

Tradução

Gente com história, gente sem história. Diálogo entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier¹

People with history, people without history: A dialog between Pierre Bourdieu and Roger Chartier

Este debate é a versão escrita, revista e corrigida pelos autores das entrevistas difundidas pela rádio *France Culture* nos dias 3 e 4 de fevereiro de 1988, no programa *A voix nue*, consagrado Pierre Bourdieu. Roger Chartier é diretor de Estudos na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS); historiador da educação e da impressão, se interessa pelas práticas culturais do Antigo Regime; ele é sobretudo o autor de *Lectures et lecteurs de la France de l'Ancien Régime* (Paris, Seuil, 1987) e publicou *Les usages de l'imprimé* (Paris, Fayard, 1987), assim como o terceiro volume da História da Vida Privada. Pierre Bourdieu é professor no Collège de France; ele acaba de publicar *La noblesse d'Etat* (Paris, Minuit, 1989).

Roger Chartier: Parece-me – tu me dirás se tens a mesma impressão – que as ciências sociais (a sociologia, a história, a antropologia) encontram-se, no momento, atravessadas por um dilema possível, que é talvez em grande parte um falso problema, entre aquilo que as dominou nos anos 60, quer dizer, as abordagens em termos de estruturas, de hierarquias, de posições, de relações objetivas, de um lado; e, de outro, todas as tentativas que, em cada disciplina, podem tomar formas diversas e se ligar a objetos diferentes, mas que têm em comum o projeto de restituir o agente social, o indivíduo, a relação interpessoal. É claro que, em história, após o domínio da história social, que visava a construir aquelas que eram as hierarquias objetivas de uma sociedade descobertas a partir de dados fiscais e notariais, agenciados em construções globais, nós nos voltamos para abordagens que tentam refletir em termos de “papel do sujeito” (como com o retorno à biografia e à intencionalidade). Ou, então, utilizar noções como aquela de “comunidade”, que se tornou tão importante para os historiadores que não desejavam mais pensar em termos de categorias socioprofissionais ou de classes. Esta tensão que existe em história, eu acredito que ela exista também na sociologia.

No último livro que publicaste (“Coisas ditas”), uma das entrevistas manifesta esta oposição, que tu afirmas ser falsa, entre as abordagens estruturalistas e todas aquelas que têm algo a ver com a fenomenologia, quer nós as chamemos

¹ Este texto foi publicado originalmente em *Politix* – *Travaux de Science Politique*, no 6, 1989, Paris, p. 53-60. O título deste diálogo constitui um jogo de palavras entre *gens à histoires*, literalmente, gente ou pessoas de histórias ou com histórias, eventualmente “criadoras de caso”, problemáticas, e *gens sans histoires*, gente ou pessoas sem histórias (sentido literal), tranquilas, inofensivas. Esta e todas as demais notas de pé de página, com a exceção da nota 10, são notas explicativas do tradutor. Tradução de Flávio M. Heinz.

de interacionismo, etnometodologia, etc. Parece-me que para ti – e esta poderia ser a pista de reflexão a seguir ao longo desta entrevista – existem aí falsos problemas, ligados à constituição de efeitos de campo nas ciências sociais, em parte herdados da história, permitindo distinções simplistas e resultados sem riscos em se colocando em um dos pólos, e, em se desqualificando o outro, podemos nos atribuir, sem esforço, uma espécie de originalidade ou inovação e qualificar os outros como tradicionais. Esta é a razão pela qual tu acreditas que estas oposições não sejam, fundamentalmente, pertinentes?

Pierre Bourdieu: Há todo um leque de problemas nisto que acabas de dizer. Primeiro, a idéia de falsa revolução: se estes falsos problemas científicos se perpetuam, é porque eles se apóiam, com freqüência, em problemas sociais verdadeiros ou em interesses sociais verdadeiros; porque, como tu sugeriste, todas estas oposições entre macro e micro, objetivo e subjetivo ou, atualmente, entre os historiadores, entre análise econômica e análise política, etc., são oposições artificiais que não resistem a três segundos de análise teórica, mas que preenchem funções sociais para aqueles que as utilizam. O campo científico, infelizmente, obedece a leis de mudança muito semelhantes àquelas da alta costura ou do campo religioso: os jovens, os recém-chegados, fazem revoluções, verdadeiras ou falsas, heresias, dizendo: “Todos os velhos que nos cansaram – durante 30 anos com a história econômica *à la* Labrousse, *à la* Braudel, contamos os tonéis no porto de Lisboa – basta! Agora, é preciso contar outra coisa, livros no lugar de tonéis.” Ou então se diz: “O econômico acabou, é paleo, é paleomarxista, tudo está na política, etc.”. Tudo isso não é diferente do que ocorre no mundo da moda, com os vestidos que, num momento, são mais longos, em outro, mais curtos. O interesse dos falsos problemas é que eles sejam eternos... Falsos do ponto de vista da ciência, estes problemas estão enraizados em problemas políticos verdadeiros. É, por exemplo, o caso da oposição, de fato cientificamente fictícia, entre indivíduo e sociedade, que se enraiza na oposição, socialmente bastante real, entre individualismo e socialismo ou coletivismo. Através destas aderências subterrâneas, pode-se reintroduzir no campo científico as lutas políticas. Assim, uma posição cientificamente muito fraca pode ser, em aparência, reforçada se possui por trás dela forças políticas. Em um período de liberalismo avançado, as ações de todos os praticantes de uma teoria absurda do *homo oeconomicus* racional crescem no campo universitário.

