

## O marxismo encontra Bourdieu



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

ANTONIO JOSÉ DE ALMEIDA MEIRELLES

Coordenadora Geral da Universidade

MARIA LUIZA MORETTI



Conselho Editorial

Presidente

EDWIGES MARIA MORATO

CARLOS RAUL ETULAIN – CICERO ROMÃO RESENDE DE ARAUJO

FREDERICO AUGUSTO GARCIA FERNANDES – IARA BELELI

MARCO AURÉLIO CREMASCO – MARIA TERESA DUARTE PAES

PEDRO CUNHA DE HOLANDA – SÁVIO MACHADO CAVALCANTE

VERÓNICA ANDREA GONZÁLEZ-LÓPEZ

COLEÇÃO MARX 21

Comissão Editorial

ARMANDO BOITO JUNIOR (COORDENADOR)

ALFREDO SAAD FILHO – JOÃO CARLOS KFOURI QUARTIM DE MORAES

LUIZ EDUARDO MOTA – MARCO VANZULLI

SÁVIO MACHADO CAVALCANTE (REPRESENTANTE DO CONSELHO)

MICHAEL BURAWOY

# O MARXISMO ENCONTRA BOURDIEU

ORGANIZAÇÃO

*Ruy Braga*

TRADUÇÃO, REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E NOTAS

*Fernando Rogério Jardim*

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP  
DIVISÃO DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

---

B89m Burawoy, Michael.  
O marxismo encontra Bourdieu / Michael Burawoy; organizador: Ruy Gomes Braga Neto; tradução, referências bibliográficas e notas: Fernando Rogério Jardim. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

1. Pierre Bourdieu, 1930-2002. 2. Economia marxista. 3. Sociologia política. 4. Sociologia – Estados Unidos. 5. Teoria crítica. 6. Sociedade civil. I. Ruy Gomes Braga Neto. II. Fernando Rogério Jardim. III. Título

CDD 301  
330.1594  
301.592  
301.0973  
301.01  
320.1

ISBN 978-85-268-0868-3

---

Copyright © by Michael Burawoy  
Copyright da tradução © 2010 by Editora da Unicamp

4ª reimpressão, 2023

Opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas  
neste livro são de responsabilidade do autor e não  
necessariamente refletem a visão da Editora da Unicamp.

Direitos reservados e protegidos pela lei 9.610 de 19.2.1998.  
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,  
por escrito, dos detentores dos direitos.

Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados a

Editora da Unicamp  
Rua Sérgio Buarque de Holanda, 421 – 3º andar  
Campus Unicamp  
CEP 13083-859 – Campinas – SP – Brasil  
Tel./Fax: (19) 3521-7718 / 7728  
[www.editoraunicamp.com.br](http://www.editoraunicamp.com.br) – [vendas@editora.unicamp.br](mailto:vendas@editora.unicamp.br)

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	7
PREFÁCIO.....	11
NOTA DO TRADUTOR.....	23
I A ECONOMIA POLÍTICA DA SOCIOLOGIA: MARX ENCONTRA BOURDIEU.....	25
II TORNANDO A DOMINAÇÃO DURÁVEL: GRAMSCI ENCONTRA BOURDIEU.....	49
III A QUEM PERTENCE A FALSA CONSCIÊNCIA? BURAWOY ENCONTRA BOURDIEU.....	81
IV COLONIALISMO E REVOLUÇÃO: FANON ENCONTRA BOURDIEU.....	107
V AS ANTINOMIAS DO FEMINISMO: BEAUVOIR ENCONTRA BOURDIEU.....	131
VI OS INTELLECTUAIS E SEUS PÚBLICOS: BOURDIEU HERDA WRIGHT MILLS.....	159
BIBLIOGRAFIA .....	177



## APRESENTAÇÃO

Conhecido no Brasil por suas etnografias do trabalho e pelo desenvolvimento do método do estudo de caso ampliado, Michael Burawoy é, também, um dos mais importantes teóricos marxistas de nosso tempo. Göran Therborn<sup>1</sup> chega mesmo a afirmar que o trabalho de reconstrução teórica do marxismo empreendido por Burawoy, em colaboração com Erik Olin Wright<sup>2</sup>, configura o mais ambicioso projeto acadêmico marxista “resiliente” da atualidade. Tal característica radicaria, em primeiro lugar, no entendimento de que o marxismo é uma poderosa tradição analítica da teoria social de vital importância para compreendermos cientificamente as contradições e as possibilidades de transformação social nas sociedades contemporâneas.

Além disso, se desejamos transformar o mundo em um sentido igualitário e emancipatório, o marxismo, conforme esse projeto, é uma ferramenta indispensável. Isso não significa, contudo, que todo elemento presente no marxismo tal como ele existe na atualidade seja sustentável. Se o marxismo aspira a ser uma teoria social científica, ele deve ser continuamente testado e aperfeiçoado. De acordo com essa elaboração, construir o marxismo significa, ao mesmo tempo, reconstruí-lo continuamente. Ou seja, o marxismo não deve ser tratado como uma doutrina, um corpo de crenças estabelecido em definitivo.

