

Bourdieu, Pierre. Objetificação participante.  
Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro  
Koury. *RBSE Revista Brasileira de  
Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 73-86,  
dezembro de 2017 ISSN 1676-8965

**ARTIGO**

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>

## Objetificação participante

Participant objectification

*Pierre Bourdieu*

Tradução de *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

**Recebido:** 12.09.2017

**Aceito:** 20.09.2017

**Resumo:** A reflexividade científica se opõe à reflexividade narcisista da antropologia pós-moderna, bem como à reflexividade egológica da fenomenologia, na medida em que se esforça para aumentar a cientificidade ao transformar as ferramentas mais objetivistas da ciência social, não só no particular do investigador, mas também, e de forma mais decisiva, no campo antropológico propriamente dito e nas disposições escolares e tende a favorecer e recompensar seus membros. A "objetivação do participante", como a objetivação do sujeito e das operações de objetivação e das condições de possibilidade deste, produz efeitos cognitivos reais, pois permite ao analista social compreender e dominar as experiências sociais e acadêmicas pré-reflexivas do mundo social que ele tende a projetar inconscientemente sobre agentes sociais comuns. Isso não significa que os antropólogos não devem colocar nada em seu trabalho, pelo contrário. Exemplos extraídos da pesquisa própria do autor (com foco especial em pesquisas de campo realizadas simultaneamente na colônia distante de Kabylia e em sua aldeia natal em Béarn) mostram que as experiências pessoais idiossincráticas submetidas metodicamente ao controle sociológico constituem recursos analíticos insubstituíveis e que a mobilização do passado social através da auto-análise social pode e produz benefícios epistêmicos e existenciais. **Palavras-chave:** reflexibilidade científica, observação participante, objetificação participante, auto-análise, etnografia

**Abstract:** Scientific reflexivity stands opposed to the narcissistic reflexivity of postmodern anthropology as well as to the egological reflexivity of phenomenology in that it endeavours to increase scientificity by turning the most objectivist tools of social science not only onto the private person of the enquirer but also, and more decisively, onto the anthropological field itself and onto the scholastic dispositions and biases it fosters and rewards in its members. 'Participant objectivation', as the objectivation of the subject and operations of objectivation, and of the latter's conditions of possibility, produces real cognitive effects as it enables the social analyst to grasp and master the pre-reflexive social and academic experiences of the social world that he tends to project unconsciously onto ordinary social agents. This does not mean that anthropologists must put nothing of themselves into their work, quite the contrary. Examples drawn from the author's own research (with special focus on field enquiries carried out concurrently in the far-away colony of Kabylia and in his home village in Béarn) show how idiosyncratic personal experiences methodically subjected to sociological control constitute irreplaceable analytic resources, and that mobilizing one's social past through self-socio-analysis can and does produce epistemic as well as existential benefits. **Keywords:** scientific reflexivity, participant observation, participant objectification, self-socio-analysis, ethnography

Não preciso dizer o quanto feliz e orgulhoso estou de receber uma marca tão prestigiada de reconhecimento científico, quanto a Medalha de Huxley, e entrar neste tipo de panteão de antropologia que constitui a lista de destinatários anteriores<sup>1</sup>. Com base na autoridade que vocês me concedem, eu gostaria, à maneira de um velho feiticeiro, de transmitir os meus segredos, e oferecer uma técnica, um método ou, mais modestamente, um *dispositivo* que me ajudou imensamente, e por toda parte, a minha experiência como um pesquisador: este dispositivo é o que chamo de *objetivação participante*.

Eu significo a *objetivação* dos participantes e não a *observação*, como se diz habitualmente. A observação do participante, como eu a entendo, designa a conduta de um etnólogo que a imerge, - ou imerge a ele mesmo, - em um universo social estranho para observar uma atividade, um ritual ou uma cerimônia, enquanto, idealmente, participa dela.

A dificuldade inerente a essa postura foi frequentemente observada, e que pressupõe uma espécie de duplicação de consciência que é difícil de sustentar. Como alguém pode ser sujeito e objeto, aquele que age e aquele que, por assim dizer, se vê atuando? O que é certo, é que é correto lançar dúvidas sobre a possibilidade de participar verdadeiramente de práticas estrangeiras, incorporadas como estão na tradição de outra sociedade e, como tal, pressupõem um processo de aprendizagem diferente do qual o observador e ela, as disposições, são o produto. É, portanto, uma maneira bastante diferente de ser e viver as experiências em que ele pretende participar.

Por *objetivação participante* eu quero expor a objetivação do objeto de objetivação, do sujeito analisador, - em suma, do próprio pesquisador. Pode-se induzir em erro acreditar que eu me refiro aqui à prática, - que se tornou moda, há mais de uma década, através de certos antropólogos, especialmente do outro lado do Atlântico, - que consiste em observar-se observando: observando o observador em seu trabalho de observação, ou de transcrever as suas observações através de um retorno sobre o trabalho de campo, sobre o relacionamento com seus informantes e, por último, sobre a narrativa de todas essas experiências que conduzem, na maioria das vezes, à conclusão bastante desanimadora de que tudo se encontra, no final da análise, nada além do que um discurso, um texto ou, pior ainda, um pretexto para um texto.

Torna-se, assim, rapidamente claro, que tenho pouca simpatia com o que Clifford Geertz (1988: 89) chama, depois de Roland Barthes, *a doença do diário*, isto é, uma explosão de narcisismo que, às vezes, chega ao exibicionismo, e que surgiu na sequência e em reação aos longos anos de repressão positivista. A reflexividade, como eu a penso, não tem muito em comum com a *reflexividade textual* e com todas as considerações falsamente sofisticadas sobre o *processo hermenêutico de interpretação cultural* e a construção da realidade através da gravação etnográfica. Na verdade, ela se opõe em todos os pontos à observação ingênua do observador que, em Marcus e Fisher (1986) ou Rosaldo (1989) ou mesmo Geertz (1988), tende a substituir as delícias fáceis da auto-exploração pelo confronto metódico com as reais realidades do campo.