Isso dito, uma das oposições centrais é esta posta entre o objetivismo e o subjetivismo. Os grandes fundadores das ciências sociais, essencialmente Marx e Durkheim, insistiram no fato de que (esta era a idéia de Dur-

kheim) a sociologia é difícil porque todos acreditamos ser sociólogos. A dificuldade particular reside no fato de que acreditamos possuir a ciência infusa. Um dos obstáculos à compreensão é esta ilusão da compreensão imediata, e uma maneira de romper com esta ilusão é objetivar. Trata-se da famosa frase que foi um estrondo nos meios científicos: “É preciso tratar os fatos sociais como coisas”, fazer como se – quando se trata de Roger Chartier ou quando se trata de Pierre Bourdieu – eles não possuíssem subjetividade; estudá-los sem atribuir importância ao que dizem, à sua experiência vivida, ao que dizem de sua experiência vivida, a suas experiências mentais, a suas representações. Isto se chamaria de pré-noções em Durkheim, “ideologia”, em Marx, “sociologia espontânea”, pouco importa. Esta é a posição subjetivista...

Roger Chartier: ...que visa a restituir as propriedades objetivas dos indivíduos.

Pierre Bourdieu: Exatamente. É aí que nos servimos das estatísticas. Dir-se-á: eu contarei o número de vezes que Roger Chartier disse a palavra “vamos”, porque isso revelará algo que ele próprio não sabe, mas que será mais importante que tudo o que ele já disse. Eu medirei a altura da posição de sua voz; são coisas que foram feitas e que permitem saber, predizer a classe social de alguém, a posição da voz na garganta. Isto é o objetivismo.

Face a isso, outros dirão: o que é interessante é o que os sujeitos pensam, suas representações, seus discursos, suas imagens mentais, tudo o que têm na cabeça em relação ao mundo social, e será necessário fazer um esforço seja para se auto-analisar – e será então uma forma de fenomenologia –, seja para ajudar os outros a se auto-analisarem, recolhendo suas representações, seus discursos...

Face a esta oposição furiosamente estúpida (poderia se fazer a mesma coisa para a sociedade e o indivíduo), evocarei uma palavra de Pascal, que cito de forma simplificada (eu poderia citá-lo de forma mais exata, mais isto teria apenas um valor fetichista): “O mundo me compreende, mas eu o compreendo.” Ele joga com a palavra “compreender”: o mundo me compreende e me aniquila como uma coisa do mundo, uma vez que tenho um corpo, uma vez que estou situado, etc. E eu o compreendo: tenho sobre ele representações, não sou redutível à posição que ocupo nesse mundo. Isto quer dizer que, quando se toma como objeto esta realidade completamente singular que é um homem, devemos tomá-lo em consideração como existindo na objetividade – é algo que se pode pesar, medir, etc.; podem-se contar suas propriedades – e, aliás, isso também faz parte da objetividade, ele se representa tudo isso. Ele tem um ponto de vista: cada um de nós

tem um ponto de vista, ou seja, está situado no espaço social e, a partir deste ponto no espaço social, vê o espaço social. Tendo visto isso, percebe-se bem que a alternativa do subjetivismo e do objetivismo é idiota: trata-se de compreender o ponto de vista de Roger Chartier sobre a história, mas é preciso saber o ponto do espaço dos historiadores onde se situa Roger Chartier e que é, ao mesmo tempo, a verdade objetiva de Chartier e um dos princípios de sua representação subjetiva. O trabalho do sociólogo consiste em englobar estes dois momentos. Em minha juventude, tive a chance de poder me construir, ao mesmo tempo, com Sartre e Lévi-Strauss e contra Sartre e Lévi-Strauss: um encarnando a posição subjetivista da maneira mais radical possível, o outro a posição objetivista.

Roger Chartier: Tu não achas que, em cada trajetória biográfica, há um momento ou um lugar que permite, talvez não tomar uma consciência clara do absurdo desta oposição, mas se forçar a utilizar um certo número de instrumentos que a supere? Poderíamos talvez falar disso. Parece-me que, para ti, é através do trabalho etnográfico, particularmente sobre o Béarn, quer dizer, sobre tua própria identidade, tua própria comunidade de origem, que se dá esta resolução, ainda que provisória, sempre difícil e sempre instável, já que, no campo da própria pesquisa, não são necessariamente as mesmas fontes, os mesmos instrumentos com que se opera segundo o “ponto de vista” que se adota. Mas talvez seja porque, em dado momento, existe uma situação que não é o comum da pesquisa “fria”, mas que implica diretamente uma sociedade que também é a sua, que algo se coloque em movimento. Sempre me chamou a atenção, ao ler os trabalhos que fizeste sobre a Cabília e ainda mais sobre o Béarn, que é aí que demonstras com mais força o absurdo da oposição. Quando nos encontramos nós mesmos presos em uma situação de experimentação epistemológica (creio que podemos arriscar o termo) não somos levados, mais do que o comum, a articular objetivismo e subjetivismo?