De acordo com Burawoy, contudo, o marxismo não pode, igualmente, ser considerado um catálogo desconjuntado de ideias interessantes: “Se o objetivo for incrementar nossa capacidade de compreender o mundo para transformá-lo,

construir o marxismo é uma tarefa central”<sup>3</sup>. Diante disso, não deixa de ser curioso que o sucesso dos estudos etnográficos de Burawoy tenha, de certa forma, obliterado essa face de sua produção. A curiosidade não reside tanto no fato de ele ser um etnógrafo, afinal, para alguns desavisados, a etnografia poderia até mesmo prescindir de teoria, bastando certa descrição laboriosa de relações, instituições e estruturas.

Na verdade, desde a publicação de seu livro sobre o trabalho nas minas de produção de cobre em Zâmbia<sup>4</sup>, passando por seu já clássico estudo dedicado à produção do consentimento à exploração capitalista em uma fábrica do sul de Chicago<sup>5</sup>, até chegarmos a sua tentativa de apreender, de um ponto de vista dos trabalhadores envolvidos nesses processos, a construção — na Hungria — e o colapso — na União Soviética, depois Rússia — das sociedades burocratizadas de tipo soviético<sup>6</sup>, salta aos olhos daqueles que o leem a centralidade da problematização teórica marxista. Para Burawoy, “nós nunca começamos com dados, mas com teoria. Sem teoria, nós somos cegos, não conseguimos ver o mundo”. E, parafraseando Gramsci, dirá: “Todos somos necessariamente teóricos, pois possuímos uma certa concepção de mundo, mas alguns se especializam em sua produção”<sup>7</sup>.

Concomitantemente, ao revolver o terreno da teoria, em permanente contato com investigações etnográficas, a obra de Burawoy afastou-se de uma certa tradição marxista ocidental cuja produção se inclinara fortemente na direção da epistemologia, da estética e da crítica cultural. Ao contrário, as questões por meio das quais ele aperfeiçoou o método do estudo de caso ampliado remetem à tradição clássica do marxismo: consciência de classe — seu assunto predileto —, emancipação colonial, exploração econômica, dominação política, transição ao socialismo... Trata-se de um universo temático muito próximo do marxismo de Leon Trotsky<sup>8</sup> e de Antonio Gramsci<sup>9</sup>, dois autores que notoriamente deixaram marcas duradouras em sua produção.

Burawoy distanciou-se igualmente do marxismo ocidental em um outro sentido: o engajamento social. Seu apelo “por uma sociologia pública” tem-se espalhado por diferentes países e promovido intensos debates no interior da comunidade sociológica acerca da relação entre teoria social (acadêmica) e prática política (extra-acadêmica)<sup>10</sup>. A teoria da divisão do trabalho sociológico elaborada por ele, com seus quatro estilos principais de prática sociológica — profissional, crítica, para políticas públicas e pública —, promoveu uma vez mais a oportunidade de refletirmos a respeito dos fundamentos sociais e cognitivos de nosso próprio “campo”, ao mesmo tempo que legitimou por meio de padrões científicos o envolvimento dos sociólogos com os

movimentos sociais em um contexto marcado pela crise do neoliberalismo. Em resumo, a sociologia pública nos auxilia a evitar a alienação acadêmica que muitas vezes se apodera da sociologia profissional.

Tendo em vista as características teóricas e políticas desse projeto acadêmico marxista, não é de estranhar que Burawoy se tenha interessado pela sociologia de Bourdieu. Em primeiro lugar, pelo simples fato de que Bourdieu se consagrou mundialmente — transformando-se, com inteira justiça, no mais importante sociólogo da segunda metade do século XX —, por seus estudos etnográficos e pesquisas empiricamente orientadas pela reflexão teórica. As características da sociologia de Bourdieu, da mesma forma, estimulam a sensibilidade dos marxistas: trata-se de um pensamento incontestavelmente materialista, evidentemente determinista, sensível à realidade das classes sociais e ao sofrimento social dos trabalhadores.

De fato, Bourdieu foi o mais importante sociólogo público de sua geração, não apenas na França, como também no resto do mundo. Suas críticas ao neoliberalismo atingiram amplas audiências extra-acadêmicas, levando-o a ingressar na arena política como um intelectual profundamente afinado com as principais antinomias do tempo presente. A natureza reflexiva, crítica e pública dessa sociologia simplesmente não poderia passar incólume pelo crivo da sociologia pública marxista de Burawoy. Fazendo uso dos conceitos gramscianos de intelectual orgânico e intelectual tradicional, as insuficiências da problematização bourdieusiana da relação entre teoria social e prática política serão esquadrihadas pelo sociólogo inglês ao longo deste livro.

