ele se conforma às mesmas lógicas do *campo*.

Então é por isso que eu defendo no meu livro que a ciência de Bourdieu exige, e na verdade é, uma *metanoia*: é ver mais do que fazer, a partir de um outro *ethos* científico distinto. Mas mesmo isso pode ser facilmente reconhecido de forma equivocada. Já li pesquisadores que dizem que seu objetivo é “enxergar o mundo através da *lente* de Bourdieu” — e fim de papo. É *habitus*, *campo*, *capital* etc. Mas eu digo não! O que é essa “*lente*”? De onde ela vem? Qual é seu efeito? Os pesquisadores não

entram nisso. É por isso que o método de Bourdieu é uma epistemologia que se torna uma ontologia. Existe o potencial de se alcançar um efeito transformador muito profundo com Bourdieu — mas ele também é corrosivo, já que evapora todos os nossos desejos e conhecimentos mais caros para nós — ele tem o potencial de ser muito perigoso.

Se ele é adotado, qual é a natureza do que resulta? É o que significa “entender no ato do entendimento”. É entender *naquele momento* e soltar. Isso implica uma relação totalmente nova com o tempo, assim como com o objeto. O que é descrever esse objeto? O que é estar nessa coisa? O que é que essa ciência nos dá? Certamente não é algo que simplesmente escrevemos num artigo, publicamos, colocamos no nosso currículo, conseguimos um emprego etc. É algo que precisa ser apreciado como profundamente espiritual — já que evolui de um nível de atenção muito alto. Bourdieu se refere a isso como “amor intelectual”, uma expressão que retirou de Espinosa. Espinosa foi um homem profundamente espiritual, então o que isso significa? É por isso que Bourdieu fala sobre essa abordagem como uma espécie de revolução. Assim, ela coloca o pesquisador fora tanto do senso comum quanto da ortodoxia da disciplina, já que isso vai contra a maré da lógica da prática estabelecida; tanto em seu senso cotidiano quanto da prática de qualquer *campo* científico. Assim, pode ser um grande desafio instanciar isso no discurso acadêmico. Em alguns *campos*, Bourdieu é de certa forma — mal — aceito. Por exemplo, na educação, certo, ele é aceito — de forma um tanto errônea — como “aquele cara do *capital cultural*”. Na mídia, um pouquinho, como uma espécie de pós-estruturalista. Mas há alguns *campos* em que ele não é reconhecido. Por exemplo, ele irritou os linguistas com *A economia das trocas linguísticas* (BOURDIEU, 1996a), então eles fingem que ele não existe. Alguns *campos* se protegem tanto que não suportam Bourdieu, porque ele desafia sua ortodoxia. Às vezes descrevo os pesquisadores que tentam articular uma posição bourdieusiana num *subcampo* acadêmico como “agentes praxeológicos”. Sua missão é mudar a forma como falamos sobre um objeto de pesquisa. Se conseguirmos mudar a forma como falamos sobre ele, nossa relação com ele muda, o que precisa resultar numa reestruturação dentro do *campo*.

Continuando nessa linha, você escreveu vários textos sobre a relação entre Bourdieu, a linguagem e a linguística. Num desses textos, você afirma que “o mundo parece estar se tornando cada vez mais precário, e a linguagem e seus efeitos são uma causa central de preocupação para explicar essa precariedade” (GRENFELL & PAHL, 2019: 178). Como você acha que a sociologia da linguagem de Bourdieu pode nos ajudar a lidar com esse problema?

O que interessa nesse assunto é que a filosofia do homem no século XX transformou-se em filosofia da linguagem: voltando a Saussure e sua observação fundamental sobre a separação do significante e do significado, que era uma observação técnica, mas tornou-se a base de grande parte do pensamento pós-moderno. Porque então chegamos no arbitrário: qualquer significante pode se encaixar com qualquer coisa significada. Essa percepção — como uma realidade — ainda está sendo representada em nosso mundo pós-moderno das comunicações, onde tudo é contestado, nada é real, nada é substancial: as “*fake news*”, por exemplo. Entretanto, num certo sentido, a relação entre significante e significado, forma e conteúdo, sentido e estrutura não é arbitrária — não é que o significante e o significado sejam arbitrários. Na verdade, como sempre acontece com Bourdieu, o que liga o significante ao significado é o *interesse*, esse aspecto do *ethos* que define uma relação particular: “é de meu interesse adotar este significado da palavra e impô-lo a você”. E essa é a luta na internet. Mas é claro que por trás disso podemos seguir um caminho errado em muitas direções diferentes — como toda a abordagem heideggeriana. A linguagem tende para aquilo que Bourdieu chama de “transformação” — uma “transfiguração” — dentro do contexto em que se encontra. Mas isso também pode induzir uma espécie de transcendência: um buraco negro de estética reflexiva niilista: a palavra autologicamente transforma-se em carne — até em carne sagrada. Como isso pode ser perigoso. Mas, em alguns aspectos, Bourdieu está bem próximo de Heidegger: o tipo de *Homo sociologicus* do qual ele fala, essa *metanoia*, é na verdade uma *metanoia* de *Dasein*, é uma espécie de compreensão da realidade de um único momento interpretativo (*verstehen*) e o que/como ele é constituído

— falando epistemologicamente. Assim, há esse aspecto heideggeriano. Mas é claro que o que acontece com Heidegger é um bom exemplo de como a linguagem pode criar toda uma atitude, neste caso em relação a uma outra raça, os judeus, e isso continua — seja com imigrantes, ou refugiados — numa direção fatal. Atualmente na Inglaterra tudo se reduz a três palavras: “façam o *Brexil*”, “forte e estável”. Agora temos mais uma para os imigrantes: “parem os barcos”. Toda uma ontologia política se expressa nessas frases tão simples! As próprias “*fake news*” são um tópico em si mesmo hoje, mas há poucos anos isso era apenas uma noção vaga.