Esta denúncia pseudo-radical da escrita etnográfica como *poética e política*, - que empresta o título do volume editado de Clifford e Marcus (1986) sobre o tema, - inevitavelmente induz ao *ceticismo interpretativo* a que Woolgar (1988) se refere, e que quase conseguiu levar a empresa antropológica a um impasse (Gupta & Ferguson 1997). Mas, não é suficiente para explicar a *experiência vivida* do sujeito conhecido, isto é, as

<sup>1</sup> Conferência de Pierre Bourdieu, ao receber do *Royal Anthropological Institute* a medalha Huxley, pelo conjunto de sua obra, em 06 de dezembro de 2000. Publicada posteriormente no *Journal of Royal Anthropological Institute* n. 9, p.281-294, 2003, sob o título *Participant Objectification* e traduzida sob a autorização do Instituto, a quem a RBSE agradece.

particularidades biográficas do pesquisador ou do *Zeitgeist* (*Espírito do Tempo*) que inspira o seu trabalho<sup>2</sup>, ou para descobrir as teorias populares que os agentes investem em suas práticas, como fazem os etnometodologistas. A ciência não pode, pois, ser reduzida à gravação e análise das *pré-noções*, no sentido de Durkheim, que os agentes sociais se envolvem na construção da realidade social; ela também deve abranger as condições sociais da produção dessas pré-construções e dos agentes sociais que as produzem.

Em suma, não é necessário escolher na observação participante, entre uma imersão necessariamente fictícia em um meio estranho e o objetivismo do *olhar de longe* de um observador que permanece tão distante de si mesmo quanto de seu objeto. A objetivação do participante compromete-se a explorar não a *experiência vivida* do sujeito consciente, mas as condições sociais de possibilidade - e, portanto, os efeitos e os limites - dessa experiência e, mais precisamente, do próprio ato de objetivação. Pretende objetivar a relação subjetiva com o objeto que, longe de conduzir a um subjetivismo relativista e mais ou menos anticientífico, é uma das condições da objetividade científica genuína (Bourdieu, 2001).

O que precisa ser objetivado, então, não é o antropólogo que realiza a análise antropológica de um mundo estranho, mas, o mundo social que fez tanto o antropólogo como a antropologia consciente ou inconsciente do que ela (ou ele) envolve em sua prática antropológica: não apenas as suas origens sociais, a sua posição e trajetória no espaço social, as suas associações e crenças sociais e religiosas, gênero, idade, nacionalidade, etc., mas, também, e mais importante, a sua posição particular dentro do microcosmo dos antropólogos. Certamente é cientificamente comprovado que as escolhas científicas mais decisivas (de tópico, método, teoria, etc.) dependem muito da localização que ela (ou ele) ocupa no seu universo profissional: o que eu chamo de *campo antropológico*, com as suas tradições e peculiaridades nacionais, os seus hábitos de pensamento, a sua problemática obrigatória, as suas crenças compartilhadas e lugares comuns, os seus rituais, valores e consagrações, os seus constrangimentos em matéria de publicação de achados, censuras específicas e, ao mesmo tempo, os preconceitos incorporados na estrutura organizacional da disciplina, isto é, na história coletiva da especialidade e todos os pressupostos inconscientes incorporados nas categorias (nacionais) da compreensão acadêmica.

As propriedades trazidas à luz por essa análise reflexiva, que se opõe, em todos os aspectos, a um retorno auto-indulgente e intimista ao singular, - à pessoa privada do antropólogo, - não tem nada de singular e, ainda menos, nada de extraordinário sobre elas. Como são, em boa medida, comuns a categorias inteiras de pesquisadores, - como graduados da mesma escola, ou de uma ou outra universidade, - elas não são muito *excitantes* para a curiosidade ingênua. E, acima de tudo, o fato de descobrir essas propriedades e torná-las públicas, geralmente, aparece como uma transgressão sacrílega. Sacrilégio, na medida em que questiona a representação carismática que os produtores culturais têm de si mesmos, e de suas vontades de se verem como livres de todas as determinações culturais.

É por isso que o *Homo Academicus* (1988) é, sem dúvida, o mais polêmico, o mais *escandaloso* dos livros que escrevi, apesar da sua extrema preocupação com a objetividade. Por objetivar, nesse aspecto, aqueles que normalmente se objetivizam, o livro descobre e divulga, através de uma transgressão que assume o ar de traição, as estruturas objetivas de um microcosmo social ao qual pertence o próprio pesquisador.

<sup>2</sup> Como Alving Gouldner (1971) tornou reconhecida, em sua dissecação de Parsons, no seu livro *The coming crisis of western sociology* [A próxima crise da sociologia ocidental].

Isto é, as estruturas do espaço de posições que determinam as estâncias acadêmicas e políticas do acadêmico parisiense.

Essas são as estruturas escondidas que, por exemplo, no momento desta pesquisa, se opõem a Roland Barthes e a Raymond Picard e, através de suas pessoas, a uma *semiologia literária*, percebida como vanguarda, e a uma história literária tradicional, ao estilo de Lanson<sup>3</sup>, sobre a defensiva. Pode-se levar ainda mais adiante a violência da objetivação dos participantes, assim como o fez um dos meus alunos, Charles Soulie (1995), que demonstrou, ao analisar os temas de dissertações de doutorado em filosofia e sociologia<sup>4</sup>, que tais tópicos de pesquisa estão estatisticamente ligados às origens e trajetórias sociais, de gênero e, acima de tudo, à trajetória educacional dos pesquisadores que os utilizaram. Isto significa que as nossas escolhas, aparentemente, as mais pessoais, as mais íntimas e, portanto, as mais apreciadas, influem nas escolhas de disciplina e tópicos<sup>5</sup>, e nas nossas orientações teóricas e metodológicas, que encontram o seu princípio em disposições socialmente constituídas, em que, propriedades banalmente sociais, e tristemente impessoais, ainda se expressam de forma mais ou menos transfigurada.

Notar-se-á que, ao falar da *objetivação participante*, eu me movi sem parecer fazer isso, da antropologia para a sociologia e, mais precisamente, para a sociologia da instituição acadêmica, tal como eu a estudei no *Homo Academicus*. Eu quase não preciso dizer que a universidade francesa é, neste caso, apenas o objeto aparente, e que o que realmente deve ser compreendido é o objeto de objetivação, - neste caso, *eu mesmo*, - e a sua posição nesse espaço social relativamente autônomo que é o mundo acadêmico, dotado de suas próprias regras, irredutíveis para aqueles do mundo circundante, e de seus pontos de vista singulares. Mas que, muitas vezes, se esquece ou ignora que um ponto de vista é, estritamente, nada além do que uma visão tirada de um ponto que não pode se revelar como tal, e que não pode revelar sua verdade como ponto de vista: um ponto de vista particular e, finalmente, único, irredutível para os outros, a menos que seja capaz, paradoxalmente, de reconstruir o espaço<sup>6</sup>, em que está inserido.