Finalmente, não devemos subestimar a atração que certos paralelos relacionados às respectivas trajetórias pessoais dos autores pode exercer. Ambos, por exemplo, começaram suas pesquisas sociológicas em países africanos — Bourdieu na Argélia e Burawoy em Zâmbia —, tendo que lidar com uma realidade marcada pela crise do sistema neocolonialista. Assim, era de esperar que Burawoy se interessasse pelos trabalhos de Bourdieu acerca das classes subalternas — trabalhadores e camponeses — argelinas. Diria que as lições que ambos tiraram desse período *africano* os acompanharam por toda a vida profissional.

O livro que o leitor tem em mãos configura um momento muito especial da reflexão acerca da tortuosa relação do marxismo com a sociologia, especialmente no que concerne à ligação entre a teoria e a prática. Os diálogos imaginários de Bourdieu com autores marxistas são uma forma engenhosa encontrada por Burawoy de problematizar o alcance e os limites dessa ligação. Em suas próprias palavras: “Essas conversações são uma reconstituição imaginária

sobre como essa série de teóricos sociais falecidos (Marx, Gramsci, Fanon, Beauvoir e Mills) poderiam confrontar as alegações de Bourdieu. Por isso, eu os trago de volta à vida para se encontrarem com ele e conosco”.

O leitor logo perceberá que se trata de uma reflexão capitaneada por um marxista crítico, aberto, impenitente e, sobretudo, impertinente. Ou, conforme a feliz expressão utilizada por Therborn, um marxista “resiliente”. Mas que, por isso mesmo, procura valorizar a grandeza do legado de Bourdieu. Estou convencido de que o leitor se beneficiará duplamente da leitura deste livro: de um lado, mergulhará no mar espesso e profundo do pensamento de Bourdieu e, de outro, viajará pelas sedutoras e desafiadoras águas do marxismo crítico. Uma ótima leitura a todos.

*Ruy Braga*

São Paulo, junho de 2009

## *Notas*

- 1 Ver Therborn, 2008, p. 177.
- 2 Ver Burawoy e Wright, 2002.
- 3 Idem, op. cit., p. 460.
- 4 Ver Burawoy, 1972.
- 5 Ver Burawoy, 1979.
- 6 Ver Burawoy e Lukács, 1992; e Burawoy, Fairbrother, Krotov e Clarke, 1996.
- 7 Burawoy, 2009, p. 13.
- 8 Ver Burawoy, 1989, pp. 759-805.
- 9 Ver Burawoy, 2003, pp. 193-261.
- 10 Ver Burawoy e Braga (orgs.), *Por uma sociologia pública*, 2009b.

## PREFÁCIO

Estas aulas sobre Bourdieu tiveram início em uma brincadeira despretensiosa com o meu amigo Erik Olin Wright. Ele costuma me visitar na Califórnia a cada dois anos, onde ministra um seminário de graduação de três semanas em Berkeley. Certa vez, enquanto ele me preparava uma das suas esplêndidas refeições, eu lhe perguntei se já não era o momento de me beneficiar do convívio com os brilhantes estudantes do seu departamento em Madison, assim como ele se beneficiava da convivência com os estudantes de Berkeley. Sem titubear, ele me convidou para o Havens Center de Wisconsin, para conduzir uma série de seminários públicos sobre a obra de Bourdieu. Ele sabia (é claro) que aquela era a minha mais recente obsessão — obsessão pela qual ele também tinha certa simpatia. Eis uma oferta que eu não podia recusar! Então, ainda que com algum receio, aceitei. Eu precisaria desenterrar Bourdieu do meu baú; e tinha só um ano e meio para me preparar para os seminários.

Durante os anos anteriores, eu havia feito todo tipo de queixa, de careta e de reclamação improvisada sobre Bourdieu. Então, decidi que levaria aquele autor a sério. Eu sempre me senti atraído pela relação tortuosa entre o marxismo e a sociologia; por isso, seria esse o tema das minhas aulas. Como sociólogo, Bourdieu havia se digladiado com o marxismo durante boa parte da sua vida; e a presença do marxismo ficou inscrita em seus volumosos trabalhos — inscrita, porém, escassamente reconhecida. Minha proposta seria então restaurar (inventar? imaginar?) essas conversações reprimidas entre Bourdieu e o marxismo. E que lugar melhor havia para fazer isso senão no

Havens Center? Por 25 anos, intelectuais de esquerda oriundos de todo o globo (incluindo o próprio Bourdieu) apresentaram suas ideias — por vezes ainda inacabadas e preliminares; por vezes totalmente formuladas — lá no Havens Center. Sendo assim, aquele deveria ser um diálogo amplo entre o marxismo e Bourdieu.