Bourdieu se refere à linguagem como um cavalo de Troia. Na entrevista que deu a Wacquant (BOURDIEU & WACQUANT, 1992), este pergunta “bem, qual seria seu conselho para um jovem pesquisador”? E acho que a primeira coisa que Bourdieu diz é “cuidado com a linguagem”, porque a linguagem vem com toda uma espécie de grupo de noções, relações, interesses etc. pré-estabelecidos. O perigo para um pesquisador, obviamente, é que você quer fazer parte da comunidade acadêmica, você busca falar a linguagem do grupo. Então, se queremos fazer crítica literária, segue-se que falamos a linguagem da “crítica literária” — queremos aprender sua linguagem. Mas ao fazer isso, o que acabamos adotando é todo esse genoma epistemológico de uma visão de mundo — nesse caso, da literatura. Entretanto, se chegarmos com uma visão diferente, a resposta muitas vezes é “você não é um de nós”. Às vezes, mesmo ter a linguagem não é o bastante. Como o cantor Peter Gabriel diz: “Você pode se parecer conosco, falar como falamos, mas você sabe como é — você não é um de nós...”. Através de sistemas de convergência e divergência — num nível sociopsicológico — aprendemos a dividir e ser divididos — a distinguir e ser distinguidos.

É por isso que no começo de *As regras da arte*, Bourdieu (1996b) diz que consegue ouvir os gritos de horror quando leva um bisturi sociológico para o que é mais precioso para as pessoas: seu amor pela arte e o que isso representa. Muitas vezes as pessoas querem acreditar que alguma coisa está além do social, seja arte ou música (“ah sim, mas Mozart... ele é divino”), mas por trás disso está toda a coisa de *A distinção*: uma relação prática ou distanciada do mundo, onde ela se origina e por quê. Em seu senso estético,

é a posição kantiana da arte pura, da estética pura — transcendental. Arte pela arte: uma posição sintomática de um *ethos* de classe média — uma atitude difundida hoje em dia — como algo que define alguém que está na frente do jogo: “você é um indivíduo, você não é construído, sim, você tem seu mundo especial”, “você é único”. Entretanto, é um pouco como o romance *1984* [de George Orwell], onde você acha que tem esse quarto privado especial onde você pode ser você mesmo e fazer o que quer. Mas você está sendo vigiado — como os algoritmos.

Esse próprio tipo de ilusão é uma ilusão de transcendência, e acontece o tempo todo na linguagem. Isso é verdade na poesia, por exemplo — a assim chamada “mais alta forma de arte” — mas também é encontrado nos *campos* científico, acadêmico e intelectual. Eu argumento no livro *Metanoia* que existe uma estética pura no *campo* científico assim como existe uma no *campo* artístico. Neste caso, há o ideal de uma *ciência pura*, um conhecimento objetivo transcendental popperiano, ou um “conhecimento sem sujeito cognoscente”. Assim, existe nas ciências físicas esse sonho (ilusão) de objetividade não menos ilusório do que a divindade da arte nos *campos* culturais. Por quê? Porque nós, como seres humanos, achamos insuportavelmente doloroso abandonar nossas fantasias e as relações que as formam. Aceitar algo intelectualmente (ou historicamente) como arbitrário não é o bastante. É preciso desenvolver uma relação alternativa. Bourdieu nos convida a responder essas perguntas: qual é a ontologia alternativa? O que significa conhecer de maneira diferente? O que significa *ser* de maneira diferente? O que significa nos conduzir de maneira diferente? O que significa compartilhar uma linguagem associativa de maneira diferente?

A maioria das pessoas não sabe o que dizer quando se depara com essas perguntas...

Na minha experiência, muito pouca gente consegue lidar com essas perguntas, consegue de alguma forma entrar na epistemologia para explorá-las. Quando acontece, é ótimo, é como quando se toca um instrumento musical e o músico tocando conosco também está lá com

você — então não precisamos parar e explicar, porque a filosofia é compartilhada/compreendida *como um todo*. Aqui, mesmo todos os conceitos diferentes são compreendidos como na verdade expressões da mesma coisa. Normalmente, quando se usa Bourdieu num contexto acadêmico/intelectual, a primeira coisa a fazer é explicá-lo, explicar sua importância, o que invariavelmente leva a muitos “se...”, “mas...” e “por que...”. Então voltamos imediatamente ao problema da linguagem e as várias relações com ela. Porque temos esses conceitos pré-estabelecidos que não conseguimos mudar. Os argumentos racionais que resultam nunca resolvem as questões porque o que precisa ser mudado é a própria relação com os objetos/ideias e a linguagem de suas representações — a racionalidade que os forma. Isso pode ser cansativo porque toda uma visão de mundo precisa mudar — mesmo a daqueles que gostam de Bourdieu. Então existe uma necessidade de enxergar não apenas a linguagem mas esta relação *entre* o significante e o significado, e a natureza dessa relação. Qual é nosso entendimento dessa relação? Mais uma vez, nós não vemos isso porque estamos olhando para algo que é invisível. Há uma tendência a focar no objeto ou no sujeito que objetifica em vez do espaço constitutivo entre eles.

Assim, a linguagem tornou-se um campo de jogo aberto devido a esse desenvolvimento pós-moderno dos últimos cem anos, mais ou menos. A linguagem é contestada o tempo todo, nada é real na linguagem — e no tipo de racionalidade lógica que ela cria; por exemplo, se temos liberdade de expressão, posso dizer o que quiser. Mas esse raciocínio *ad hoc* — o que Bourdieu poderia ter chamado de “sociologia espontânea” — também leva a uma espécie de precariedade, ou insegurança, que tem consequências em termos da “atitude *blasé*” mencionada anteriormente. Tudo é relativizado. Descobertas são tratadas como senso comum: “ah sim, também fazemos isso” ou “todo mundo faz isso”. Toda opinião se torna um direito: “bem, todos têm direito à sua opinião”, e de valor igual. Nessas situações, pode não haver certo ou errado — mas podemos dizer, com Bourdieu, que apesar de tudo “a verdade está em jogo”. E é uma verdade difícil de seguir. Então é a natureza da própria linguagem que permite esse tipo de ilusões e enganos; uma espécie de relativismo onde todos “pensamos que o que

pensamos é verdade”; mesmo quando dizemos “eu sei que o que penso não é verdade”, achamos que essa afirmação/pensamento é verdade. O que é mais outra ilusão. O discurso racional não é o lugar certo para tentar resolver essas questões. Por isso, muitas discussões sobre Bourdieu — se ele é isso, aquilo, ou outra coisa, nunca serão resolvidas através de um discurso racional na linguagem de um certo tipo. É preciso encontrar uma relação diferente com a linguagem, uma relação diferente com o discurso, uma forma de operar fora desse tipo de lógica. Senão sempre chegamos a uma antítese hegeliana — o que quer que eu diga, alguém vai replicar com uma antítese. O ponto chave aqui é que existe uma alternativa, uma alternativa espinosista, uma alternativa goethiana: ela é holística e especializada, e começamos ao ver coisas como a sala onde estamos lendo isto como um todo, em vez de ver a sala como um conjunto de objetos discretos, mas precisamos vê-la como *uma só*, como um conjunto de relações. Essa é uma forma diferente de ver as coisas, uma forma diferente de falar sobre as coisas. Isso não é fácil, mas não é *tão* difícil assim, é possível. Com o livro sobre a *Metanoia*, eu obviamente trabalhei dentro dos limites de uma editora comercial. O que tentei fazer foi deixar várias pistas no texto. Não posso ir até o fundo de Wittgenstein e Goethe e Bourdieu num único livro, mas deixei indicações — as partes estão ali, as ideias estão ali — que podem ser seguidas e desenvolvidas.