Para dar mais substância ao que é incomum sob as aparências de banalidade e sobre a reviravolta que consiste em tomar um ponto de vista sobre o próprio ponto de vista e, assim, sobre todo o conjunto de pontos de vista em relação ao qual se define como tal, eu gostaria de lembrar o romance de David Garnett, *Um homem no zoológico*, do qual, muitas vezes, refleti sobre a abordagem que adotei em *Homo Academicus*. O romance conta a história de um jovem que briga com a sua namorada durante uma visita a um zoológico e, em desespero, escreve ao diretor do zoológico para se oferecer como um mamífero desaparecido de sua coleção, o próprio homem. Ele é então colocado em uma gaiola, ao lado do chimpanzé, com um sinal dizendo: *Homo sapiens. HOMEM. Este espécime, nascido na Escócia, foi apresentado à Sociedade por John Cromartie, Esq. - Os visitantes são convidados a não irritar o Homem com observações pessoais* (Garnett, 1960, p. 111)<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> O autor se refere a Gustave Lanson (1857-1934), historiador e crítico literário francês, conhecido principalmente por seus trabalhos em história da literatura francesa e suas intenções de criar uma ponte entre os estudos de literatura e cultura. [Nota do tradutor].

<sup>4</sup> Afirmando que o mesmo também se aplicaria à antropologia.

<sup>5</sup> Como, por exemplo, antropologia econômica versus estudo de parentesco; África em relação à Europa Oriental, etc..

<sup>6</sup> Espaço, aqui, entendido como o conjunto de pontos coexistentes, como P. F. Strawson poderia dizê-lo. [Nota do tradutor: Bourdieu se refere ao filósofo inglês Peter Frederick Strawson (1919-2006). Strawson foi um filósofo associado ao movimento da filosofia da linguagem, no interior da filosofia analítica].

<sup>7</sup> Eu deveria ter colocado um aviso semelhante na capa de frente do *Homo Academicus* para evitar, pelo menos, algumas *observações pessoais*, nem sempre muito gentis, que ouvi.

A reflexividade promovida pela objetivação participante não é da mesma forma que a que é normalmente defendida e praticada pelos antropólogos *pós-modernos*, ou mesmo, pela filosofia e algumas formas de fenomenologia. Ela aplica ao sujeito de conhecimento as ferramentas mais brutalmente objetivistas que a antropologia e a sociologia fornecem, em particular, as análises estatísticas, geralmente excluídas do arsenal de armas antropológicas e, como eu indiquei anteriormente, objetiva compreender tudo o que o pensamento do antropólogo, ou do sociólogo, pode dever ao fato de que estão inseridos em um campo científico nacional, com as suas tradições, hábitos de pensamento, problemáticas, lugares comuns compartilhados, etc.. Além do fato de ocuparem uma posição particular<sup>8</sup> com "*interesses*" em relação a um tipo particular que orienta inconscientemente as suas escolhas científicas: de disciplina, método, objeto, etc..

Em suma, a objetivação científica não é completa, a menos que inclua o ponto de vista do objetivador e os interesses que ele possa ter em objetivação: em especial, quando ele objetiva o seu próprio universo. Mas, também, em relação ao inconsciente histórico que ele inevitavelmente envolve em seu trabalho.

Por inconsciente histórico, e, mais precisamente, acadêmico, ou, mesmo, *transcendental*, chamo, aqui, o conjunto de estruturas cognitivas que podem ser atribuídas a experiências especificamente educacionais e, portanto, em grande parte, comuns a todos os produtos deste mesmo sistema educacional nacional ou, em uma forma mais específica, a todos os membros de uma mesma disciplina, em um determinado momento. Isto é o que explica o porquê, - além das diferenças ligadas, em particular, às disciplinas, e apesar da concorrência entre elas, - os produtos de um sistema educacional nacional se apresentem como um conjunto de disposições comuns, muitas vezes atribuídos ao *caráter nacional*.

O que significa que, no interior deste sistema, os participantes podem entender uns aos outros com um simples com um aceno de cabeça e uma piscadela. O que significa, para eles, que muitas coisas que tais sinais informam podem ser e são cruciais: como um dado que, em um determinado momento, faz ou não merecer uma discussão; o que pode ser tomado por importante e interessante; sobre o que pode ser considerado um *belo tema* ou, ao contrário, uma *idéia banal* ou um *tópico trivial*.

Tomar como projeto de exploração esse inconsciente acadêmico, ou transcendental, nada melhor do que colocar a antropologia contra si mesma e, assim, examinar as suas descobertas teóricas e metodológicas mais notáveis através da análise reflexiva dos próprios antropólogos. Sempre lamentei que os responsáveis pelos avanços mais extraordinários da antropologia cognitiva<sup>9</sup> nunca aplicaram aos seus próprios universos<sup>10</sup> alguns dos *insights* científicos que forneceram sobre as sociedades remotas no espaço e no tempo.

Ao mencionar Durkheim e Mauss, aproveito a oportunidade para lembrar que eles pretendiam explicitamente delinear em suas pesquisas o programa de conhecimento kantiano, que eu mesmo evoco ao falar do *transcendental acadêmico*. Esta lembrança me parece ainda mais necessária quando, entre os muitos obstáculos à compreensão entre antropólogos e sociólogos *continentais* e seus colegas de língua inglesa, um dos mais assustadores me parece ser, neste ponto preciso, o fosso entre os *programas* de pesquisa que cada uma das partes deve às suas imersões no interior de tradições

<sup>8</sup> A de recém-chegado, que tem que provar a si mesmo, versus o de mestre consagrado, etc..

<sup>9</sup> Eu penso aqui em Durkheim e Mauss (1903), que analisaram as "*formas primitivas de classificação*", ou de Lévi-Strauss (1966), que desmantela o funcionamento da "*mente selvagem*".