As seis aulas reproduzidas neste livro, pela primeira vez em sua forma escrita, provaram ser bastante animadas. Eu aprendi muito durante sua preparação e nas acaloradas discussões que se seguiram com estudantes de graduação e com acadêmicos. Para quem quiser sentir um pouco daquele clima, as versões em áudio das sessões podem ser encontradas no *site* do Havens Center<sup>1</sup>. Quando meu amigo Ruy Braga ficou sabendo dessas aulas, imediatamente pretendeu publicá-las no Brasil, onde, é claro, Bourdieu tem uma multidão de seguidores. Embora essas páginas estejam (e estão mesmo) em um estado ainda preliminar e inacabado, eu não pude resistir a publicá-las em um país que possui uma forte tradição sociológica radical. Em Fernando Rogério Jardim eu fui especialmente afortunado de ter os serviços de um tradutor dedicado e entusiasmado. Visto que traduzir é uma tarefa tão complexa e delicada, ele mereceria ser considerado o coautor deste livro!

[...]

Pierre Bourdieu é o sociólogo mais representativo e influente do nosso tempo — influente tanto no âmbito das ciências sociais como no das humanidades; tanto no interior da academia como para além dela; e não apenas na França, mas também no resto da Europa, no mundo oriental e, cada vez mais, no hemisfério sul. Em suma: Pierre Bourdieu tem se tornado parte integrante do cânone sociológico. Mas lidar com Bourdieu não é nada fácil, pois seus trabalhos abrangem temas muito variados: das artes às ciências, da política aos esportes, da família à educação, da economia à literatura. Aos não iniciados (e mesmo aos bem iniciados) seus textos são impenetráveis e inacessíveis; suas frases entrecortadas e autoadjetivadas são enigmas difíceis de decifrar; e seus livros estão parcialmente inacabados e repletos de digressões. Apenas no final da vida, quando ele ingressou mais francamente na arena pública, é que seus escritos se tornaram mais abertamente politizados e transparentes.

Estas não foram as primeiras conversas que tive com Bourdieu. Eu comecei a tecer meus diálogos imaginários com ele 30 anos antes, quando eu era um estudante de graduação na Universidade de Chicago. Em 1973, quando

concluía minha dissertação de mestrado, eu tive a oportunidade de ler *A reprodução na educação, na sociedade e na cultura*<sup>2</sup> — o primeiro grande trabalho de Bourdieu disponível em inglês. A meu ver, aquele tratado sobre as funções sociais da educação foi diminuído pelo marxismo estruturalista predominante na época, o qual emanava de Paris pelos trabalhos de Althusser, Balibar, Godelier e Poulantzas. Através do Canal da Mancha, a Escola de Edimburgo espalhava-se pela Inglaterra. Porém, quando comparados à análise da ideologia feita por Stuart Hall<sup>3</sup>, ao livro *Educação para o trabalho* escrito por Paul Willis<sup>4</sup> e, em especial, à análise da linguagem e das classes sociais feita por Basil Bernstein<sup>5</sup>, Bourdieu e Passeron pareciam ao mesmo tempo ininteligíveis e inautênticos. Na verdade, eu considerava mais interessantes os então obscuros artigos de Bourdieu a respeito das estratégias de matrimônio no Béarn, que hoje são parte do livro *O baile do solteiro*<sup>6</sup>. Nestes, Bourdieu desenvolveu um funcionalismo mais dinâmico — dinâmico no sentido das estratégias de reprodução, mostrando as sementes da sua própria negação. Naquele tempo, eu ignorava a pujante arquitetura teórica da qual aqueles artigos eram uma pequena amostra.

O ano era 1976. Eu não pensava em dedicar muita atenção a Bourdieu pelos próximos dez anos, muito embora sua fama se espalhasse pelo mundo de língua inglesa e as traduções dos seus trabalhos jorrassem aos borbotões. Minha próxima conversa silenciosa com ele teria lugar em 1987, na Hungria, onde eu já estava morando há seis meses. Entre uma e outra empreitada como operador de alto-forno na Siderúrgica Lênin, eu me recolhía ao meu desconfortável apartamento de um cômodo em Miskolc, lendo o *Esboço de uma teoria da prática*<sup>7</sup> e o tratado recentemente traduzido *A distinção*<sup>8</sup>. Com relação ao primeiro, eu me senti instigado pela elaboração das duas lógicas — a lógica da teoria e a lógica da prática —; mas eu não achava isso tão original. Eu li aquela análise da sociedade cabila na Argélia pelas lentes da Escola de Manchester de antropologia e especialmente através das ideias do meu professor Jaap van Velsen que já me havia transmitido aquilo que se transformaria em um dos argumentos fundamentais de Bourdieu, a saber, que as estruturas da sociedade se reproduzem tanto através da manipulação das normas sociais como através da sua inculcação nos indivíduos e da sua atualização por estes. Com efeito, Bourdieu fez menção e validou em diversas notas de rodapé o livro *A política do parentesco*, escrito por Jaap van Velsen<sup>9</sup>. Se o *Esboço de uma teoria da prática* era (pelo menos para mim àquela época) interessante, mas sem originalidade, *A distinção* pareceu-me irritantemente longo e difícil. Eu não poderia imaginar que aquele livro marcaria o clássico ingresso de

Bourdieu na sociologia estadunidense. Então, as classes sociais tinham um conteúdo cultural que obscurecia ou legitimava a dominação. Mas, ora, o que havia de tão novo ali? Para mim, Gramsci fora muito mais sofisticado na abordagem do tema. Por isso, Bourdieu não me causou grande impacto.