No livro *A metanoia de Bourdieu*, você oferece tanto um panorama detalhado da obra de Bourdieu quanto uma defesa forte da necessidade de enxergar essa obra como algo que propõe uma nova forma reflexiva de olhar o mundo social que implica na superação da distinção entre sujeito e objeto. Você poderia explicar um pouco o que você quer dizer com isso?

Curiosamente, muito do que eu já disse está ligado a essa questão da reflexividade — como uma espécie de base para entender *o que* ela é e, mais importante, *como* fazê-la. Estranhamente, mesmo entre os bourdieusianos, a reflexividade é quase o elefante na sala de estar. Ninguém realmente fala muito sobre ela como parte de suas atividades de pesquisa. A questão

fundamental ainda é a relação entre o sujeito e o objeto. Bourdieu começa *O senso prático* (2009) descrevendo a divisão entre o sujeito e o objeto como a mais “ruinosa” nas ciências sociais. Mas como compreender essa afirmação?

Um começo é (re)descobrir a fenomenologia em Bourdieu. Numa ocasião eu estava na *École normale supérieure* em Paris ouvindo Bourdieu e de repente pensei “espere aí, esse cara é um fenomenólogo”. Depois fui falar com ele e perguntei: “então você estudou fenomenologia?” E ele respondeu: “sim, o tempo todo quando era estudante; Husserl, Schütz e Merleau-Ponty...” Então isso é fundamental para Bourdieu, é mais do que um tempero. Mas é claro que, apesar da fenomenologia ser vista como a busca da essência e consciência humanas, para Bourdieu isso é sempre social, a essência — aquilo que chamei de “o invisível” — é sempre social. Portanto, é um tipo muito socializado de fenomenologia. Fiquei muito impressionado com parte da obra de Merleau-Ponty, o que ele fala sobre observação — novamente, na verdade é um clichê — você olha tanto para uma coisa, passa a conhecê-la tão bem que chega um ponto em que você percebe que *ela* está olhando para *você*. O dramaturgo americano Arthur Miller também se refere a esse fenômeno ao final de sua autobiografia, *Timebends* (MILLER, 1988); sobre como todo dia ele se levanta e olha para essas duas árvores no seu jardim, e um dia percebe que elas estão olhando para ele! Mas mesmo nisso há uma separação — algo além. “Você olhando para elas” e “elas olhando para você” na verdade é uma única apreensão. É por isso que antes eu falei de “entender no ato de entendimento”. Nesse ponto, o sujeito e o objeto são de fato um único. Numa extensão semelhante, não é que fazemos sociologia e então voltamos para casa e paramos de fazer sociologia: tudo é você, tudo que você observa é você. Portanto, precisamos trabalhar com esse “você” e como ele observa. Essa é a natureza da relação entre o observador e o observado. No estado empírico, o sujeito e o objeto, mesmo se você os separar — eles ainda são um só. Não podemos impedir que eles sejam um produto de um ponto instanciado no tempo. Mas podemos mudar nossa relação nesse ponto. É claro que academicamente tendemos a querer a “remover o pesquisador” como uma reivindicação de objetividade, mas isso é impossível.

No começo, é muito chocante quando Bourdieu escreve sobre a “*objetivação participante*” (BOURDIEU, 2000) e todos os textos relacionados. Aqui ele fala exatamente o contrário do que se fala para jovens pesquisadores na universidade, “você precisa ser objetivo, fazer *observação participante*” etc. Ele diz que isso é uma contradição em termos: o pesquisador deve *utilizar* sua experiência, e não ser o “forasteiro objetivo”. Isso se opõe à ciência social anglo-saxã. Assim, há todo um argumento filosófico sobre a relação entre o sujeito e o objeto que são, por definição, um só. Mas, como eu defendo, não é apenas que eles são um só; temos a pergunta: qual é a natureza dessa unicidade? Ela é social? Ou vem de algo além? Esses elementos são o núcleo da reflexividade — não como uma objetificação sujeito/objeto, mas como ser sujeito/objeto.

Os sociólogos geralmente não são treinados para empregar esse tipo de reflexividade — no senso comum do *campo*, a reflexividade é bastante mecânica e “narcisista”, como o próprio Bourdieu disse.

No tipo de trabalho sobre o qual Bourdieu fala, não basta apenas observar, por exemplo, olho para minha casa e digo “ah sim, é a casa de classe média de um professor universitário” — isso não é o bastante: isso é o que ele chama de tentativa de transcender o pensamento através do próprio pensamento! Na verdade, é ver o que é imanente nessa interação o tempo todo; então, não há separação. Qual é sua natureza? E na maior parte do tempo, para a maior parte das pessoas, o que existe vem do social. E é claro que é social para mim também, mas existe uma espécie de relação com o social que muda o social, se é que isso faz sentido. No final das contas, você tem que aceitar: “Sou um homem inglês, de uma certa idade etc.” Sou socialmente construído, não vou mudar isso apenas objetificando isso, mas sou capaz de enxergar isso em sua imanência, sou capaz de enxergar isso em suas implicações, nos *interesses* que isso carrega. E, este era o ponto mais importante para Bourdieu, em última instância você pode começar a se libertar disso, só um pouquinho. Porque você consegue enxergar o ponto em que o *interesse* entra com motivos particulares.

