

ETERNIZANDO O ARBITRÁRIO: O LEGADO PROFANO DE PIERRE BOURDIEU*

Karl Maton**

A morte de Pierre Bourdieu em 2002, veio recolocar a sua obra no campo académico e no campo da investigação nas ciências sociais. Este artigo assume, neste contexto, a questão crítica de saber o que fazer para além de Bourdieu numa perspectiva que pretende aprofundar e reconstruir o seu projecto, recusando a alternativa de o colocar atrás de uma vitrine, catalogado e infinitamente dissecado. O caminho proposto para tal vai procurá-lo, o autor, no princípio básico do trabalho de Bourdieu: revelar o eterno como arbitrário. O impulso proporcionado pela re-colocação deste princípio básico fornece a lógica e o foco de uma crítica produtiva da perspectiva de Bourdieu, assim como é o locus quer da sua força, quer, potencialmente, da sua fraqueza. O artigo começa por explorar a natureza do projecto de ir para além de Bourdieu, pondo em relevo, depois, os seus eventuais problemas. Na parte final, trata da questão de saber como é que os últimos trabalhos de Basil Bernstein – autor quase universalmente ignorado nas presentes discussões que reúnem ambos os teóricos – ilustram o modo como estes problemas podem ser resolvidos e, dessa forma, como é que o projecto intelectual iniciado por Bourdieu pode ser desenvolvido.

* Tradução do inglês de António M. Magalhães. Irata-se de um artigo de recensão sobre as seguintes obras de Bourdieu: Pierre Bourdieu (2000) *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity Press; Pierre Bourdieu (2001) *Masculine Domination*, Cambridge: Polity Press; Basil Bernstein (1996, 2000) *Pedagogy, Symbolic Control and Identity*, Londres: Taylor & Francis. Edição revista, Rowman & Littlefield: Oxford.

** Universidade de Cambridge.

Introdução

Tornou-se quase impossível criticar o trabalho de Pierre Bourdieu, embora isso aconteça por razões que podem não ser imediatamente óbvias. O problema advém não tanto de razões intelectuais mas sobretudo da natureza volumosa, da complexidade teórica ou da dimensão empírica do trabalho de Bourdieu – estas características tornam a tarefa não só mais difícil, mas também mais interessante de ser levada a cabo. É que a dificuldade emana paradoxalmente dos próprios efeitos sociológicos da análise sobre a qual assenta uma das principais conquistas de Bourdieu: a lógica do jogo académico. Nos anos mais recentes, à medida que o seu estatuto no panteão dos pensadores das ciências sociais se tornou intimamente ligado às carreiras de um número crescente de recontextualizadores (comentadores, tradutores, etc.), Bourdieu tornou-se ele próprio objecto de lutas do campo académico. O facto de muita gente ocupar actualmente uma posição chamada «Pierre Bourdieu» é uma das razões pelas quais o trabalho deste evoca um fervor quase religioso tanto nos seus apoiantes como naqueles que dele se afastam. A lógica corrente do campo das ciências sociais tende a produzir dicotomias falsas e personalizadas; neste caso é-se compelido a ser a favor ou contra Bourdieu, não sendo reconhecida qualquer outra posição. *Crítica* simpática, trabalho com desenvolvimento imanente (em vez da hagiografia ou crítica) pode assim trazer uma chuva de derisão pessoal e atrair um clamor irado sobre a cabeça de cada um a partir de ambos os lados da falsa divisão.