Bourdieu voltaria a me assombrar nos anos 1990, porque mais e mais estudantes de graduação em Berkeley estavam desenvolvendo certa fascinação por ele, escolhendo-o como teórico social contemporâneo para seus exames de qualificação de pós-doutorado. Eu era o mais resistente a essa ideia, dizendo que nem sonhando Bourdieu poderia ser considerado um sociólogo sério. Os conceitos que eram sua marca registrada — *habitus*, campo e capital — soavam alusivos, evasivos e costumavam ser desenvolvidos de uma forma muito inconsistente. Além do mais, ele não possuía nenhuma teoria da história. Como é que alguém em sã consciência poderia comparar ou equiparar esse cidadão a Marx, a Weber ou a Durkheim? Entretanto, a pressão continuava a aumentar; e, finalmente, eu acabei cedendo e aceitando ministrar um seminário sobre Bourdieu. Semana após semana, os alunos escreviam e apresentavam suas observações em classe, brigando com os conceitos de Bourdieu e tentando me convencer a levá-lo a sério. Eu começaria daí a vislumbrar a enormidade do seu pensamento e me tornaria ainda mais intrigado, especialmente quando percebi quão similar e quão diferente ele foi de um Gramsci; e como suas ideias sobre a estrutura da sociedade, operando como um jogo, eram paralelas às minhas próprias pesquisas.

Então, em 2005, três anos após o falecimento de Bourdieu, eu tomaria a atitude mais drástica em matéria de aulas de reforço. Perguntei ao professor Loïc Wacquant se poderia comparecer a seus seminários de graduação sobre Bourdieu. Ele me disse que sim, mas apenas com a condição de que eu fizesse todas as tarefas, tal como qualquer outro aluno da classe. Aquilo era um campo de trabalhos forçados! Toda semana eu deveria redigir e apresentar detalhados comentários sobre textos longos e difíceis. O professor Wacquant passava os olhos sobre eles e tecia alguns comentários acerca dessa ou daquela tarefa por *e-mail*. Eu não conseguia acompanhar o pensamento ágil dos estudantes de graduação, alguns dos quais estavam assistindo àquelas aulas pela segunda vez. Mesmo assim, consegui escrever alguns comentários interessantes. Estes se tornaram minha primeira tentativa de desenvolver diálogos imaginários entre Bourdieu e o marxismo — diálogos que, ao tomar conhecimento, o professor Wacquant submetia à humilhante condenação perante os alunos. Conforme o curso transcorria e eu assistia às aulas geniais daquele francês maluco, um vastíssimo panorama

de Bourdieu descortinava-se diante dos meus olhos. Eu havia sido fisgado e dominado por uma verdadeira conversão intelectual.

Sorte a minha! Que melhor introdutor a Bourdieu eu poderia desejar senão seu maior herdeiro intelectual e propagandista transcontinental? Costuma-se dizer que Wacquant conhecia Bourdieu melhor que ele próprio; que Bourdieu consultava Wacquant sobre aquilo que ele (Bourdieu) deveria ou não deveria escrever. Wacquant reconhecia que havia apenas um intérprete autorizado de Bourdieu — e era ele! Com efeito, Wacquant foi o mais ágil e onisciente defensor dos trabalhos de Bourdieu, não admitindo reconhecer o menor defeito nas obras do mestre. É claro que isso foi bom para mim — eu obtive a melhor defesa possível de Bourdieu —; embora isso também fosse, no final das contas, ruim para Bourdieu e pior para Wacquant. Se não fosse por aquele seminário, eu nunca teria me arriscado a escrever estas conversações imaginárias.

Como poderia alguém lidar com um autor de tamanha grandeza e amplitude? O próprio Bourdieu ensinava a localizar todo escritor no interior de um campo de produção e recepção intelectual. No caso específico de Bourdieu, essa tarefa estaria muito além das minhas capacidades e habilidades. Em vez disso, eu teria de empreender uma abordagem mais limitada, a saber, eu orquestraria conversações entre Bourdieu e meus teóricos marxistas favoritos: o próprio Marx, Antonio Gramsci, Frantz Fanon e Simone de Beauvoir. Eu concluiria então com Wright Mills, que adotou, dentro do contexto estadunidense, a mesma postura crítica assumida por Bourdieu. Mas, ora, Bourdieu era totalmente hostil àqueles teóricos marxistas — com exceção de Wright Mills apenas. Por isso, minha proposta nestas conversas hipotéticas seria imaginar como esses autores poderiam responder às alegações de Bourdieu e, por meio desses diálogos, começar a tornar mais evidentes as várias faces do autor. Cada uma dessas conversas lança luzes sobre uma dimensão diferente da erudição de Bourdieu.