Pierre Bourdieu: Penso que a propensão ao subjetivismo ou ao objetivismo é desigualmente forte conforme o objeto e conforme a relação entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido. Penso, por exemplo, que a situação do etnólogo leva ao objetivismo. O fato de ser estrangeiro – isto foi muito analisado, a fenomenologia muito refletiu sobre a condição do estrangeiro que está fora do jogo, que não possui interesse em jogo no jogo que observa – leva a uma visão objetivista. Tem-se a mesma

coisa no caso de um sociólogo que estuda o sistema de educação e não se comporta em nada como um pai de família que busca o melhor estabelecimento de ensino superior para seu filho. Quando trabalho sobre as *grandes écoles*², tento objetivar, tornar visíveis os mecanismos completamente inconscientes que escapam à consciência dos alunos, estudantes que se colocam, que correm como se estivessem em um labirinto, lógicas que escapam à consciência das pessoas que as aconselham – os próprios conselheiros não sabem o que aconselham, o que não significa que os conselhos não sejam bons –, tento fazer algo totalmente objetivista. As situações impossíveis de experimentação epistemológica em que por duas vezes me envolvi, nos dois casos deliberada e conscientemente, são o estudo do lugar onde passei toda a minha infância e o estudo da universidade. Nestes dois casos, mesmo se eu tivesse podido me deixar levar pela tentação objetivista, necessariamente, em um momento ou outro, o próprio objeto teria me jogado na cara meus interesses subjetivos. Por exemplo, quando analisamos o sistema acadêmico, mostramos que o mundo universitário está dividido por lutas relativas a dois princípios de hierarquização social: de um lado o poder, poder sobre os instrumentos de reprodução – ser presidente de uma banca de *agrégation*³, ser presidente de um comitê consultivo das universidades, ser capaz de se reproduzir, portanto de controlar, de interditar a reprodução dos outros, etc.; de outro, o que chamaríamos de prestígio, mas que não é um bom termo, a reputação, o fato de ser convidado no exterior, de ser traduzido, de ser citado, de receber o Prêmio Nobel, por exemplo. Estes dois princípios de hierarquização existem e estão em concorrência. O que é interessante é que quando o sociólogo objetiva, sem se referir à opinião das pessoas, sem perguntar quem é, segundo elas, o primeiro, etc., ele produz hierarquias que, uma vez produzidas, parecem evidentes. Dir-se-á: sabíamos disso, é evidente; e, no entanto, é preciso fazer um trabalho formidável contra todas as idéias preconcebidas para colocar no papel esta hierarquia objetiva. Percebemos bem que há um descompasso e dizemos: sim, como indígena observo uma série de práticas que têm por princípio um trabalho coletivo para esconder estas evidências, para negar estas hierarquias que todo o mundo conhece. Há hierarquias, e ninguém deseja vê-las; há mecanismos coletivos socialmente instituídos, socialmente organizados que, funcionando como sistemas de defesa no sentido freudiano, permitem negar, não enxergar estas hierarquias. Por quê? Porque talvez o mundo universitário e científico fosse insuportável se a verdade

² Por grandes écoles – grandes escolas – entenda-se as instituições de ensino superior de grande prestígio, em sua ampla maioria situadas em Paris, que formam as elites intelectuais e profissionais francesas. Exemplos de grandes écoles são o Instituto de Ciências Políticas de Paris – Sciences Po – e a Escola Normal Superior (conhecida por sua localização na rue d’Ulm).

³ Concurso rigoroso que habilita diplomados da universidade a postos de professor em liceus (ensino médio) ou em certas faculdades.

objetiva se tornasse verdade subjetiva. Penso que este tipo de questão teria sido colocado a mim de maneira menos dramática se eu tivesse estudado somente o patronato ou o episcopado, onde também se coloca.

Roger Chartier: Talvez tu subentendas daí que os historiadores estejam raramente em situação de experimentação epistemológica, já que, por definição, e salvo aqueles que trabalham sobre o tempo presente, seu objeto está sempre distante e os interesses próprios do sujeito não se encontram diretamente implicados. Se seguimos este raciocínio, isto explica por que, globalmente, a reflexão dos historiadores sobre suas próprias práticas é, sem dúvida, menos comum e menos “trágica” que a reflexão dos sociólogos, particularmente aquela que tu realizaste através do estudo das instituições. Portanto, haveria aí uma espécie de proteção do meio dos historiadores, para o bem, já que há aqui uma menor divisão⁴, e também para o mal. Em todo caso, há uma menor implicação em relação ao objeto que se está construindo. Daí o funcionamento irraciocinado destes dois pólos opostos, um do lado das estruturas, outro do lado das intenções, que dividem a prática dos historiadores e coexistem sem conflito num campo que é pouco unificado, é como um mosaico definido pela multiplicidade dos temas de estudo e torna bem menos presente a tensão a partir da qual iniciamos esta entrevista.

Pierre Bourdieu: Tudo o que acabas de dizer me deixa muito satisfeito; é uma descrição bastante justa da diferença entre a sociologia e a ciência histórica. De vez em quando, tenho certa nostalgia do mundo histórico. Digo a mim mesmo: meu Deus, como seria bom se eu estivesse em um universo onde se tem os *Lundis de l'histoire*⁵, onde todo o mundo pode discutir com todo o mundo e onde tudo se passa bem no melhor dos mundos, em torno de personagens totalmente ecumênicos que garantem a ligação entre as diferentes posições.

Roger Chartier: Além do mais, o historiador tem prazer ao escrever, quando dá à história essa função que ela assume voluntariamente, que é de dar raízes, referências, identidades àqueles a quem faltam. O discurso histórico é aquele que conforta, que tranqüiliza.

Pierre Bourdieu: Sim, eu acho que tudo o que acaba de ser dito explica bastante bem a diferença de tratamento social de que são objeto os escritos das duas disciplinas – ainda que fosse apenas em termos de venda

nas livrarias. Não se imaginaria publicar livros de sociologia como presentes de Natal. É totalmente impensável. Eu digo isso de forma cordial, sem nenhuma agressividade. É provável que, se eu fosse historiador, participaria também da produção de presentes de Natal. Mas isso coloca de forma muito concreta a questão da diferença entre a sociologia e a história. Eu acho que, se tivessem consciência dessa diferença estrutural, ligada por um lado aos objetos e, por outro, às propriedades das pessoas atraídas por cada um dos dois objetos, os historiadores seriam muito mais indulgentes em relação aos sociólogos, que eles vêem como pessoas agressivas, conflituosas, gente de histórias, enquanto os historiadores são gente sem histórias. Eles trabalham sobre coisas passadas e, de tempos em tempos, retomam um debate sobre a Revolução Francesa...