<sup>10</sup> Com a exceção parcial de Durkheim (1971), no seu *A evolução do pensamento educacional*, e das observações programáticas dispersas de Maurice Halbwachs.

acadêmicas e filosóficas muito diferentes, e aos diferentes transcendentais acadêmicos aos quais cada qual está inconscientemente ajustado.

Foi um programa de antropologia cognitiva reflexiva, nesse sentido, que busquei realizar quando procurei, por exemplo, objetivar as *categorias de entendimento professoral*, em sua forma francesa contemporânea. Esta pesquisa foi realizada com base em um *corpus* constituído por cartões em que um professor de francês, de uma escola de elite, tinha gravado o conjunto de notas e avaliações concedidas ao longo de um ano letivo a todos os seus alunos, caracterizando-os por idade, sexo e ocupação de seus pais (Bourdieu & de Saint-Martin, 1975). Graças a uma técnica adaptada da semiologia gráfica, eu descobri os esquemas classificatórios inconscientes, ou os princípios de visão e divisão, que o professorado francês<sup>11</sup> planeja, involuntariamente, as suas operações de categorização e avaliação, procedendo de forma diferente do que os *nativos* da África ou das ilhas do Pacífico o fazem quando classificam plantas ou doenças.

Esta descoberta se baseou na hipótese de que os esquemas classificatórios análogos às formas de classificação ou à estrutura cognitiva que organizam - como Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss mostraram, - o pensamento *primitivo* ou *selvagem*, também estão presentes, em um estado inconsciente, no pensamento acadêmico contemporâneo, de modo que, sem exercer uma vigilância especial, os antropólogos e os próprios sociólogos os apresentam em muitos dos seus julgamentos cotidianos: especialmente, em questões de estética onde, como Wittgenstein apontou, os julgamentos são muitas vezes reduzidos a adjetivos; ou, em questões de gastronomia e, até mesmo, em relação ao trabalho de seus colegas, ou sobre os próprios colegas<sup>12</sup>. É, portanto, provável que todos vocês<sup>13</sup> recorram a dicotomias classificadoras semelhantes para perceber e apreciar, positivamente ou negativamente, o que estou lhes dizendo neste momento.

Começa a ficar claro que a objetivação do tema da objetivação não é um mero entretenimento narcisista, nem um efeito puro de algum tipo de ponto de honra epistemológico totalmente gratuito, na medida em que exerce efeitos científicos muito reais. Não é apenas porque esse caminho pode levar a descobrir todos os tipos de *perversões* ligadas à posição ocupada no espaço científico, como as quebras teóricas espúrias, mais ou menos visivelmente proclamadas, nas quais alguns jovens antropólogos ansiosos para fazer nome se dedicam periodicamente<sup>14</sup>; ou o tipo de fossilização da pesquisa, e até mesmo do pensamento, que pode resultar do fechamento de uma tradição erudita perpetuada pela lógica da reprodução acadêmica. De um modo mais profundo, do mesmo jeito, nos permite submeter a uma constante vigilância crítica todos esses *primeiros movimentos*<sup>15</sup> de pensamento através do qual o pensamento não associado a uma época, a uma sociedade, e a um determinado estado de um campo antropológico (nacional) se contrapõe ao trabalho do pensamento, e contra o qual as advertências contra o etnocentrismo dificilmente dão proteção suficiente. Estou pensando, particularmente, sobre o que pode ser chamado de *erro de Levy-Bruhl*, que consiste em criar uma distância insuperável entre o antropólogo e aqueles que ele toma

<sup>11</sup> Mas, sem dúvida, também, os professores britânicos, ou de qualquer outro país avançado.

<sup>12</sup> Eu penso aqui, em particular, nas oposições como *brilhante* versus *rigoroso*, *superficial* versus *profundo*, *pesado* versus *luminoso*, entre outros.

<sup>13</sup> O autor se referia ao público assistente a sua palestra.

<sup>14</sup> Especialmente quando eles capturam a última tensão do que meu amigo E. P. Thompson chamou acerbamente de *gripe francesa*.

<sup>15</sup> Como os estóicos o chamam.

como objeto, entre o pensamento e *pensamento primitivo*, por falta de estabelecer a distância necessária do seu próprio pensamento e prática *nativos*, objetivando-os.

O antropólogo que não conhece a si mesmo, que não tem um conhecimento adequado de sua própria experiência primária do mundo, coloca o *primitivo* à distância porque não reconhece o pensamento primitivo e pré-lógico dentro de si mesmo. Fecha-se, assim, em uma visão escolástica e, portanto, intelectualista, de sua própria prática, e não pode reconhecer a lógica universal da prática nos modos de pensamento e ação (tal como mágicos) que ele descreve como pré-lógico ou primitivo.

Além de todos os exemplos de mal-entendidos da lógica das práticas que analiso em *Esboço de uma teoria da prática* (1977), eu poderia invocar, aqui, Ludwig Wittgenstein, que sugere, em suas *Observações sobre o galho de ouro*, que é por causa de Frazer não saber sobre si mesmo que ele foi incapaz de reconhecer no comportamento assim chamado *primitivo* o equivalente dos comportamentos a que ele se entrega, - como todos nós, - em circunstâncias semelhantes: quando estou furioso com alguma coisa, às vezes bato no chão ou em uma árvore com minha bengala. Mas, eu, certamente, não acredito que o chão seja culpado ou que as minhas batidas podem ajudar qualquer coisa. *Eu estou dando vazão a minha raiva*. E todos os ritos são desse tipo.

Tais ações podem ser chamadas de Instintos-Ação. Uma explicação histórica, digamos, de que eu, ou os meus antepassados, anteriormente acreditávamos que bater no chão ajuda: de que o *boxeamento-das-sombras* é, então, nada mais nada menos, do que uma suposição supérflua, que não explica nada. A semelhança da ação com um ato de punição é importante, mas, nada mais além do que essa semelhança pode ser afirmada.

Uma vez que esse fenômeno se relaciona com um instinto que eu próprio possuo, esta é precisamente a explicação desejada. Isto é, é a explicação que resolve essa dificuldade particular, e uma nova investigação sobre a história do meu instinto se move em outra faixa (Wittgenstein, 1993, p. 137 a 139).