Cada um de nós tem seu Bourdieu predileto. O meu é aquele das *Meditações pascalianas*<sup>10</sup>: o ápice e a consumação de suas conquistas teóricas. Esse livro forneceu os alicerces para o meu primeiro encontro: o encontro entre Bourdieu e Marx, porque, tanto em seu argumento como em sua estrutura, as *Meditações pascalianas* guardam alguns paralelos com *A ideologia alemã*<sup>11</sup> de Marx e Engels. Ambos os escritos foram um acerto de contas com suas respectivas heranças filosóficas, sublinhando e denunciando as falácias escolásticas dos seus intelectuais associados, distanciados como estavam das relações e das práticas do mundo concreto. Mas é aqui que as semelhanças acabam, pois Marx

e Engels utilizaram essa plataforma como base para um estudo da história humana como sucessão de sistemas de produção econômica, ao passo que Bourdieu se dedicou não à sucessão, mas à coexistência e interconexão de campos de produção científica e cultural relativamente autônomos. Ele elaborou o que Marx deixara sem elaborar, a saber, as chamadas superestruturas sociais, com uma análise mais estrutural e funcional do que somente histórica. Nesse sentido, os trabalhos de Bourdieu constituem tanto uma revisão como um complemento às obras de Marx.

Os paralelos com Gramsci eram ainda mais evidentes, tendo em vista que Gramsci foi o pensador marxista das superestruturas. Por isso, o encontro entre Bourdieu e Gramsci é a base da minha segunda aula. Quando li Bourdieu pela primeira vez, eu cheguei a duvidar que ele tivesse algo mais a acrescentar a Gramsci; mas eu rapidamente aprenderia que o conceito de violência simbólica em Bourdieu era bem diferente do conceito de hegemonia em Gramsci. O primeiro envolve o desconhecimento da dominação como tal, ao passo que o segundo implica o consentimento consciente à dominação. Para Gramsci, existia um cerne de bom senso dentro do senso comum da classe operária, ao passo que, para Bourdieu, o senso comum era sempre o mau senso no mau sentido. Os dominados jamais entenderiam as origens e a condição de sua dominação. Apenas os intelectuais (ou pelo menos alguns deles) teriam acesso aos segredos escondidos da sociedade e da dominação sobre a qual ela jaz; ao passo que os indivíduos submetidos estariam cegos e surdos por sua submissão. Mas isso não implicava que os intelectuais devessem dar ordens ao povo. Pelo contrário: os intelectuais deveriam manter certa distância dos indivíduos dominados; eles deveriam escapar à tentação da manipulação autoritária ou populista que é uma prática inútil e perigosa; deveriam ainda evitar ser contaminados pelo irremediável mau senso do povo.

Com frequência, Bourdieu devotou desprezo ao conceito gramsciano de intelectual orgânico. Se para Gramsci a verdade jazia em um diálogo entre o saber científico dos intelectuais e o bom senso da classe operária, para Bourdieu, a verdade era fundada no bom senso dos intelectuais na qualidade de acadêmicos aconchegados no ambiente protegido da universidade. Ainda que evitássemos certas falácias escolásticas — em especial, considerando a particularidade das ciências sociais, a saber, sua produção dentro de um espaço acadêmico relativamente autônomo — então, a ciência provida de reflexividade seria uma forma bastante superior de conhecimento. Sobre essas bases, Bourdieu e Gramsci ergueram arquiteturas totalmente diferentes — na teoria e na prática.

Enquanto preparava estas aulas, eu fiquei bastante surpreso ao saber que minha própria pesquisa, apresentada conforme um quadro teórico gramsciano, tinha um forte viés bourdieusiano. Esta foi então a base do meu terceiro encontro. Meu próprio estudo — *A fabricação do consentimento*<sup>12</sup> (1979) — era baseado em um ano de observações participantes em uma fábrica em Chicago, entre 1974 e 1975. Essa pesquisa descrevia como a produção industrial contemporânea se organizava com base na hegemonia, através da coordenação concreta dos interesses do capital com os interesses do trabalho, o que mistificava a exploração. Quando li Bourdieu, eu percebi que Gramsci não enxergava a mistificação; para ele havia apenas o consentimento à dominação. Tudo indicava, portanto, que minha análise sobre o trabalho era o melhor exemplo da violência simbólica descrita por Bourdieu. Com efeito, sua “dupla verdade do trabalho”<sup>13</sup> parecia não ser outra coisa senão o meu “ocultamento da garantia da produção excedente”: o segredo escondido da produção capitalista. Uma vez recobrado do choque, eu comecei a pesquisar sobre o tema e, mais tarde, descobri que as análises de Bourdieu envolviam o reconhecimento de uma conformidade psicológica ou subordinação dos indivíduos ao capitalismo que era bem mais profunda que minha análise de situação. Em minha opinião, o fato de os trabalhadores cooperarem com a reprodução do capitalismo não se devia a um *habitus* profundo e enraizado que eles adquiriram por meio de sucessivas camadas de socialização, mas resultava das estruturas e instituições do mundo do trabalho: tanto o processo de trabalho como aquilo que eu chamei de regimes de produção.