Então o que é esse *interesse*? É um *interesse* na verdade, ou um *interesse* naquilo que nos daria lucros? E assim que entramos neste último, estamos num modo capitalista de relações, com tudo que isso implica em termos de relações com o tempo, o espaço e o lucro simbólico. Podemos ter disfarçado muito isso, porque somos intelectuais, mas ainda somos capitalistas, ainda estamos pensando de maneira capitalista, “sim, isso seria bom para mim, isso geraria lucros para mim”. Mas existe uma alternativa. Existe um ponto em que esse *interesse* entra nessa relação e somos capazes de dizer: “não, estou do lado da verdade e não do lado do *interesse* — tenho um *interesse* na verdade”. É claro que sabemos que queremos um emprego em algum lugar, portanto podemos usar esse entendimento de forma vantajosa, “na verdade é benéfico para mim posar como esse tipo de pessoa”. Estamos jogando um jogo. Mas, como eu disse antes, podemos reconhecer tudo isso e ainda assim ter a intenção de agir como agentes praxeológicos, fazendo um trabalho secreto, por assim dizer — a resistência —, precisamos acreditar no projeto. Assim, ao nos confrontarmos com o mundo com esse tipo de epistemologia, nós temos uma influência, por menor que seja. Gurdjieff falava que se houvesse duzentas pessoas conscientes no mundo, poderíamos mudá-lo. Mas não temos duzentas pessoas conscientes, talvez tenhamos duas ou três. Então fazemos o que podemos. Não vamos chegar lá lançando uma campanha; vamos chegar lá através das pessoas com quem trabalhamos e como fazemos isso — transmitindo isso. Bourdieu não se reunia com as pessoas por causa de alguma espécie de indulgência. Se você fosse falar com Bourdieu, ele te dava tempo, ele me deu tempo. Entretanto, ironicamente, quanto mais público ele se tornou, mais ele perdeu o controle sobre como era recebido. Eu acho que lutar em frentes demais acabou o matando. Mesmo na França é terrível, a comunidade pós-Bourdieu é um outro *campo*, eles lutam uns com os outros. São boa gente, mas estão se dando muito bem com Bourdieu — escrevendo comentários etc. — sem os estudos empíricos nem o engajamento político. Nesse sentido, ele mesmo se tornou “mercantilizado” — “capitalizado”. É claro que os acadêmicos são consumidos pela ferocidade do *campo* intelectual francês, e lutam por seus próprios propósitos. Bem, até certo ponto todos nós precisamos

fazer isso — e obviamente o próprio Bourdieu fez isso — mas é preciso haver um limite. Precisamos saber que estamos fazendo isso. Assim, é preciso ter uma disposição para operar em vários níveis. Bourdieu fez isso. Ele entendeu isso: ele não iria mudar as coisas diretamente trabalhando com [o presidente da França, François] Mitterrand, mas o produto desse trabalho tinha um *poder simbólico* que era útil para se opor a vozes ortodoxas. É difícil, mas não temos escolha.

No Brasil e na Inglaterra, Bourdieu foi conhecido inicialmente como um sociólogo da educação. No Brasil, ele foi lido como um teórico da reprodução por demonstrar como o sistema educacional contribui para a manutenção da desigualdade; por causa disso, ele foi considerado um adversário por muitos intelectuais marxistas que acreditam na escola emancipatória. Você acha que a escola ainda contribui para a reprodução da desigualdade?

A resposta simples é “sim” — e *contribui* é a palavra apropriada. Na verdade, a situação piorou de muitas maneiras. Eu acho que Bourdieu foi um dos primeiros, provavelmente não o primeiro, mas uma das pessoas mais destacadas que “soou o alarme” sobre as escolas. Na Inglaterra, se voltarmos para as décadas de 1930 e 1940, a maioria das crianças saía da escola aos 14 anos. A educação compreensiva no Reino Unido e a expansão da educação na França foram vistas como um dos grandes ganhos do período do pós-guerra. Na França também havia toda essa coisa da década de 1930, os intelectuais católicos que também eram marxistas, o que é algo muito apreciado na América do Sul mas certamente não compreendido na Inglaterra, a ideia do “*épanouissement de la personne*” (o florescer do indivíduo), e a crença de que a educação poderia fazer isso, toda a cultura pública, o acesso à educação permanente, as *Maisons de la culture*, *Peuple et culture*, toda essa ideia de educar “as massas” era vista como uma das grandes conquistas do período do pós-guerra; e também, é claro, como treinamento das pessoas para uma força de trabalho moderna. Então, Bourdieu foi visto um pouco como um “estraga-prazeres” ao dizer “não é assim que funciona”: não é suficiente deixar as escolas iguais,

porque as pessoas que vão para a escola já são desiguais em termos de sua linguagem, cultura etc. Quando eu percebi isso quando era um estudante foi incrivelmente deprimente: foi como quando se pensa que Deus existe e um dia se chega à conclusão de “oh não, Deus não existe, isso é terrível” e ficamos muito deprimidos com isso, desencantados — foi assim para mim. Porque para mim isso era uma das coisas fundamentais, eu frequentei a escola compreensiva e leva muito tempo para superar isso.

E isso toca numa das coisas que as pessoas muitas vezes dizem sobre Bourdieu, “certo, então o que você vai fazer a respeito?” Existe uma espécie de fatalismo na abordagem de Bourdieu: independentemente do que façamos para enfrentar essas desigualdades, os dominantes mantêm sua posição através de todo um conjunto de *estratégias de conversão* que às vezes envolvem gerações. A resposta de Bourdieu seria “bem, para começar vamos reconhecer que esse é o caso — é melhor saber do que não saber”. Não há uma resposta fácil, mas as descobertas que ele oferece realmente começam a mudar as formas de pensar e, portanto, as relações com as políticas educacionais e como formulá-las etc. É claro que há coisas a dizer sobre resistência, há coisas a fazer, mas de muitas formas as predições dele se tornaram ainda mais exatas. Temos doutores trabalhando no McDonald’s devido à *inflação de qualificações* etc. A educação era o maior *capital cultural* das décadas de 1950 e 1960, mas esse não é mais o caso, ela não é o bastante agora. Porque ela foi desvalorizada — todo mundo tem isso. Assim, na Inglaterra temos um novo aumento da importância do *capital econômico* — os pais compram uma boa educação e os equipamentos culturais. O *capital social* também é importante, já que as redes sociais “compram” a entrada em grupos de prestígio. O *capital cultural* não é mais suficiente. Na verdade, hoje em dia é quase um luxo estudar por estudar, quando antes isso era visto quase como uma exigência para se conseguir um emprego lucrativo. E, mais uma vez, é nessa forma invisível, nesse *desconhecimento*, como Bourdieu o chama, que a reprodução da hierarquia social e de seus meios é mantida. É claro que isso é frouxo, os indivíduos quase não precisam fazer nada porque a relação — mais uma vez, a natureza da relação — está lá, basta ficarmos parados e dizermos “bem, a educação é toda igual” e voltarmos para a linguagem do senso

comum: “a massa da população... todos têm a mesma chance...” etc. Mesmo os pais participam desse tipo de fracasso de seus filhos, e coisas assim.