Wittgenstein está mais perto da verdade, ainda, quando, se referindo novamente, mas, desta vez, tacitamente, a sua própria experiência pessoal, - que ele supõe ser compartilhada por seu leitor, - ele menciona alguns comportamentos chamados primitivos que, como o nosso em circunstâncias similares, talvez não tenham outros propósitos além de si mesmos, ou a satisfação obtida ao realizá-los: como, por exemplo, queimar ou rasgar uma foto ou uma imagem de uma pessoa em público (*burning in effigy*); ou, beijar a foto de alguém amado. Esses atos, obviamente, não se baseiam na crença de que terá algum efeito específico sobre o objeto que a imagem representa. Eles visam à satisfação de quem os praticou, e eles conseguem. Melhor ainda, eles não visam a nada; apenas nos comportamos dessa maneira e, então, nos sentimos satisfeitos (Wittgenstein 1993: 123).

Só é preciso alguém ter realizado atos psicologicamente necessários e totalmente desesperados, por exemplo, que se realizam no túmulo de um amado, para saber que Wittgenstein tem razão em repudiar a própria questão da função e, até mesmo, do significado e da intenção de certos atos rituais ou religiosos. Ele tem razão, também, em dizer que *Frazer é mais 'selvagem'* do que a maioria dos seus selvagens, porque, sem um *conhecimento interno* de sua própria experiência espiritual, ele não entendeu que não entende nada sobre as experiências espirituais que ele obstinadamente tentava entender.

E, finalmente, de entre mil outras, citarei mais esta observação de Wittgenstein sobre o costume de *investir contra todos os corpos de pessoas encarregadas de feitiçaria*. Não há dúvida de que uma mutilação que nos faça parecer indigno ou ridículo

em nossos próprios olhos pode nos privar completamente da vontade de nos defender. Quão envergonhados, às vezes, nos tornamos, - ou, pelo menos, muitas pessoas se tornam, - pela nossa inferioridade física ou estética (Wittgenstein, 1993, p. 155). Esta referência discreta ao singular, o *eu particular do analista*, vai além de certas confissões narcísicas dos apóstolos da reflexividade pós-moderna, e tem o mérito de despedaçar a tela das falsas explicações projetadas pelo antropólogo que se ignora, além de acolher experiências estrangeiras, nos permitindo compreender o que há, ao mesmo tempo, de familiar e profundo nelas.

Segue-se que, embora a crítica ao etnocentrismo ou ao anacronismo, em um primeiro nível, seja legítima para alertar contra a projeção descontrolada do sujeito do conhecimento em relação ao objeto do conhecimento, pode, em outro nível, impedir o antropólogo, bem como o sociólogo ou o historiador, de fazer uso racional de sua experiência nativa, porém, anteriormente objetivada, para entender e analisar as experiências de outras pessoas. Nada é mais falso, em minha opinião, do que a máxima quase universalmente aceita nas ciências sociais segundo a qual o pesquisador não deve colocar nada de si mesmo em sua pesquisa (Bourdieu, 1996).

O pesquisador deve, ao contrário, seguir continuamente para a sua própria experiência, mas não de forma culpada, como é frequentemente o caso, mesmo entre os melhores pesquisadores, inconsciente ou descontroladamente. Se eu quero entender uma mulher da Kabylia ou uma camponesa de Béarn; um trabalhador migrante turco ou um trabalhador de escritório alemão; uma professora ou um empresário; ou um escritor como Flaubert, um pintor como Monet, um filósofo como Heidegger, a coisa mais difícil, paradoxalmente, é nunca esquecer que todas elas são pessoas como eu, pelo menos na medida em que elas não se colocam antes para as suas ações<sup>16</sup> na postura de um observador.

Pode-se dizer mesmo sobre elas que, estritamente falando, elas não sabem o que estão fazendo: pelo menos no sentido em que eu, como observador e analista, estou tentando conhecer. Elas não têm em suas cabeças a verdade científica de sua prática que eu estou tentando extrair da observação de sua prática. Além disso, elas normalmente nunca se fazem as perguntas que eu me perguntei ao atuar junto a elas como um antropólogo: por que tal cerimônia? Por que as velas? Por que o bolo? Por que os presentes? Por que esses convites e esses convidados, e não outros? E assim por diante.

O mais difícil, então, não é tanto compreendê-los, - o que em si não é simples, - mas como evitar esquecer o que sei perfeitamente bem, apesar de, apenas, de um modo prático, ou seja, que não tem em si o projeto de entender e explicar qual é a minha como pesquisador; e, conseqüentemente, evitar colocar em suas cabeças, por assim dizer, a problemática que eu construo sobre eles e a teoria que eu elaboro para responder. Do mesmo modo que o antropólogo Frazer irá instituir uma distância insuperável entre a sua experiência e a do seu objeto, por falta de saber como apropriar a verdade de sua experiência ordinária de suas próprias práticas ordinárias e extraordinárias, se colocando a uma distância de si mesmo, também o sociólogo e o economista que são incapazes de dominar as suas experiências pré-reflexivas do mundo, injetarão o pensamento acadêmico encarnado pelo mito do *homo economicus* e da *teoria da ação racional* nos comportamentos dos agentes comuns. Isto porque não sabem como romper com os pressupostos não pensados do pensamento pensante, ou, em outras palavras, de livrar-se de seus vieses escolásticos consanguíneos (Bourdieu 1990; 2000).

---

<sup>16</sup> Seja realizando um rito agrário, seguindo uma procissão de funeral, negociando um contrato, participando de uma cerimônia literária, pintando uma foto, dando uma conferência, participando de uma festa de aniversário.



Tendo na reflexão, firmemente, a especificidade irredutível da lógica da prática, nós devemos evitar nos privar desse recurso científico bastante insubstituível que é experiência social previamente submetida à crítica sociológica. Eu percebi esse fato muito cedo, no meu trabalho de campo na Kabylia. Eu estava constantemente desenhando a minha experiência na sociedade Béarn da minha infância, tanto para entender as práticas que eu estava observando quanto para me defender contra as interpretações que eu formatei espontaneamente, ou as que os meus informantes me deram (Bourdieu, 2002).