Minha próxima surpresa veio quando eu examinei os trabalhos de Bourdieu sobre a Argélia — não me refiro às reflexões mais teóricas e abstratas (o *Esboço de uma teoria da prática*<sup>14</sup> e *A lógica da prática*<sup>15</sup>, mas aos textos mais antigos e mais concretos a respeito dos trabalhadores e do campesinato (*Trabalho e trabalhadores na Argélia*<sup>16</sup>, *Argélia, 1960*<sup>17</sup> e *O desenraizamento*<sup>18</sup>, este escrito com Abdelmalek Sayad). Ali, Bourdieu aparece defendendo a ortodoxia marxista segundo a qual a classe trabalhadora é revolucionária, contra a visão da FLN e Frantz Fanon, para quem o campesinato é que era a classe social eminentemente revolucionária. É claro que os clamores de Bourdieu sobre o potencial revolucionário dos trabalhadores jamais se coadunaram com a realidade argelina, nem com sua própria visão da classe operária francesa, enredada pelas pressões da necessidade material imediata. Sua profunda hostilidade aos trabalhos de Frantz Fanon, considerados especulativos, irresponsáveis e perigosos, deve ser vista não apenas em termos de veracidade científica, mas também na perspectiva do contexto político francês. O inimigo real aqui era

Jean-Paul Sartre, que usava Fanon para fazer valer sua ideia de uma revolução no Terceiro Mundo, desconsiderando o peso de uma *intelligentsia* liberal que assumira uma postura mais cautelosa perante a guerra na Argélia. Já entre os inimigos públicos de Sartre, vemos Raymond Aron, que utilizou as pesquisas argelinas de Bourdieu para defender abordagens mais distanciadas e “objetivas” das lutas pela independência. Em sua hostilidade contra Fanon, Bourdieu exprimia não somente sua oposição a Sartre, mas igualmente e novamente sua aversão à própria ideia de intelectual orgânico que substituiria suas teorizações de vanguarda (produtos de um *habitus* alienado) pelas exigências pragmáticas da vida e da luta camponesa. Bourdieu estava tão cego por sua hostilidade às políticas de libertação nacional, que ele não conseguiu perceber as virtudes da análise feita por Fanon sobre os dilemas da África pós-colonial. Essa é a base do meu quarto encontro.

A inimizade de Bourdieu em relação a Sartre responde pela maior surpresa que tive: o rebaixamento de Simone de Beauvoir como nada além de um apêndice da filosofia sartriana, estando ela aparentemente incapacitada de desenvolver uma filosofia própria. Isso se tornou a melhor desculpa para Bourdieu ignorar totalmente *O segundo sexo*<sup>19</sup> — a pedra angular do feminismo contemporâneo, escrito 50 anos antes de *A dominação masculina*<sup>20</sup>, de Bourdieu. Só isso já seria suficientemente ruim, mas a omissão é agravada pela simples duplicação das ideias da autora. O argumento fundamental para Bourdieu é que a dominação masculina é o protótipo da violência simbólica — ideia que é uma pálida reprise dos argumentos de *O segundo sexo*. Entretanto, *A dominação masculina* não faz qualquer menção a esse livro; e a única referência a Beauvoir é feita para apresentá-la como o exemplo da profundidade da dominação fundada no gênero: a suposta subordinação inconsciente de Beauvoir ao homem Sartre! E para pôr mais ofensa na injúria, Bourdieu se mostrou muito à vontade para citar outras escritoras feministas — especialmente as feministas americanas: as herdeiras de Beauvoir. Uma vez mais, Bourdieu não era uma exceção a seu próprio campo de análise: ele também estava lutando no interior do campo acadêmico francês, mas não estava preparado para considerar francamente *suas* lutas; nem para perceber como elas podiam manchar seu próprio julgamento científico, com seu uso estratégico e seletivo das citações (para não falar das referências a autores e artigos).

Minha última análise é mais conciliadora. Mas ela também surgiu daquilo que foi, para mim, outro choque: a fantástica convergência entre Bourdieu e Wright Mills. Ambos tiveram uma relação bastante ambígua com o marxismo, tendo ambos crescido em épocas de ascensão do Partido Comunista e em paí-