E isso bate de frente com a teoria da educação marxista tradicional.

Para Bourdieu, a posição marxista é mecânica demais, especialmente com sua visão rígida da reprodução da classe social através de “aparelhos ideológicos de Estado” na abordagem althusseriana, por exemplo. De certa forma, as escolas de fato são “aparelhos ideológicos de Estado”, mas não como uma imposição linear de ideologia, e mais na própria natureza de seu *ethos*: a reprodução — e não a replicação — é na verdade sua *raison d'être*. Escrevi sobre isso no livro sobre a *Metanoia*: como Bourdieu diz de Marx que “há um limite para o que uma pessoa consegue fazer”, portanto Marx acabou enfatizando demais o aspecto econômico. As classes estão mudando, a hierarquia social está mudando. As estratégias de reconversão estão sendo reanimadas o tempo todo na Inglaterra. É nesse sentido que “a classe social não existe”; é um universo multidimensional, mas com o passar do tempo a tendência é de reprodução das elites — não totalmente, algumas pessoas conseguem, mas em sua maior parte os dominados continuam dominados. E o que ele disse é que a educação *contribui* para isso, que é um dos principais pontos a observar: ele não diz que a educação é a *única* razão disso, apenas que contribui para isso. Então é bastante deprimente, se você enxerga na educação uma fonte de emancipação social, vai se desapontar. Até suas obras mais recentes, *A miséria do mundo* (1999) e coisas assim...

No final das contas, é isso que é terrível em Bourdieu, a escola foi *criada* para a reprodução das classes — completamente oposto do que se vende, “a educação como seu meio de atingir a emancipação”, não! É nesse sentido que ele não é um sociólogo da educação, porque a educação é apenas uma das instituições do Estado em que ele estava interessado. Ele se interessou primeiro por ela por várias razões. Ela é *uma* das instituições do Estado, que determina o Estado. Como eu disse, ela é muito diferente na França e na Inglaterra, mas ainda é uma instituição muito significativa

na reprodução da classe social. Provavelmente mais significativa em alguns países do que em outros. Mas o resultado é que as elites, em grande parte, permanecem sendo as elites. Você pode fazer uma análise de *campo* e ver, o número de ministros ingleses que vêm [da escola de elite] Eton, e perceber “olha só, eles também comandam a BBC” etc., como eles permeiam e definem o governo — e todos eles foram para Oxford. A análise de *campo* do *campo do poder* é inconfundível. É por isso que as famílias na Inglaterra pagam muito dinheiro para matricular seus filhos em escolas particulares que os levam para Oxford, porque sabem que através disso conseguem um *esprit de corps* e eles estão feitos, é o bastante. Então existem razões teóricas e técnicas para se discutir com os marxistas, mas eu acho que sua posição é um pouco *doctrinaire* demais. Se você for para uma escola comum aqui com esse tipo de visão marxista, com essa relação marxista entre sujeito e objeto, você não vai perceber um monte de coisas. Porque há toda uma antropologia acontecendo, especialmente na Inglaterra entre diferentes grupos étnicos etc. Não é só uma questão de classe social, essa é uma medida muito grosseira.

Para terminar, duas perguntas mais pessoais: como você encontrou a obra de Bourdieu? E como você o conheceu e trabalhou com ele na década de 1980?

Quando eu era um estudante de graduação na década de 1970, fiz um curso de francês, era de estudos franceses contemporâneos e estudamos economia, geografia, história, política, e uma das disciplinas era sociologia. Para começar, estudamos sociologia básica, sociologia inglesa, [John] Rae, [Ralf] Dahrendorf, [Anthony] Giddens etc., e então começamos com um pouco de sociologia francesa. Obviamente, todo o trabalho de graduação baseava-se em Durkheim, Marx e Weber — tivemos que fazer isso tudo. Escrevi ensaios sobre controle e direção, Marx contra Weber etc., e Bourdieu era apenas uma das pessoas que líamos. Na época, Alain Touraine também era importante na sociologia francesa. Também li Michel Crozier e Joffre Dumazedier. Então Bourdieu estava no ar, por assim dizer. Estávamos o tempo todo escrevendo esses textos e fazendo esses

debates, coisas assim. E então o livro fundamental que li foi *A construção social da realidade* de Berger e Luckmann (1973). Por que ele teve um efeito tão grande em mim? Porque, diferente do que éramos obrigados a fazer, eles diziam que na verdade Marx, Weber e Durkheim estavam falando a mesma coisa. “Uau, o que isso quer dizer?” E eu vi, como aconteceu com Bourdieu, o choque, eu o senti, como uma coisa visceral — uma epifania. E esse foi meu primeiro contato com o pensamento dialético. Porque eles falavam sobre “internalização da externalidade” e “externalização da internalidade”, e eu conseguia enxergar essa dinâmica, “é assim que tem que ser”. Todos os ensaios que eu escrevi eram um monte de bobagens e todos os argumentos que eu ouvia, a maioria da sociologia inglesa que eu lia, era terrível. Precisava ser dialética.

Bourdieu já utilizara esse tipo de linguagem — embora ele tenha minimizado isso em obras posteriores —, mas há um artigo em que ele fala sobre a “externalização da internalidade e a internalização da externalidade” — exatamente as mesmas palavras. Então, trilhávamos o mesmo caminho. Bourdieu na década de 1960 não era um personagem no Reino Unido, e mesmo na França era bastante distante, nunca aparecia na mídia etc. Conheço alguém que disse: “Sim, eu me lembro dele numa conferência na década de 1960, ele estava na piscina e na época jamais poderíamos adivinhar que Bourdieu se tornaria ‘Bourdieu’, ele era só um cara”. Seja como for, eu comecei a ler um pouco de Bourdieu e um pouco sobre ele. Na verdade, eu estava interessado em Weber e religião. Fiz meu trabalho de conclusão de curso sobre a descristianização católica e a resposta intelectual a ela. Mas, por causa da religião, eu já estava interessado na dialética, como as ideias criam estruturas sociais e as estruturas sociais criam ideias etc. Mas então eu cursei a licenciatura, mergulhei nas disciplinas de base, sociologia da educação, psicologia da educação, história da educação, filosofia da educação — mas eu já estava equipado com o pensamento dialético e Bourdieu — e costumava negociar o assunto de meus ensaios com os professores, que eram sempre mais um passo na linha de Bourdieu.