Roger Chartier: Porque coisas aparentemente mortas estão sempre presentes...

Pierre Bourdieu: Aí está, é evidente que eles falam de fato de coisas presentes, o que faz com que falem, com frequência, muito mal da Revolução Francesa, mas... eu não desenvolverei um exemplo tão funesto. A história é uma disciplina muito mais estruturada, muito mais convivial, muito mais conforme ao ideal da comunidade científica – isso se a comunidade científica for uma comunidade e a integração da dita “comunidade científica” for um ideal científico. Esta integração só pode ser fictícia. A “comunidade científica” é um lugar onde se luta pela verdade (entre outras coisas), e eu acho que a sociologia, por ser mais conflituosa, é mais integrada. Isso vai totalmente na contracorrente das idéias preconcebidas. Diz-se: “Vejam, os historiadores podem conversar entre eles”, etc. Eu acho que, ao contrário do que se acredita, é em nome de uma filosofia totalmente arcaica e simplista da “comunidade científica” que se pode dar um privilégio à história. E em nome, mais uma vez, de uma destas duplas débeis, que opõem consenso e conflito. De fato, quem não vê que há uma forma de consenso no e pelo conflito? Primeiro, porque para discutir é preciso haver um acordo sobre os termos do desacordo e, em seguida, porque através do conflito nos integramos, ou ao menos instituímos uma problemática comum, princípios de visão e de divisão comuns que se encontram levados ao estado explícito, objetivados, públicos. Em história, integra-se diferentemente, no compromisso ou na evitação. Cada um tem seu pequeno império, seu pequeno feudo. A história medieval nunca constrange a história moderna. Além disso, penso que a grande desvantagem da história – todos os meus

⁴ Déchirement no original: discórdia, divisão, confusão.

⁵ Literalmente, as Segundas-feiras da história, programa radiofônico semanal sobre temas de história, muito popular na França.

amigos são historiadores, e ainda que nem todos os historiadores sejam meus amigos, não posso ser suspeito de estar sendo grosseiro –, é ela não ser submetida a esta prova permanente a que está submetido o sociólogo. A história – é isso que faz sua força social, mas que continua uma ameaça à sua autonomia científica – possui uma função social quase universalmente conhecida e reconhecida. O sociólogo deve permanentemente justificar sua existência; ele não pode nunca considerar sua existência como definitiva. Assim – eis um exemplo concreto –, acontece, com frequência, que, quando quero aplicar uma enquete ou um questionário, eu me apresento como historiador. O fato dela ser uma ciência de histórias, que cria problemas, cuja existência está em questão, obriga a sociologia – pelo menos alguns sociólogos – a uma reflexão permanente sobre sua própria existência, a uma ansiedade a respeito do fundamento que a faz, eu acredito, cientificamente mais progressista.

Roger Chartier: Podemos também atribuir uma dimensão histórica a esta diferença, porque o que caracteriza, talvez, a especificidade francesa em relação a outros países não seria que, no início do século, com uma força intelectual que não era necessariamente acompanhada de uma força institucional equivalente, a sociologia – nos trabalhos de Durkheim e daqueles que chamamos os durkheimianos – forjou a idéia de que poderia vir a se tornar uma ciência das ciências, uma ciência englobando todas as demais. Há seguramente traços desta ambição na tua prática, pois tu não estarias sem dúvida de acordo em definir a sociologia pelo fato de trabalhar sobre o contemporâneo. A noção de contemporaneidade, que poderia ser o princípio de uma divisão cômoda entre os sociólogos e os historiadores, é completamente recusada. Basta ler teus livros e a revista que diriges – *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* – para perceber que tu “anexas” períodos que não estão tradicionalmente no questionário sociológico e relevam o patrimônio do historiador. Não haveria aí uma herança do projeto durkheimiano que foi objeto de acalorados debates entre a escola sociológica francesa e, constituída quase ao mesmo tempo, com uma pequena diferença de tempo, aquela dos *Annales*, em torno de Marc Bloch e Lucien Febvre? Então, o que é feito desta pretensão que pode, contudo, inquietar os historiadores desapossados de seu território?

94 **Pierre Bourdieu:** Eu acho que, de minha parte, abdiqueei completamente da ambição de disciplina real⁶, que era muito claramente constitutiva da sociologia,

como podemos perceber se consideramos a classificação das ciências tal como a apresentava Auguste Comte (nas rivalidades entre filósofos e sociólogos há sempre a sombra de Auguste Comte, de sua ambição...). É uma ambição que, para mim, não tem sentido prático; não mais que uma outra ambição, formulada por Durkheim, e que me é estranha: aquela que poderíamos chamar spinozista, de produzir uma verdade transcendente aos interesses particulares. Os indivíduos particulares possuem visões particulares e parciais do universo econômico e não podem totalizar estas visões antagonistas, incompatíveis, não cumulativas, enquanto que o sábio, como o dizia Leibnitz – que o dizia a propósito de Deus, mas o sociólogo se toma com frequência por Deus – possui o “geometral de todas as perspectivas”, ou seja, o lugar geométrico de todos os pontos de vista. Possuindo o conhecimento do todo, o sociólogo pode dizer aos indivíduos particulares, melhor que eles, o que é bom para eles: o erro é privação, o erro é mutilação, é o fato de ver apenas um pequeno pedaço do universo, enquanto a sociologia vê o todo. Esta ambição, que podemos chamar tecnocrática, me parece também absolutamente monstruosa e deslocada; parece-me que a sociologia não tem que aceitar estes papéis reais⁷. Ela tem de trabalhar sobre temas particulares, mas sem limite temporal: podemos fazer uma sociologia dos sofistas tanto quanto uma sociologia dos intelectuais parisienses ou dos intelectuais japoneses. Ela tem a pretensão aos esquemas de interrogação, aos esquemas de explicação universais.