ses onde o marxismo era totalmente associado ao marxismo soviético. Os dois eram céticos quanto à figura do intelectual orgânico; e ambos abraçaram o engajamento público e político de um tipo bem tradicional, distante dos agentes, muito embora, no final da vida, Bourdieu tenha mantido contatos diretos com o povo. Ambos encerraram suas vidas com uma forte guinada política, expressa em trabalhos amplamente acessíveis e polêmicos: Bourdieu amaldiçoando o neoliberalismo; e Wright Mills atacando o imperialismo ianque e a Guerra Fria. Ainda mais curiosos são os paralelos entre seus programas de pesquisa em torno das classes sociais e da estratificação. Mills abordou primeiro a classe trabalhadora e o processo de cooptação dos seus líderes; abordou também as novas classes médias e, por fim, a elite do poder. Isso corresponde exatamente às divisões sociais feitas por Bourdieu em *A distinção*<sup>21</sup>, assim como suas inúmeras observações acerca do campo do poder e da “nobreza de Estado”. Enquanto Mills falava da elite militar como sendo a terceira coluna da elite do poder (as outras duas eram a elite política e a elite econômica), Bourdieu enfocava a maneira pela qual a cultura e a educação penetravam as classes subalternas e exploradas e mistificavam sua existência. Mills, por sua vez, via a atomização, a massificação e o consumo como mecanismos de pacificação dos insatisfeitos. Essas diferenças de abordagem refletem os diferentes contextos nos quais cada autor escreveu, tornando suas convergências ainda mais surpreendentes.

Caso eu tivesse de inserir neste livro mais uma aula, ela certamente trataria do diálogo de Bourdieu com Paulo Freire — um diálogo especialmente apropriado para uma publicação brasileira. Assim como Gramsci, Paulo Freire acreditava na possibilidade de as classes oprimidas desenvolverem seu bom senso que jazia sepultado sob o senso comum e, como diria Fanon, estava submetido por uma opressão inculcada. Desvencilhar e desenvolver esse bom senso era tarefa que requereria uma intervenção elaborada por parte do educador na qualidade de intelectual orgânico. Era assim que Paulo Freire descrevia sua pedagogia interativa que sempre partia das experiências vivenciadas pelos grupos subalternos, elaboradas posteriormente em um contexto mais extenso. Paulo Freire e Bourdieu lutaram contra a reprodução da dominação por meio da educação, mas, para isso, os dois pensadores ofereceram soluções totalmente divergentes. Embora pareçam neutras, as escolas presumem a posse de um capital prévio (tácito e herdado) que é um apanágio das classes médias e dominantes. Enquanto Bourdieu almejava garantir o acesso de todos a esse precioso capital cultural, Paulo Freire clamava por uma educação que cultivasse o bom senso alternativo dos dominados — e que ele fosse crítico, embora

oprimido. Paulo Freire queria trazer a educação para o povo, ao passo que Bourdieu queria levar o povo para a educação. Pelas mãos de Paulo Freire, o Moderno Príncipe de Gramsci tornou-se mais um tipo específico de educação popular do que um tipo de partido político; Bourdieu, por sua vez, afirmava que o pináculo da educação ainda jazia nas universidades de primeira categoria.

Todos esses teóricos marxistas — e Wright Mills também, à sua própria maneira — endereçam as seguintes questões a Bourdieu: qual é a relação entre a teoria e a prática? Qual é a relação entre a sociologia e o mundo que ela revela? Aqui, Bourdieu oferece-nos dois paradoxos. De um lado, ele insistia na autonomia da universidade, no desenvolvimento de uma ciência para cientistas. Ele fez um grande esforço para isolar a sociologia do mundo social, desprezando a sociologia “caritativa” e a sociologia “espontânea”. Ele defendeu sim as virtudes do conhecimento inacessível. Mas, por outro lado, e aqui está o primeiro paradoxo, Bourdieu foi sem dúvida o maior sociólogo público do nosso tempo. Várias vezes, ele falou sobre a obrigação de os sociólogos se dirigirem a públicos mais amplos — e ele certamente fez isso durante a sua brilhante carreira. Como então reconciliar a autonomia e o engajamento, a ciência e a política?

Daí nós chegamos ao segundo paradoxo. Mesmo acreditando na obrigação de os cientistas sociais levarem suas ideias à esfera pública, Bourdieu não conseguia encontrar nenhum público capacitado e desejoso de ouvi-los. Há classes dominantes que não possuem qualquer interesse em saber nada sobre sua própria dominação simbólica (embora pudessem compreendê-la); e há classes dominadas que não estão aptas a compreender sua submissão (embora isso lhes pudesse interessar). Em seus enunciados teóricos, Bourdieu falou sobre a profundidade da dominação simbólica que torna as classes dominadas totalmente surdas às revelações da sociologia. A esse respeito, Bourdieu divergia dos marxistas ortodoxos que, em uma análise final, consideravam as classes dominadas capazes de entender sua própria opressão e as mensagens dos intelectuais. Por mais difícil que seja cruzar esse abismo, segundo os marxistas, ele não era completamente intransponível.

Mas o próprio Bourdieu nunca conseguiu suportar o absentismo político que sua teoria implicava. De um lado, ele podia ser encontrado denunciando o governo socialista e suas políticas neoliberais para o problema do desemprego dos trabalhadores parisienses, agindo como se soubesse que aqueles trabalhadores eram perfeitamente capazes de entender o lado perverso do capitalismo. Em certo sentido, nós podemos imaginar que sua teoria andava atrasada em