Foi mais ou menos nessa época que conheci Bourdieu, em 1980 e 1981. *A distinção* acabara de ser publicada na França. Eu morava em

Londres e ele veio fazer uma apresentação sobre o livro no Instituto Francês. O Instituto Francês em Londres fica em South Kensington, uma área muito burguesa onde mora gente muito rica. Ficou óbvio em sua apresentação que as pessoas não estavam interessadas no que ele dizia. Depois dela, houve um coquetel no andar de cima e ninguém estava interessado nele. Ele ficou sozinho num canto. Eu sabia quem ele era, conhecia sua obra e fui falar com ele. Eu estava muito nervoso ao falar com ele porque o respeitava muito — mas foi como se eu já o conhecesse, não apenas sua obra, mas seu espírito. Levou anos para eu descobrir por que tinha essa sensação de afinidade com ele, e foi porque tínhamos o mesmo *habitus*. O dele era francês e o meu inglês, mas nossos panos de fundo eram os mesmos — falando estruturalmente. Bom, depois ele me convidou para ir a Paris como acadêmico visitante. A década de 1980 foi como *rock'n'roll* em Paris, achávamos que mudaríamos o mundo com essas ideias intelectuais — foram tempos muito excitantes. Passei a dar aulas em escolas, já que não havia empregos universitários na Inglaterra, era o começo do governo Thatcher. Ensinava francês e alemão em Londres, e também fiz um mestrado em Linguística Aplicada. Havia um professor lá chamado Michel Blanc que era francês e conhecia Bourdieu, havia trabalhado com ele, então nos entendemos de primeira. Foi assim que acabei fazendo o trabalho sobre Bourdieu e linguagem. Nessa época, ainda não havia as traduções de seus livros. Eu os traduzia e utilizava, e era excitante porque consegui trazer as ideias para a cultura acadêmica britânica. No departamento de Michel Blanc na Universidade de Londres, eles tinham centenas de fitas de um corpus linguístico que haviam coletado com a ajuda de Bourdieu. Ele foi feito em Orléans em 1969, logo após o maio de 1968. Esses eventos de maio de 1968, todos estávamos muito interessados nisso. E eu fiz uma fonologia, e também uma análise fonética e semântica do corpus num esquema bourdieusiano. E foi assim que comecei a trabalhar com Bourdieu, porque muito pouca gente fazia estudos linguísticos com sua perspectiva. Nessa época, eu ia muito a Paris e passei três períodos extensos lá. E depois, por puro destino, por sorte, consegui um emprego na Universidade de Southampton. Ele era apenas para treinar professores, então não era um emprego acadêmico

particularmente de alto nível. Mas eu estava dentro, tinha um emprego de tempo integral na universidade, e então fiz meu doutorado no qual usei Bourdieu numa espécie de fenomenologia da experiência dos professores, como uma filosofia da educação. Então todo esse tempo eu trabalhava com esses materiais e o visitava com bastante regularidade — ia a Paris para conversar com ele.

E ele continuou a ser sua principal inspiração durante sua carreira acadêmica. Como você vê essa relação?

Em várias ocasiões tentei dizer: “Não, não, não, vou parar com isso e fazer outra coisa”, mas, inevitavelmente, como quando trabalhei com arte, acabava dizendo “essa não, preciso usar Bourdieu”, porque um monte das coisas que eu lia eram tão ruins comparadas com suas ideias. Esse trabalho com arte foi muito interessante, porque estávamos preocupados mais com a produção da arte — o *campo* da produção da arte — do que com o consumo cultural. Bourdieu havia trabalhado muito com consumo cultural — museus, gosto etc., e muitas pessoas seguiram nessa linha. Mas estávamos interessados nos próprios produtores culturais. O que é uma arte bourdieusiana? E o produtor cultural? O que é essa ideia de uma “arte social”? Isso é possível? Tenho a transcrição de um seminário que ele deu para estudantes de arte em Nîmes. Ele tenta sugerir para esses jovens artistas que sua teoria da prática poderia ser útil para eles, mas como? “Cara, somos pintores, como a sociologia pode ser útil?” e ele tenta convencê-los de que poderia ser, fiquei muito interessado nisso. Nesse sentido, isso estava ligado a meus interesses em Gurdjieff e a ideia de “arte objetiva”, uma arte que não é construída socialmente — o que é isso? Na verdade, uma de minhas especulações é que Gurdjieff ficou muito tempo em Paris, e essa noção de reflexividade e observação tem fortes ressonâncias com ele — não sei se essa noção de reflexividade e observação veio de Gurdjieff ou não, mas ele foi muito influente no *campo* intelectual em Paris — todo mundo lia sobre ele, ou ia para seu apartamento perto do Arco do Triunfo. Então isso “estava no ar” nas décadas de 1930 e 1940 — o período que coincide exatamente com a educação de Bourdieu.