Deste modo, por exemplo, diante de um informante que enumerou vários termos que designam unidades mais ou menos estendidas, quando o questionei sobre as divisões de seu grupo ou clã, eu perguntei se uma ou outra dessas *unidades sociais* por ele mencionadas - *adhrum*, *Thakharrubth*, e outras - tinha mais *realidade* do que a unidade chamada *Lou Besiat*<sup>17</sup>, eu tive a intuição confirmada, uma e outra vez por minha pesquisa subsequente, de que o *besiat* era nada mais do que uma entidade ocasional, por assim dizer, um agrupamento *virtual* que se tornou *efetivo*, existente e ativo apenas em certas circunstâncias muito precisas: como o transporte do corpo do falecido durante um funeral, ou para definir os participantes e suas respectivas posições em tal ação circunstancial.

Esse é apenas um dos muitos casos em que usei o meu conhecimento nativo para me defender contra as *teorias populares* dos meus informantes ou da tradição antropológica. Na verdade, foi para alcançar uma crítica desses instrumentos espontâneos de crítica que eu realizei, na década de 1960, - ao mesmo tempo em que fazia a minha pesquisa Kabyle, - um estudo de primeira mão sobre a sociedade Béarn, que, minha intuição me disse, apresentava muitas analogias com a sociedade agrária da Kabylia, apesar das diferenças óbvias.

Neste caso, como no meu estudo sobre a equipe acadêmica da Universidade de Paris relatada em *Homo Academicus*, o objeto real, em parte escondido atrás do objeto declarado e visível, era o objeto de objetivação, e até mesmo, para ser mais preciso, os efeitos do conhecimento da postura objetivadora, isto é, a transformação sofrida pela experiência do mundo social<sup>18</sup> quando se deixa de *viver* simplesmente e, em vez disso, toma essa experiência como objeto. Este primeiro exercício deliberado e metódico de reflexividade foi o ponto de partida para uma interminável conversão entre a fase reflexiva de objetivação da experiência primária e a fase ativa do investimento dessa experiência assim objetivada e criticada em atos de objetivação cada vez mais remotos dessa experiência. Nesse duplo movimento em que um sujeito científico foi progressivamente construído e que é, de modo simultâneo, um *olhar antropológico* capaz de compreender relacionamentos invisíveis, e um domínio (prático) do *self* baseado, na descoberta gradual dos múltiplos efeitos do *viés escolástico*, entre outras coisas, ao qual John Austin (1962, p. 3-4) fez uma referência passageira.

Estou ciente de que tudo isso pode aparecer, para vocês, muito abstrato e, talvez, até bastante arrogante<sup>19</sup>. Mas, me refiro, de fato, a experiências muito mundanas e concretas das quais eu agora darei alguns exemplos.

---

<sup>17</sup> O conjunto de vizinhos, que os *Béarnais* às vezes invocam e sobre o qual alguns etnólogos franceses conferiram status cientificamente reconhecido.

<sup>18</sup> No caso em apreço, um universo em que todas as pessoas estavam pessoalmente perto de mim, para que eu soubesse, sem ter que perguntar a todos sua história pessoal e coletiva.

<sup>19</sup> Parece haver algo um pouco delirante em experimentar o progresso que se fez, durante toda uma vida de pesquisa, como uma espécie de caminho iniciático lento. Contudo, estou convencido de que se conhece melhor o mundo, quando se conhece melhor que o conhecimento científico e o conhecimento de si mesmo e do próprio inconsciente social avançam de mãos dadas, e que a experiência primária transformada na prática científica modifica a prática científica e inversamente.

Um dia, enquanto eu trabalhava em um estudo sobre o celibato masculino em Béarn, que havia sido desencadeado por uma conversa com um amigo de infância sobre uma fotografia de classe (Bourdieu, 1962), em uma época em que eu estava tentando construir um modelo formal de *Trocas matrimoniais*<sup>20</sup>, dialogava com uma pessoa que tinha sido um dos meus informantes mais fiéis e mais inteligentes - a minha mãe. Eu não estava pensando em meu estudo, mas devo ter tido uma preocupação vaga com isso, quando ela me falou uma vez, sobre uma família na aldeia: - *Oh, você sabe, eles se tornaram muito melhores parentes (verdadeiros pais) com os So-&-Sos [outra família da aldeia] agora que existe uma politécnica<sup>21</sup> na família*". Esta observação foi o ponto de partida para a reflexão que me levou a repensar o casamento, não mais em termos da lógica da regra, - cuja inadequação eu já tinha percebido no caso da Kabylia, - mas, contra a ortodoxia estruturalista que reinava então como uma estratégia orientada por interesses específicos: como a busca da conservação ou da expansão do capital econômico, através da vinculação das propriedades das famílias assim aliadas, e do capital social e capital simbólico, através da extensão e qualidade das *conexões* garantidas pelo casamento (Bourdieu, 1986).

Mas, foi toda a minha maneira de conceber a existência de grupos - clãs, tribos, regiões, classes ou nações - que, gradualmente, se transformaram completamente no processo (Bourdieu 1985). Em vez de entidades *reais*, - claramente demarcados na realidade e na descrição etnográfica, ou de conjuntos genealógicos definidos no papel de acordo com critérios estritamente genealógicos, - eles me apareceram como construções sociais, artefatos mais ou menos artificiais, mantidos por trocas sustentadas e por todo um trabalho material e simbólico de um *trabalho grupal* muitas vezes delegado a mulheres<sup>22</sup>. Eu poderia mostrar, também, de forma semelhante, como a minha análise das *Maison Béarn* enquanto propriedade e casa, e todas as estratégias pelas quais afirma e se defende sobre e contra as *casas rivais*, me permitiu entender, - o que penso ser de uma maneira inovadora, - o que então se chamava de *casa do rei* e como, antes da invenção gradual da lógica específica chamada *raison d'Etat* [razão de Estado], - a lógica do estado burocrático racional, - as *casas reais* podiam, para conservar ou aumentar a sua propriedade, recorrer a estratégias de reprodução bastante equivalentes, tanto em princípio, quanto na implementação daquelas praticadas pelas *Maison Béarn* e seus *chefes de família* (Bourdieu, 1997).