A morte de Pierre Bourdieu em 2002 tornou esta situação ainda mais crítica. Com o seu falecimento, os seus trabalhos e os seus contributos foram muito discutidos, pesados e avaliados. À medida que a reavaliação se dissipa somos deixados perante a questão mais crítica de saber o que fazer para *além* de Bourdieu. A posição, forma e função do projecto intelectual para o qual ele contribuiu está agora numa situação crítica: o projecto pode ser continuado, aprofundado, reconstruído, podendo dessa forma o contributo de Bourdieu (em última instância) ser desenvolvido e transformado, em alternativa o seu trabalho poderá ser colocado atrás de uma vitrine, catalogado, dissecado nos seus significados, exposto sem contudo ser alterado. Para este problema, quer dizer, para a questão do papel a desempenhar pelos trabalhos canónicos e pelas tra-

dições intelectuais, não há uma resposta fácil. Por um lado, o desenvolvimento do projecto intelectual de Bourdieu pode, com a morte do autor, conduzir à proliferação e à fragmentação de linhas que competiriam entre si deixando pouco espaço para um projecto mais equilibrado. Por outro lado, as tentativas no sentido de preservar a integridade da abordagem podem conduzir, da mesma forma que os mistérios da fé são preservados por um corpo sacerdotal, à sua ossificação. Ironicamente, a resposta para esta difícil questão parece estar dentro do mais simples e importante princípio básico do trabalho de Bourdieu, aquele que gerou a sua contribuição central para a ciência social, mas que raramente é articulado nas reavaliações do seu legado: a procura do revelar do eterno como arbitrário. É este impulso condutor que gera as principais contribuições e as áreas chave para o desenvolvimento do projecto intelectual de Bourdieu; ele representa a (frequentemente não reconhecida) passagem segura para se poder ir para além de Bourdieu. Este impulso fornece, por outras palavras, a lógica da e o foco de uma crítica produtiva da perspectiva de Bourdieu, assim como é o *locus* quer da sua força, quer, potencialmente, da sua fraqueza. É também ele o principal foco deste artigo de revisão. Eu começo por explorar a natureza dessa passagem, pondo em relevo depois os seus eventuais problemas, antes de, na parte final, tratar da questão de saber como é que o trabalho final de Basil Bernstein – quase universalmente ignorado nas presentes discussões que reúnem ambos os teóricos – ilustra como é que estes problemas podem ser resolvidos e, assim, como é que o projecto intelectual pode ser desenvolvido.

A tendência para profanizar

A passagem segura a que eu me referia encontra-se registada no título deste artigo «eternizando o arbitrário», um termo extraído do prefácio à versão inglesa de *Masculine Domination*. Este pequeno volume, um *best-seller* em França, exemplifica claramente esta dimensão chave do projecto de Bourdieu. Aí ele centra-se nas relações entre sexos, com o objectivo de combater a «transformação da história em natureza, do arbitrário cultural em *natureza*» (2001: 2, sublinhado no original) mostrando como é que as formas que esta relação assumiu,

e a dominação masculina que vulgarmente as caracteriza, sendo apresentadas como necessárias, universais e eternas, são realmente arbitrárias, socialmente construídas e historicamente contingentes. O objectivo é desalojar qualquer laivo de natureza nas relações entre os sexos e mostrar que as suas bases assentam em relações sociais de poder arbitrárias. Por exemplo, Bourdieu diz que

«longe de desempenharem o papel fundador que algumas vezes lhes é atribuído, as diferenças visíveis entre os órgãos sexuais masculinos e femininos são uma construção social que pode ser encontrada desde os princípios da divisão da razão androcêntrica, ela própria fundada na divisão dos estatutos sociais atribuídos aos homens e às mulheres» (2001: 15)

A questão importante aqui não é o conteúdo do argumento, mas antes a forma que a análise assume. Em *Politics and History* (1971), Raymond Aron dizia que: «Aos costumes e às crenças, precisamente aqueles que temos como sagrados, a sociologia liga impiedosamente o adjetivo arbitrário». Esta afirmação sumaria de uma forma sintética o escopo geral da obra de Bourdieu: nada é sagrado. O seu projecto está informado pelo desejo de, como ele mesmo diz neste estudo, «indicar aquilo que surge, na história, como sendo eterno é apenas o produto de um trabalho de eternização desempenhado por instituições interligadas entre si» (2001: viii) – uma tendência no sentido da profanização, do desencantamento do mundo.