Quanto a Bourdieu, na última parte do meu livro sobre a *Metanoia* eu falo sobre a última vez que o vi, e vi que ele havia se tornado um fenômeno. Quando comecei a trabalhar com ele, ele era só mais um sociólogo, mas então tornou-se essa celebridade intelectual internacional. Como disse, na primeira vez que o vi ele estava sozinho num canto. Mas a última também foi no Instituto Francês de Londres e foi como se Paul McCartney estivesse na sala. Ele estava cercado, todos queriam falar com ele, era impossível chegar perto dele. Eu havia conversado com ele em Paris alguns dias antes. Também vi que com seu engajamento social com *A miséria do mundo*, quando o livro foi publicado em 1993, ele se tornou uma figura muito mais pública. Como eu disse, ele parecia estar lutando em todos os fronts: colegas intelectuais, políticos, televisão, jornalistas, seus críticos nacionais e internacionais... alguém descreveu sua filosofia como “terrorismo”! Eu vi como isso o exauriu. Quando o conheci ele tinha 50 anos, no auge de suas capacidades, logo após publicar *A distinção*. Mas agora vinte anos haviam se passado e ele estava lutando com todo mundo, e podíamos ver isso. No “Posfácio” do meu livro, escrevo sobre ir visitá-lo e ver como ele estava completamente *usé* (a palavra em francês para “esgotado”) — ele estava totalmente exaurido com a coisa toda. Ainda assim, o fato de que seu projeto representa uma missão pública e pessoal é importante — foi importante para ele e é para qualquer um que queira utilizar Bourdieu. É por isso que também escrevi sobre os *níveis* de utilização de Bourdieu no livro — até que ponto queremos ir com isso? Estamos no nível 1, no 2, no 3... no 8? Fiz isso porque senti que muitas vezes eu criticava as pessoas que faziam o melhor que podiam com os conceitos básicos. Mas então eu dizia “é, isso não está muito bom”. Com os “níveis”, a ideia é saber e reconhecer o nível de engajamento e compromisso com sua obra — até que ponto estamos dispostos a levar isso e o custo associado. Então qualquer nível que você esteja é bom, desde que isso seja reconhecido, talvez com a possibilidade de ir mais longe.

E como podemos avançar por esses níveis?

Há todo um projeto a levar em consideração sobre como qualquer um vai usar esse material, por que, e até onde vai com ele. E essa é sempre uma pergunta interessante porque é um pouco como a abordagem do músico Robert Fripp, para quem o que conseguimos realizar depende do “grau de sofrimento” que estamos dispostos a aceitar. Se quisermos apenas folhear alguns livros — leitura rápida —, fazer o trabalho e sair para nos divertir e passar tempo com nossa família, tudo bem, mas existe um outro projeto disponível que nos envolve mais profundamente num nível intelectual e pessoal. Quando discutíamos o que era necessário para realizar o tipo de projetos a que me referi aqui — os dele e os meus — Bourdieu sempre dizia “*oh, c’est très coûteux*”. Então ele compreendia como é custoso — pessoalmente — fazer esse tipo de trabalho. Mas é como quando se toca um instrumento musical, ou se fala uma língua estrangeira, quando alguém fala de Bourdieu é fácil ver em que estágio essa pessoa está em relação ao seu trabalho — simplesmente porque eu já estive nesse estágio e o reconheço. Eu posso pensar: “talvez daqui a cinco anos você faça um avanço, mas talvez não, talvez em cinco dias, não sei” — isso leva tempo e no fim das contas depende do indivíduo. Assim, há estágios pelos quais todos passamos até a aplicação total. E de um jeito estranho, para mim, não é como se eu dissesse “sim, é isso que quero ser, é isso que quero fazer”... pelo contrário, isso se torna *necessitado logicamente* (ou pelo menos necessitado disposicionalmente). Mesmo agora com este último livro: sei que estou falando de novo sobre Bourdieu, mas minha mente já está dizendo “mas tem mais — pode-se dizer isto ou aquilo etc...” É algo que tem vida própria, e dessa forma isso também olha para nós e nos atrai. Ele te *chama* pelo nome. Há uma canção de Leonard Cohen em que ele diz: “O amor te chama pelo nome”. É a mesma coisa com esse trabalho: esse tipo de jornada nos chama — a apelação foucaultiana é que somos *interpolados* por ele. Mas ele é exigente. Quando as pessoas reclamavam que sua obra era complicada, ele dizia “bem, sim, mas a vida é complicada”. E a obra — em particular, todos esses livros — agora se tornou canônica. Isto posto, grande parte da obra de Bourdieu, seus livros, não são lineares;

podemos começar em qualquer ponto com eles — não precisamos ler da página um até o final. Isso é porque ele está tentando descrever essa coisa holística. Ele não o faz de forma linear. E eu ainda faço isso: pego um de seus livros, abro em alguma página e com certeza sempre tem algo do tipo “ora, nunca pensei nisso” — é tão rico.

Essa riqueza torna Bourdieu atraente para muitos estudantes de ciências sociais, mas muitos outros também se sentem intimidados pela obra.

É por isso que às vezes eu aconselho as pessoas a não lerem demais, porque isso vai te matar — pense sobre o que te interessa, procure os tópicos relevantes no índice, vá olhar lá fora, pense no que isso significa para você, pense em suas opiniões... Se hoje eu pedir para alguém ler Bourdieu, mesmo os livros básicos, quanto tempo levaria para lê-los bem? *Esboço de uma teoria da prática*, *O senso prático*, *A distinção*, *Ofício de sociólogo*... dois anos? Três anos? Então é importante usá-lo como uma forma de desenvolvimento, mas também é importante não ser superficial, “ah sim entendi, *habitus*, *campo*, *capital* etc.” Em geral, percebo que as pessoas fazem muitas obras pseudobiográficas — *habitus* — a partir das quais extrapolam. Há muito pouco *mapeamento do campo*. Meu esforço com as três fases que estabeleço, ou três níveis, foi para alcançar uma espécie de consenso de que há estágios importantes para criar um projeto de pesquisa numa perspectiva bourdieusiana: a *construção do objeto de pesquisa*; a *análise de campo* e a *objetivação participante*. E a *análise de campo* tem três partes: o *campo*, a relação entre o *campo* e o *campo do poder*, e o *campo* em termos das posições individuais nele — *habitus*. É raro que esses estágios e níveis sejam reconhecidos na pesquisa. Os pesquisadores muitas vezes tentam algum tipo de estudo etnográfico de base ampla no nível do *habitus*, não há nenhum *mapeamento do campo*, nem sequer conceitualmente, e muito pouco sobre o *campo do poder*. Em termos das três fases, elas muitas vezes são ignoradas completamente: não se pensa na *construção do objeto de pesquisa*, não há *objetivação participante*, ou pelo menos nada mais do que “Eu sou um pesquisador, pronto, já fiz a objetivação”. Também não há nenhum engajamento com a teoria da