Eu falei de honra e, com mais tempo, talvez, eu teria tentado recordar aqui o trabalho prolongado de observação empírica, de análise e de reflexão teórica que me levou da noção ordinária de honra<sup>23</sup> ao conceito de capital simbólico, que é extremamente útil, e mesmo indispensável em minha opinião, para analisar os fenômenos mais característicos da economia dos bens simbólicos que se perpetuam dentro da economia mais moderna. Como, por exemplo, para dar uma ilustração única,

<sup>20</sup> Este era o auge do estruturalismo Lévi-straussiano.

<sup>21</sup> Um politécnico é formado pela École Polytechnique, uma das principais escolas de elite da França e um importante terreno de recrutamento para líderes corporativos e gerentes estaduais (ver Bourdieu, 1996). [Nota de Lóic Wacquant, tradutor do texto original francês para o inglês].

<sup>22</sup> Aqui está um exemplo do movimento de ida e de volta ao qual eu estava aludindo há um momento. Eu estou pensando no trabalho de uma antropóloga americana, Michaela di Leonardo [1987], que mostrou que as mulheres hoje em dia nos Estados Unidos são grandes usuárias de telefone, - o que lhes gera a reputação de ser *garrulous* (tagarelas), - porque elas são encarregadas de manter relacionamentos de parentesco, não só com sua própria família, mas também com as do marido.

<sup>23</sup> Objeto de minhas primeiras investigações antropológicas, que eu apresentava àqueles que acompanhavam e protegiam a minha entrada na profissão, como Julian Pitt-Rivers, Julio Caro Baroja e John G. Peristiany.

a política muito especial de investimento simbólico praticada por grandes empresas e fundações e formas de patrocínio relacionadas.

Contudo, eu gostaria de apresentar rapidamente outro exemplo fecundo e, particularmente, frutuoso: tendo descoberto em Virgínia Woolf (1929) as estruturas mitológicas do seu romance *To the lighthouse*<sup>24</sup> [Ao farol], me deparei<sup>25</sup>, em troca, com os limites da lucidez de um antropólogo que não havia conseguido completamente transformar a antropologia contra si. Eu fui ajudado, em particular, pela evocação supremamente cruel e delicada de Woolf da *libido acadêmica*, uma das formas específicas tomadas pela loucura da masculinidade, que poderia e deveria ter figurado em uma versão menos fria e objetivista do *Homo Academicus*, ou seja, que teria sido menos distante do objeto e sujeito da objetivação.

Um último exemplo do uso controlado da antropologia<sup>26</sup>, a partir de uma redefinição de *ritos de passagem* como ritos de instituição, pude detectar e dissecar uma das funções das *escolas de elite* francesas que permanecem bem escondidas, especialmente através da função de treinamento e seleção. Esta função diz respeito à ação de consagrar os alunos que lhes são confiados, atribuindo-lhes uma essência superior, e os instituindo como separados e distinguidos da humanidade comum por uma fronteira não-cruzável (Bourdieu, 1992, 1996). Em termos mais amplos, portanto, eu consegui entender mais intimamente e me parece, mais profundamente, toda uma série de ritos da tradição acadêmica, que têm a função e o efeito de produzir a solene confirmação da coletividade reunida ao novo nascimento que a coletividade executa e exige de imediato<sup>27</sup>.

Eu gostaria de terminar discutindo outro efeito da reflexividade, mais pessoal, contudo, de grande importância, a meu ver, ao progresso da pesquisa científica que, gradualmente, pensei<sup>28</sup> tem algo de uma pesquisa iniciática. Cada um de nós, e este não é um segredo para ninguém, se encontra envergonhado por um passado, o seu passado, e um passado social, - seja lá o que for: *classe trabalhadora* ou *burguesa*; masculino ou feminino, - e sempre de perto enredado com o passado que a psicanálise explora. Este problema é particularmente pesado e intrusivo quando se dedica à ciência social. Eu tinha dito, contra a ortodoxia metodológica abrigada sob a autoridade de Max Weber e do seu princípio de neutralidade axiológica (*Werturteilsfreiheit*), que acredito que o pesquisador pode e deve mobilizar a sua experiência em todos os seus atos de pesquisa. Mas o pesquisador tem o direito de fazê-lo apenas com a condição de enviar todos esses retornos do passado a um exame científico rigoroso.

O que deve ser questionado, então, não é apenas este passado reativado, mas, a relação inteira com o passado que, quando atua fora dos controles da consciência, pode ser a fonte de uma distorção sistemática da evocação e, portanto, das lembranças evocadas. Somente uma autêntica análise sociológica desta relação, profundamente obscura para si mesma, pode nos permitir alcançar o tipo de reconciliação do

<sup>24</sup> Que eu não teria notado se o meu olhar não tivesse sido aguçado pela familiaridade com o Kabyle e, de modo mais geral, com o mediterrâneo sobre a divisão do trabalho entre os sexos.

<sup>25</sup> Graças à análise extraordinariamente sutil que Virginia Woolf desenvolve naquela novela de como o masculino dominante é dominado pela sua dominação.

<sup>26</sup> O que é radicalmente oposto ao uso selvagem que alguns antropólogos fazem, em falta de locais exóticos, especialmente na França, das analogias etnológicas.

<sup>27</sup> Pensem no *início* e nas cerimônias de graduação das universidades britânicas e americanas, que marcam solenemente o fim de uma longa iniciação preparatória e a ratificam por um ato oficial de transmutação lenta que operou na e pela expectativa de consagração; ou nas palestras inaugurais, ou mesmo, se me permitem dizer, de um rito de agregação para a faculdade invisível de antropólogos canonizados, como eu a estou apresentando ante vocês e com vocês.

<sup>28</sup> Como se fosse eu mesmo e contrário aos princípios da minha visão primária do mundo.

pesquisador para consigo mesmo e com suas propriedades sociais, que uma anamnese libertadora produz (Bourdieu 2001).

Eu sei que eu corro o risco, mais uma vez, de aparecer abstrato e arrogante, enquanto tenho em mente um experimento simples que qualquer pesquisador pode realizar com grande êxito científico e também lucro pessoal. O dispositivo reflexivo que desencadeei realizando pesquisas etnográficas quase ao mesmo tempo na Kabylia e em Béarn, em uma colônia distante e na minha aldeia natal, teve o efeito de me levar a examinar como um antropólogo, - quer dizer, com o respeito inseparavelmente científico e ético devido a qualquer objeto de estudo, - o meu próprio meio de origem. Meio este ao mesmo tempo, popular e provincial, *atrasado*, alguns diriam *arcaico*, que eu tinha sido guiado ou empurrado a desprezar e renunciar, ou, pior ainda, a reprimir, na fase de integração ansiosa e, mesmo, ávida e excessiva, ao centro cultural.