É este impulso fundador para revelar o eterno como arbitrário que surge como sendo a pedra-de-toque do amplamente discutido legado de Bourdieu: um subtilmente teorizado contextualismo. Refiro-me aqui ao bem conhecido quadro teórico (campo, capital, habitus, etc.) que Bourdieu desenvolveu na sua análise de uma série de campos de prática (educativa, literária, cultural, artística, etc.) para produzir uma rica e complexa perspectiva da posicionalidade das formas simbólicas no espaço e no tempo. Outra das últimas obras de Bourdieu, *Pascalian Meditations* (2000), fornece um perfeito exemplo daquilo que eu aqui designo como profanização. Neste trabalho Bourdieu reflecte filosoficamente sobre a reflexão filosófica com o objectivo de quebrar «o círculo encantado da negação colectiva» (2000: 5) e de remeter aquilo que foi sendo visto como categorias «puras» ou «abstractas» do pensamento para as suas deter-

minações sociais e para as suas condições históricas de existência Bourdieu estava, assim, determinado, a revelar as condições sociais de possibilidade desse ponto de partida e dos seus perniciosos efeitos sobre o conhecimento. Ele argumenta que a crença numa posição intelectual isolada, não envolvida ou «de vontade livre», uma posição que fundamente o pensamento «puro», legítima e mascara não só as relações de poder, como também, o que é também crucial, propicia distorções sistemáticas no conhecimento produzido por este tipo de crenças. Ele identifica três fontes, de generalidade crescente, de pressupostos assumidos à partida como indiscutíveis: a posição e a trajectória individual de cada um, a *doxa* de campo de cada um, e a *doxa* comum a todos os campos que gozam de uma elevada autonomia. A última destas teses é a preocupação central de Bourdieu neste estudo. É, argumenta ele, a mais tácita e enraizada das três, dado que os preconceitos individuais são susceptíveis de serem contestados por outros dentro do campo, e que as distorções resultantes da posição e estrutura do campo como um todo são menos óbvias e partilhadas por todos os membros do campo, de facto por todos os membros dos campos que gozam de uma relativamente elevada autonomia em relação aos interesses económicos e políticos.

Argumenta Bourdieu que estes campos culturais propiciam aos seus membros uma distância em relação à necessidade, capacitando assim esses actores com uma confortável distância, ou «*skholè*», em relação ao mundo do dia-a-dia. Esta *skholè* corporiza-se em práticas que «actuam seriamente» em «tempos libertos de ocupações e preocupações práticas» (2000: 13). Se as práticas nas arenas do quotidiano são uma questão senão de vida ou morte, pelo menos de conseguir viver, quando consideradas a partir da posição *skholè* acabam por transformar-se em temas de discussões ociosas – uma espécie de ginástica intelectual da qual a necessidade prática está ausente ou reprimida. Se há algo importante em jogo na discussão intelectual, esse algo é em primeiro lugar capital simbólico e não económico – isto é, tem uma forma e um contexto diferentes. Bourdieu põe aqui em relevo como é que as práticas são descontextualizadas, abstraídas e recontextualizadas no processo de se tornarem material para ser analisado e discutido. Bourdieu, então, argumenta que quando nos retiramos do mundo para dar sentido ao mundo criamos uma nova forma daquilo que pode ser compreendido como a relação objectivante entre o objecto e o sujeito.