Roger Chartier: Sim, e é isso que dá sentido ao nosso diálogo. Para um certo número de historiadores, estes esquemas de interrogação e de explicação podem alimentar a reavaliação de uma herança que pôde se imobilizar em dado momento e se esclerosar. O sentido mesmo de nossa discussão provém, não mais de uma divisão de campos de pesquisa e de objeto, uma vez que são compartilhados – quero dizer que são normalmente utilizados por uns e outros –, mas de um questionamento comum aplicado a locais e situações diferentes, a partir de heranças e de referências que podem ser diferentes, mas são habitadas pelos mesmos problemas e, particularmente, por este a partir do qual iniciamos esta entrevista.

Pierre Bourdieu: A análise estatística das propriedades sociais dos alunos das diferentes grandes escolas mostra que, se eu sou filho de um industrial ou de um

⁶ Royal, do Rei, no original.

⁷ Idem.

grande comerciante, tenho toda a chance de me orientar para a HEC⁸; se sou filho de professor, para a *rue d'Ulm*⁹. Eis um exemplo de caso onde uma estrutura objetiva, a estrutura do espaço das grandes escolas, torna-se estrutura subjetiva, uma categoria de percepção e de apreciação, um sistema de preferências. Resta estabelecer por quais mediações e segundo quais procedimentos se institui este *habitus*, que funciona aqui como um senso de orientação. É todo um trabalho que precisa ser feito.

Roger Chartier: Sim, é aí que pode entrar o ponto de vista do historiador. Trabalhando com a noção de *habitus*, há uma primeira questão que se pode colocar, aquela que Panofsky coloca quando estuda as homologias que existem, em dado momento, entre as formas da arquitetura gótica e as formas do pensamento escolástico: qual é o lugar institucional onde a matriz social permite inculcar disposições suficientemente estáveis para que funcionem em campos de aplicação muito diferentes? Devemos ler o que fizeste como se dirigindo sobretudo para a idéia de uma incorporação “original” (há em certos textos, particularmente em *Le sens pratique*, a idéia de que as coisas se dão muito cedo e que a primeira infância é o momento decisivo da transmissão da estrutura social no interior dos indivíduos, antes mesmo do manejo da linguagem, antes mesmo do pensamento racional e disciplinado)? escola à qual dedicaste tanto tempo e tantos estudos – vêm acrescentar, reforçar, corrigir uma primeira incorporação operada por gestos, comportamentos imediatos? Eu acho que aí há um grande debate, visto que coloca, por um lado, a questão da importância relativa da instituição e, por outro, de tudo isso que se dá através desse “ver fazer” e desse “ouvir dizer” que constituem uma espécie de matriz dos comportamentos no seio das relações em suas menores células sociais, como a família reduzida, por exemplo.

Pierre Bourdieu: Antes da resposta, um comentário. Eu gostaria de aproveitar a ocasião para mostrar o quanto a oposição indivíduo/sociedade, a partir da qual se deu toda uma série de discussões, é absurda na medida em que, para dizê-lo de forma simples, a sociedade – uma dessas palavras teológicas: fazer uma frase cujo sujeito é a sociedade consiste em se expor a produzir *non sens*, mas, dito isto, sou obrigado a falar assim para avançar rápido –, a sociedade existe de duas maneiras: existe na objetividade, sob a forma de estruturas, de mecanismos sociais – por exemplo, os mecanismos de recrutamento das grandes es-

colas ou os mecanismos do mercado –, e ela existe também nos cérebros, nos indivíduos, existe em estado individual, em estado incorporado. O indivíduo biológico socializado é social individual. E aí voltariamos ao problema que colocas, da gênese do indivíduo socializado, de como aquilo que eu chamo *habitus* toma corpo, das condições sociais de aquisição destas estruturas de preferência. Trata-se de um problema extremamente complicado. Eu acho que aí há uma irreversibilidade relativa, por razões lógicas bastante simples: todos os estímulos externos, todas as experiências, serão a cada momento percebidos através de categorias já construídas a partir de experiências anteriores. Há, em função disso, uma prioridade inevitável das experiências originárias e, conseqüentemente, um fechamento relativo do sistema de disposições, do *habitus*. Eu acho, por exemplo, que o envelhecimento pode ser definido como um fechamento progressivo destas estruturas. A pessoa que envelhece possui estruturas mentais cada vez mais rígidas, cada vez menos elásticas em relação às solicitações... Mas tudo me leva a crer que certas estruturas fundamentais estão em ação desde cedo. Por exemplo, a oposição masculino/feminino. Certos trabalhos de psicologia mostram que, nas escolas maternas, meninos e meninas aprendem, antes dos 3 anos, como devem se portar com um menino ou com uma menina, o que se pode esperar receber, por exemplo, de tapas e de gentilezas, de uns e outros. Se achamos que os princípios da divisão sexual do trabalho são fundamentais para a política, por exemplo, e que todas as oposições políticas possuem conotações sexuais – submissão, dominação, por cima/por baixo... –, se acreditamos que os esquemas corporais da percepção da divisão do trabalho sexual e da divisão sexual do trabalho são constitutivos da percepção do social, tendemos a pensar que, em certa medida, as primeiras experiências têm um peso muito grande. Dito isso, um psicossociólogo russo muito importante, Vygotsky¹⁰, que se inspira em Piaget mas introduz uma dimensão sociogenética que Piaget deixa em segundo plano, tenta analisar o efeito próprio da educação escolar e diz coisas realmente apaixonantes. Por exemplo, ele examina o caso da aquisição da linguagem, que pode ser generalizado: as crianças vão à escola já conhecendo sua língua e, no entanto, aprendem a gramática, e um dos efeitos mais importantes da escola seria o de autorizar o acesso a uma prática que é uma metaprática. De forma mais geral, acredito que a escola dê acesso a uma postura ligada à situação de *skholé*, de lazer, que é constitutiva da situação escolar e que se poderia chamar