Não houve dúvida da minha parte porque me encontrei em condições de treinar um olhar profissional, tanto compreensivo quanto objetivador, em relação ao mundo da minha origem. Processo este que me fez capaz de mergulhar na violência de um relacionamento<sup>29</sup>, sem cair, contudo, na tolerância populista a uma espécie de *povo* imaginário a que os intelectuais com frequência costumam se entregar.

Esta conversão, que vai muito além de todos os requisitos dos tratados mais exigentes sobre metodologia, foi à base de uma conversão teórica que me permitiu reapropriar a relação prática com o mundo de forma mais completa do que através das análises ainda muito distantes da fenomenologia. Esta volta não foi efetuada em um dia, através de uma súbita iluminação, mais a partir dos muitos retornos que fiz no meu trabalho de campo de Béarn, - eu realizei meu estudo sobre celibato masculino três vezes. Todas essas voltas foram necessárias, tanto por razões técnicas quanto teóricas, mas, também, porque o trabalho de análise foi acompanhado, cada vez, por um lento e difícil trabalho de auto-análise (Bourdieu, 2002).

Então, se eu sempre trabalhei para conciliar a antropologia com a sociologia, foi porque me encontrei profundamente convencido de que esta divisão é cientificamente prejudicial e deve ser derrubada e abolida. Mas, também, porque era uma forma de exorcizar o cisma doloroso, e nunca superado inteiramente, entre duas partes de mim e as contradições ou tensões que ela introduziu na minha prática científica e, talvez, em toda a minha vida.

Eu costumava ver um *golpe* estratégico, - o que contribuiu muito para o sucesso social da antropologia estrutural de Lévi-Strauss (1968), - no fato de que ele substituiu a palavra francesa *etnologia*, presumivelmente muito estreita, pela palavra *antropologia*. O que, para um leitor francês educado, evoca a profundidade da *antropologia* alemã e a modernidade da *antropologia* inglesa. Mas, não posso me impedir de querer ver a unidade das ciências do homem afirmada sob a bandeira de uma antropologia que designa, em todas as línguas do mundo, o que entendemos hoje pela etnologia e pela sociologia.

## Referências

Austin, J.L. *Sense and sensibilia*, Oxford: University Press, 1962.

Bourdieu, P. Celibat et condition paysanne. *Etudes Rurales*, n. 5, 32-136, 1962.

Bourdieu, P. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

<sup>29</sup> Em que a familiaridade e a distância se encontrava mesclada à empatia, ao horror e ao desgosto.

- Bourdieu, P. From rules to strategies. *Cultural Anthropology*, n. 1, p. 110-20, [1985] 1986.
- Bourdieu, P. Social space and the genesis of groups. *Theory and Society*, n. 14, p. 723-44 [reprinted in *Language and symbolic power*, Cambridge, Polity Press, 1991], [1984] 1985.
- Bourdieu, P. *The state nobility*. Cambridge: Polity Press, [1989] 1996.
- Bourdieu, P. De la maison du roi la raison d'Etat: un modele de la genese du champ bureaucratique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 188, p. 55-68, 1997.
- Bourdieu, P. *Homo academicus*. Cambridge: Polity Press, [1984] 1988.
- Bourdieu, P. The scholastic point of view. *Cultural Anthropology*, n. 5, p. 380-391, 1990.
- Bourdieu, P. J.G. Peristiany & J. Pitt-Rivers (eds), Rites as acts of institution. In: *Honor and grace in anthropology*, p. 79-89. Cambridge: University Press, 1992.
- Bourdieu, P. Understanding. *Theory, Culture, and Society*, n. 13, p. 13-37, [1993] 1996.
- Bourdieu, P. *Pascalian meditations*. Cambridge: Polity Press, [1998] 2000.
- Bourdieu, P. *Science de la science et reflexivite. (Cours et travaux)*. Paris: Raisons d'agir Editions, 2001.
- Bourdieu, P. *Le bal des celibataires. Crise de la societe paysanne en Béarn*. Paris: Seuil/Points, 2002.
- Bourdieu, P. & M. de Saint Martin. *The categories of professorial understanding*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* [reprinted as Appendix to *Homo academicus*, Cambridge, Polity Press, 1988] [1975] 1988.
- Clifford, J. & G. Marcus (eds). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Di Leonardo, M. The female world of cards and holidays: women, families, and the work of kinship. *Signs*, n. 12, p. 410-453, 1987.
- Durkheim, E. *The evolution of educational thought: lectures on the formation and development of secondary education in France*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Durkheim, E & M. Mauss. *Primitive forms of classification*. Chicago: The University of Chicago Press, [1903] 1976.
- Garnett, D. *Lady into fox and a man in the zoo*. London: Chatto & Windus, 1960.
- Geertz, C. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: University Press, 1988.
- Gouldner, A. *The coming crisis of Western sociology*. London: Heinemann, 1971.
- Gupta, A. & J. Ferguson (eds). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Levi-Strauss, C. *Structural anthropology*. Harmondsworth: Penguin, [1958] 1968.
- Levi-Strauss, C. *The savage mind*. Chicago: University Press, [1963] 1969.
- Marcus, G. & M. Fischer. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: University Press, 1986.

Rosaldo, R. *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press, 1989.

Soulie, C. L'anatomie du gout philosophique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 109, p. 3-21, 1995.

Wittgenstein, L. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1967.

Wittgenstein, L. Remarks on Frazer's Golden Bough. In: *Philosophical occasions, 1912-1951*, p. 119-55, Indianapolis: Hackett, 1993.

Woolf, V. *To the lighthouse*. New York: Harvest Books, [1929] 1990.

Woolgar, S. Reflexivity is the ethnographer of the text. In: S. Woolgar, (ed.), *Knowledge and reflexivity: new frontiers in the sociology of knowledge*, p. 14-34. London: Sage, 1988.