prática. Mesmo a página 3 do *Outline of a Theory of Practice*. Eu encorajo os pesquisadores a lerem a página 3; as seções em que Bourdieu escreve sobre as “rupturas”, os “cortes” etc. O que está acontecendo aqui? Já li essa página tantas vezes — o que está acontecendo nessa página? De fato, Bourdieu escreve bastante sobre “quebrar”, “rupturas”, “recusas”... do que isso se trata? Onde estamos, enquanto indivíduos? Onde estou “recusando”, “rompendo”, “quebrando”? O quão dispostos estamos a levar esse processo adiante? Isso é desafiador em vários níveis, e não há muita gente disposta a enfrentar essas questões. Muitos acadêmicos que escrevem sobre Bourdieu não fazem o trabalho empírico necessário — eles quase se esquecem de qualquer coisa com base em trabalho empírico. Preferem especulações teóricas sobre o que ele quis dizer ou se ele era isso ou aquilo: uma espécie de arqueologia bourdieusiana. O que é mais interessante são os pesquisadores que tentam utilizar Bourdieu de maneira prática: lutando com o que isso significa e como fazer isso. Eu usei isso bastante na prática; com arte, educação, linguagem, música, saúde, estudos ocupacionais, realizei trabalhos de *campo* — e é preciso lembrar que Bourdieu rotulou seus próprios cursos anuais no *Collège de France* como “Explorações da Teoria dos *Campos*”. Meus estudos não são perfeitos, mas são uma tentativa de descobrir o funcionamento de vários contextos de *campo* — *microcosmos* — e avaliar seus resultados, tanto teóricos quanto metodológicos. Os autores muitas vezes acham mais fácil discutir se Bourdieu era um marxista, um realista, um jacobino, um... qualquer coisa.

E também há estudos que tentam provar se Bourdieu estava certo ou errado. Por exemplo, por que gastar milhões de libras tentando refazer *A distinção* apenas para concluir que ao compararmos o Reino Unido nos anos 2000 com a França na década de 1960, encontraremos algumas semelhanças e diferenças, quando há tantas outras perguntas mais interessantes sobre produção e consumo cultural? Esse tipo de coisa não é interessante. Outros escrevem muito sobre a educação superior, mas há poucas tentativas de abordar estudos nacionais do tipo oferecido em *Homo academicus* (BOURDIEU, 2011).

O mais importante é quão úteis a filosofia e o método de Bourdieu são na prática; e, depois de realizar um estudo empírico bourdieusiano, o

que é que sabemos agora que não sabíamos antes? Por exemplo, tenho um aluno que pesquisa a arquitetura urbana no Chile, e ele está tendo muitos problemas para convencer seus professores de que Bourdieu é útil para esse *campo* acadêmico. Como ele pode ser útil nesse contexto? Como vamos construir a arquitetura em termos de Bourdieu? Essas são perguntas desafiadoras, mas para muitos é mais fácil apenas escrever mais uma discussão semifilosófica sobre se ele era um republicano ou o que quer que seja. É muito mais fácil especular do que realmente tentar enxergar essas perguntas em nós mesmos e em nossos objetos de pesquisa prática.

Isto posto, claramente existe interesse, energia e entusiasmo pela obra de Bourdieu que continua em expansão — e não apenas num nível profissional intelectual, mas também pessoalmente na forma como as vidas das pessoas são moldadas e podem ser moldadas. Tudo isso envolve a política, é claro. Portanto, ainda há muito a se fazer — teórica e praticamente.

Muito obrigado pela entrevista.

REFERÊNCIAS

I. BIBLIOGRAFIA SELECIONADA DE MICHAEL GRENFELL

GRENFELL, Michael. *Pierre Bourdieu: Agent Provocateur*. London: Continuum, 2004.

GRENFELL, Michael. Bourdieu in the Field: from the Béarn to Algeria – a Timely Response. *French Cultural Studies*, 17, 2, p. 223-40, 2006.

GRENFELL, Michael. Working with habitus and field: the logic of Bourdieu's practice. In: SILVA, Elizabeth & WARDE, Alan (eds.) *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*. London: Routledge, 2010, p. 14-27.

GRENFELL, Michael. *Bourdieu, Language and Linguistics*. London: Continuum, 2011.

- GRENFELL, Michael (ed.). *Pierre Bourdieu: Key Concepts (2nd Edition)*. London: Routledge, 2014a.
- GRENFELL, Michael. Capital conversion in post-modern economies. In: CHRISTOFOROU, A. & LAINÉ, M. (eds.) *Re-thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*. London: Routledge, 2014b.
- GRENFELL, Michael. *Bourdieu, Education and Training*. London: Bloomsbury, 2014c.
- GRENFELL, Michael. Bourdieu, Bakhtin and the Aesthetics of the Carnavalesque, *Axon*, 2018a. Disponível em: <http://www.axonjournal.com.au/issue-c2/bakhtin-bourdieu-and-aesthetics-carnavalesque>.
- GRENFELL, Michael. *Pierre Bourdieu: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2018b.
- GRENFELL, Michael. *Bourdieu's Metanoia: Seeing the Social World Anew*. London: Routledge, 2023.
- GRENFELL, Michael & HARDY, Cheryl. *Art Rules: Pierre Bourdieu and the Visual Arts*. Oxford: Berg, 2007.
- GRENFELL, Michael & HARDY, Cheryl. Snaps! Bourdieu and the Field of Photographic Art, *International Journal of Arts in Society*, 5, 1, p. 49-62, 2010.
- GRENFELL, Michael *et al.* *Language, Ethnography and Education*. New York: Routledge, 2012.
- GRENFELL, Michael & LEBARON, Frédéric. *Bourdieu and Data Analysis*. Bern: Lang, 2014.
- GRENFELL, Michael & PAHL, Kate. *Bourdieu, Language-based Ethnographies and Reflexivity*. New York: Routledge, 2019.

II. OUTROS TRABALHOS CITADOS NO TEXTO

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BOURDIEU, Pierre. *Sociologie de l'Algérie*. Paris: PUF, 1958.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1996a.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.

BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BOURDIEU, Pierre. Participant Objectivation: How to Do It. Conferência proferida no recebimento da Medalha Thomas Huxley de Antropologia, Royal Anthropological Institute, 12 de novembro de 2000, mimeografia, 12p.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção*. Porto Alegre: Zouk, 2007.

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

BOURDIEU, Pierre. *Homo Academicus*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *Manet. Une révolution symbolique*. Paris: Seuil, 2013.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *Impérialismes*. Paris: Seuil, 2023.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity, 1992.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Paul & CHAMBOREDON, Jean-Paul. *Ofício de sociólogo*. Petrópolis: Vozes, 2004.

MILLER, Arthur. *Timebends: A Life*. New York: Grover, 1987.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, 11, 2, 577-591, 2005.

Texto recebido em 20/10/2023 e aprovado em 29/10/2023.