⁸ Refere-se à Ecole Supérieure des Hautes Etudes Commerciales, fundada em 1881, em Paris.

⁹ Refere-se à Escola Normal Superior, localizada na rue d'Ulm, em Paris, importante centro formador de gerações de intelectuais e de professores universitários, como Jean-Paul Sartre, Raymond Aron e o próprio Bourdieu.

¹⁰ Lev Semenovitch Vygotsky (1896-1934) é um semiótico e psicólogo russo que estudou o desenvolvimento da criança e o papel da aquisição da linguagem na construção do pensamento (uma de suas obras mais importantes foi publicada em inglês sob o título de Language and thought).

de postura escolástica, ou a disposição ao *meta*. O *habitus* não é esse destino, esse “caráter inteligível” pelo qual o tomamos com freqüência. É um sistema de disposições aberto que será constantemente submetido a experiências e, no momento mesmo, transformado pelas experiências. Dito isso, é necessário imediatamente fazer uma correção: há uma probabilidade, que está inscrita no destino social associado a uma certa condição social, de que as experiências confirmem o *habitus*; dito de outra forma, que as pessoas terão experiências conformes àquelas que formaram seus *habitus*. Mas eu gostaria agora de dissipar uma outra dificuldade. Serei um pouco longo, mas acho que será importante para desfazer os mal-entendidos: o *habitus* se revela apenas – é um sistema de disposições, ou seja, de potencialidades, de virtualidades – em referência a uma situação e, contrariamente àquilo que com freqüência me fazem dizer, é apenas na relação com certas estruturas que o *habitus* produz práticas e discursos. Ele é como um mecanismo, mas necessita de um ativador e, dependendo da situação, o *habitus* pode produzir coisas inversas. Vou tomar emprestado um exemplo de meu trabalho sobre os bispos e que interessa particularmente aos historiadores. Os bispos são pessoas que vivem todos até idade avançada, e, na sincronia, eu tinha lado a lado pessoas de 35 e outras de 80 anos, ou seja, pessoas constituídas em etapas muito diferentes do campo religioso, que haviam se tornado bispos em 1936, em 1945 e em 1980. Os filhos de nobres que, nos anos 30, teriam sido bispos de Meaux, que teriam, nas paróquias, estendido a mão para que os fiéis beijassem o anel, etc., numa tradição aristocrática quase feudal, são hoje bispos de Saint-Denis, ou seja, bispos vermelhos, radicais. Compreende-se bem o que é um *habitus* se se compreende que o mesmo *habitus* aristocrático de altura, distância, de afastamento em relação ao “médio”, às classes médias, ao pequeno-burguês e, através disso, ao banal, ao trivial, possa produzir condutas inversas em relações diferentes. É o *habitus* que constitui a situação que, num outro momento, constituiu o *habitus*. É uma relação extremamente complexa. Segundo o *habitus* que tenho, verei ou não verei certas coisas na mesma situação. Vendo ou não vendo estas coisas, serei incitado a fazer ou a não fazer certas coisas. Dito de outra forma, é uma relação extremamente complexa, mas que, acredito, todas as noções ordinárias de sujeito, de consciência, etc. não permitem pensar.

96

Roger Chartier: Tu não achas que há um manuseio histórico possível desta noção? Impressionam-nos as proximidades e as diferenças entre tua obra e aquela de um dos outros autores que utilizam familiarmente a

noção de *habitus*: Norbert Elias. Há vários historiadores, entre os quais me incluo, que tentam prolongar ou utilizar sua reflexão para compreender como, em um processo de muito longa duração, as categorias do mental, mas, ainda mais profundamente que as categorias do mental, toda a economia psicológica dos indivíduos pôde ser modificada. Tu achas que esta é uma perspectiva que introduz uma perspectiva de transformação histórica com a qual normalmente não trabalhas, já que o trabalho é geralmente centrado nos *habitus* que engendram apreciações, percepções e ações em um momento, em um dado campo? Isso quer dizer que recusas como teleológica, excessivamente macroscópica, uma perspectiva como essa, que supostamente é capaz de aniquilar a complexidade da realidade, ou será que tu apenas não a utilizas porque os objetos sobre os quais trabalhas, ainda que possuam uma dimensão histórica, não aspiram a uma longa duração, uma vez que, por definição, se situam em campos que estão constituídos como unificados pelos objetos em disputa¹¹, posições e lugares?

Pierre Bourdieu: É uma questão extremamente difícil; e é verdade que eu tenho uma espécie de suspeita, de desconfiança metodológica em relação às grandes leis tendenciais que floresceram no marxismo e no pós-marxismo e que sempre são a tentação da história e de certos sociólogos. Por exemplo, uma das reflexões profissionais que tento inculcar é a de desconfiança em relação a comparações globais entre dois estados de um sistema social, comparações freqüentemente normativas (era melhor em 1940 que em 1945). Exemplo típico: a democratização do sistema escolar. As pessoas divergem a partir de falsos problemas, sem perceber que se está diante de estruturas completamente diferentes, estruturas nas quais, por exemplo, os índices de representação dos filhos de operários não têm todos o mesmo sentido. Eu prego a desconfiança em relação às comparações e, *a fortiori*, em relação às grandes leis tendenciais, o processo de racionalização em Weber, por exemplo, ou este processo do qual Elias desenvolveu certos aspectos, de monopolização da violência física pelo Estado. Além do perigo teleológico, há também a tendência a transformar o descritivo em explicativo. Há todo um conjunto de questões que me provocam mal-estar. Tendo dito isso, eu diria que a problemática de Elias é, no fundo, aquela que me é mais simpática, porque, efetivamente, ele toma por base uma psicossociologia histórica evolutiva, um grande processo real, a constituição de um estado que monopoliza primeiro a violência física e, também, sou eu que o acrescento, a violência simbólica, todas as formas de autoridade (o

¹¹ Enjeux no original. Literalmente, refere-se ao que “está em jogo”, às questões e problemas que organizam as disputas e a concorrência entre os agentes num campo.

sistema escolar é um enorme progresso no sentido da monopolização do direito de dizer quem é nobre, forte e inteligente). Este processo não pode não ter efeitos sobre o que eu chamo *habitus*; sobre o que os historiadores chamam, com uma redação um pouco frouxa e perigosa, de mentalidades. Agora, de forma mais precisa, há uma outra questão, que é aquela das condições históricas da constituição do *habitus*. Seria necessário examinar o que o *habitus* deve à época, às condições históricas gerais que caracterizam uma época. Um programa de pesquisa – e mais uma vez Elias o esboça magnificamente bem em relação ao exemplo do esporte – seria o de analisar, a partir de indicadores indiretos como o esporte, o estado de liceidade¹² da violência em uma determinada sociedade. Eu acho que se trata de um programa muito bom, estando entendido que a violência deverá ser compreendida sob todas as formas, violência física mas, também, violência simbólica – o insulto: aí encontraríamos trabalhos como os de Claverie e Lamaison, que mostram que, nas sociedades camponesas, um certo tipo de violência estava sempre presente e que não se pode compreender um certo número de mecanismos característicos desta sociedade sem levar em conta a violência física e simbólica. A mesma coisa se aplica aos Cabila; não se pode de forma alguma compreender as civilizações da honra se não se sabe que, com o insulto, se está arriscando a vida. Acho que a vida dos intelectuais seria completamente transformada se eles a arriscassem a cada vez que insultam alguém.

Roger Chartier: Talvez pudéssemos nos deter um momento no exemplo do esporte, que nos reuniu um período, porque acredito que se trata de exemplo que permite compreender quais são as estruturas de *habitus* que tornam possível uma confrontação sem barbárie, que tornam possível um enfrentamento sem que a vida esteja em jogo e, ao mesmo tempo, permite pôr em prática adequadamente a própria noção de campo, posto que disseste no início que o funcionamento de um *habitus* não depende apenas de sua estrutura intrínseca, mas também do campo no qual ele é exercido, pois, se o campo muda, o mesmo *habitus* produz efeitos diferentes. A noção de campo, acho, é também uma noção que permite pensar a descontinuidade. É preciso ter, na língua científica, palavras estáveis para designar espaços, lugares e formas, mas por trás desta estabilidade o que é importante são as configurações específicas a que elas visam. Pode-se percebê-lo em relação à política demonstrando que sempre houve política, mas que a política tal como nós a enten-

demos remete à constituição, em um certo momento, de certo tipo de disputas em torno de objetos, e também, no caso do esporte, pode-se dizer que, se desde os maias até hoje há exercícios físicos, o que se pode definir como o espaço, o campo próprio do esporte não existe desde os maias. Acredito que seja aí que as problemáticas históricas e sociológicas se misturam completamente, na análise das condições de emergência destes espaços suficientemente unificados para permitir que se possa falar de campo.

Pierre Bourdieu: Sim, e aí está ainda outra coisa que me separa de Elias. Acho que Elias é mais sensível que eu à continuidade: por exemplo, no caso que lembreste do esporte, parece-me perigoso fazer, como fazem tantos historiadores do esporte, uma genealogia contínua desde os jogos olímpicos da Antigüidade até os jogos olímpicos atuais. Há ali uma continuidade aparente que mascara rupturas formidáveis com, entre outras coisas, a emergência do sistema escolar, dos *colleges* ingleses e dos *boardings schools* e a constituição de um espaço esportivo. Dito de outra forma, não há nada de comum entre os jogos rituais como a *soule*¹³ e o futebol. É um corte total. Dito isso, o problema é o mesmo – e é aí que isso se torna mais surpreendente – se falamos dos artistas: utiliza-se o mesmo termo “artista”, o mesmo léxico da arte, da criação, do criador, etc., para falar de Piero della Francesca ou de Pissaro. A mesma coisa valeria para o termo *intelectual*: é apenas a partir de um grave anacronismo que se pode falar de “intelectuais na Idade Média”. De fato, há descontinuidades formidáveis e há uma gênese contínua da descontinuidade. No caso do esporte, a descontinuidade é brutal. Vê-se surgir o esporte moderno fortemente associado aos internatos...

Roger Chartier: na transição dos séculos XVIII ao XIX na Inglaterra...

Pierre Bourdieu: É isso: para o campo artístico tem-se a impressão que se trata de um universo que não acaba nunca de se constituir, a partir do *quatrocento*, aos poucos, através de retoques sucessivos. É um anacronismo dizer que Michelangelo é um artista. Em minha opinião, os historiadores colocam o problema em termos ingênuos quando se perguntam em que momento se passa de artesão a artista. Passa-se de fato (mas isso leva séculos) de um universo no qual há pessoas que produzem segundo as normas da produção ordinária a um universo isolado no interior do universo econômico, um mundo econômico às avessas, onde se produz seu próprio mercado; onde,

¹² Licéité, no original. Substantivo feminino derivado de lice, liça; segundo o Aurélio, “lugar destinado a torneios, combates” e, em sentido figurado, “lugar onde se discutem altas questões”. Refere-se possivelmente à situação de “arenização”, de circunscrição espacial da violência, mas também de “problematização”, de isolamento da violência na forma de objeto intelectual.

¹³ Jogo muito viril e violento, praticado a partir do século XII e hoje extinto, que é considerado uma forma ancestral do rugby.

para produzir, é preciso possuir capital suficiente para manter-se, sabendo que não se venderá um único produto em toda a sua vida, o que foi o caso da maioria dos poetas desde Mallarmé e de pintores como Manet (que vendeu muito pouco e muito mal). Seria necessário desenvolver longamente a análise, mas, quando projetamos retrospectivamente o conceito de artista ou de escritor para períodos anteriores a 1880, cometemos anacronismos absolutamente fantásticos. Logo, ignoramos o problema da gênese não de um personagem como o escritor ou o artista, mas de um espaço no qual este personagem pode existir como tal. E a mesma coisa vale para a política. Expomo-nos a formidáveis erros históricos quando, como certos historiadores que atualmente se pretendem entendedores de “filosofia política”, deixamos de colocar a questão da gênese do campo político e das próprias noções que a filosofia política eterniza, tratando-as como essências trans-históricas. Poder-se-ia dizer de termos como “democracia” ou “opinião pública” o que eu disse há pouco em relação a noções como arte ou artista. Paradoxalmente, os historiadores se condenam ao anacronismo porque fazem um uso anti-histórico ou des-historicizado dos conceitos que empregam para pensar as sociedades do passado e porque eles próprios são produto de uma construção histórica: a própria história à qual aplicam estes conceitos os construiu, inventou, criou, com frequência ao preço de um imenso trabalho histórico.

Roger Chartier: Elias coloca, a ti como a mim, ao sociólogo como ao historiador, uma grande questão, que é aquela do lugar que se atribui às formas de exercício do poder e ao Estado na constituição dos campos, lugar que uma certa história, seja social, seja das mentalidades, mas talvez também uma certa sociologia ligada à descrição de cada um dos campos - separados do conjunto social global no qual estão inscritos -, talvez tenham esquecido. Parece-me que é aí que a pertinência de seu pensamento é forte. Ela lembra que, seja por subtração seja por imposição, estes campos se constituem na relação com o Estado. Em certos casos, são mesmo suscitados pela política deste campo, o qual não poderíamos chamar artístico à época do mecenato e num período em que os artistas trabalhavam para uma economia que não era uma economia de mercado, mas numa economia controlada, pelo Estado, antes que emergisse, no século XIX, um espaço autônomo fora da esfera da política e da economia e qualificado de artístico.

98 **Pierre Bourdieu:** Ainda sobre esse ponto eu divergiria em relação a Elias, porque ele é weberiano e aquilo que tu lhe atribues é essencialmente Weber - isto não é dito para diminuir seus méritos, porque fazer funcionar um esquema que foi inventado por um grande pensador é já realizar um ato científico formidável, e se todos os

pensadores estivessem à altura do passado científico de sua disciplina, a ciência social estaria em melhor estado! De fato, penso que, partindo do Estado, não se pode encontrar o verdadeiro papel do Estado. Por exemplo, no campo artístico que tentei estudar, a revolução impressionista foi feita contra o Estado - quer dizer, contra a academia - e com o Estado. Em outras palavras, o problema do Estado só pode se colocar quando se sabe como funcionam os campos e, em particular, como se constituem estes universos relativamente independentes em relação ao campo econômico. Percebe-se, então, que o Estado é, de alguma maneira, o lugar de uma metaluta, de uma luta em relação ao poder sobre os campos. Isso pode parecer abstrato, mas eu poderia argumentar, por exemplo, mencionando o caso de uma luta por uma lei que vá mudar os preços dos imóveis, ou que vá mudar a idade para a aposentadoria... É, portanto, uma luta exterior aos campos, mas que vai afetar as relações de força nos campos. No estado atual de minha reflexão, o Estado aparece, para mim, como local destas lutas transcendentais às lutas locais. A burocracia de Estado e os detentores do monopólio da violência legítima, ao mesmo tempo física e simbólica, detêm um poder muito grande, e que pode ser muito perigoso, sobre todos os campos. O exemplo é um pouco grosseiro, mas o Estado soviético reduz os campos a aparelhos, e este caso ilustra, pela passagem ao extremo, o que lhe confere uma imagem aumentada, a ameaça que os poderes de Estado sempre representam à autonomia dos campos. Autonomia que, no caso do campo científico, por exemplo, pode ser conquistada ao mesmo tempo com a ajuda do Estado e contra o Estado e deve constantemente ser defendida com o Estado e contra o Estado.