(ver Maton 2003), diferente daquela envolvida no âmbito do mundo quotidiano. Tal, sustenta ele, acaba por gerar uma compreensão diferente das suas actividades constitutivas – a diferença, por exemplo, entre uma visão sinóptica de uma cidade a partir de um ponto alto, de um olhar de pássaro, e a experiência de um indivíduo pedestre. Contudo, por mais que se pretenda mascarar ou evitar esta situação através do dar voz à visão fenomenológica a partir de baixo, permanece uma diferença fundamental entre a razão escolástica e a razão prática quando compreendida em termos das suas diferentes posições sociais e, portanto, das suas relações objectivantes. Os problemas que Bourdieu enfatiza no que diz respeito ao conhecimento surgem quando o ponto de vista escolástico se apresenta como o único e como aquele que motiva toda a gente; i.e., quando a razão escolástica eclipsa a razão prática como a lógica da prática para dar conta do mundo social. Este processo procura, com efeito, universalizar e neutralizar o ponto de vista escolástico, proclamando-o tacitamente livre de quaisquer condicionamentos no espaço social e histórico – e é tratado como se fosse válido para todos em todos os lugares e em todos os tempos. Podemos ver aqui novamente a preocupação central de Bourdieu com a contextualização e com o arbitrário: em suma, a própria natureza da posição escolástica de estudar o mundo tende a produzir uma indiferença para a relevância do contexto e a cobrir aquilo que é arbitrário com o venerando véu do eterno.

O temporário e o eterno

Se o foco de Bourdieu sobre a miríade de modos como as relações de poder funcionam para eternizar o arbitrário forneceu a base para um mais complexo e subtil contextualismo, ele é também a pedra-de-toque de todas e quaisquer tentativas de ir para além de Bourdieu. O princípio básico na base da força da abordagem de Bourdieu é também a sua potencial fraqueza, particularmente quando o seu legado está a ser erguido e a sua estrela se eleva muito alto no firmamento da ciência social. Em suma, o perigo reside no facto de poder parecer que nada existe para além do profano, que tudo é arbitrário. Esta possibilidade tornou-se mais provável, porque com o falecimento de Bourdieu há uma tentação para fazer com que aquilo que ele apontou como

temporário e uma ênfase estratégica no arbitrário se apresentem como uma verdade eterna: uma nova verdade, correspondente à forma invertida da eternização do arbitrário. Há também a possibilidade de não se conseguir reconhecer que Bourdieu está sempre a apontar no sentido de algo fora do seu alcance: o papel do não arbitrário no conhecimento, i.e., aquilo que não pode ser reduzido às relações extrínsecas de poder. Passarei, agora, de uma forma breve, à consideração destes perigos antes de, finalmente, me dedicar à questão de saber como é que a direcção indicada por estes sinais de aviso poderá ser evitada e a promessa presente no legado de Bourdieu pode ser efectivamente explorada.

Como já referi noutro lugar (Maton 1999, 2003), Bourdieu reconheceu a tendência para o reducionismo sociológico no âmbito da sua abordagem, mas argumentava que se tratava de algo de estratégico. Em particular, ele afirmou que a sua insistente ênfase na natureza arbitrária de práticas aparentemente neutras e a-históricas – conceptualizadas através de noções de capital, interesse e visão interessada – era temporária:

«A noção de interesse foi concebida como um instrumento de ruptura no sentido de introduzir um modo materialista de questionar, de penetrar em reinos dos quais esta perspectiva estava ausente e na esfera da produção cultural em particular. Trata-se de um meio que é um deliberado (e provisório) reducionismo» (1988: 1)

As estratégias podem formar hábitos; a própria noção de histérese descreve como é que as práticas podem continuar depois de os seus contextos originais se terem desvanecido. É interessante sublinhar aqui que, uma vez estabelecido, o quadro conceptual de Bourdieu pouco se alterou ao longo de várias décadas¹. O contextualismo surge aqui mais uma vez: colocado sob uma

¹ É frequentemente referido que as datas dos trabalhos traduzidos de Bourdieu distorcem a trajectória do seu pensamento. Em inglês, por exemplo, aquilo que tinha sido nos anos 1970 artigos ou livros ocasionais tornou-se nos anos 1990 num dilúvio de traduções das obras principais do «catálogo básico» de Bourdieu. O meu argumento é que a abordagem básica de Bourdieu e o seu quadro teórico permaneceram fundamentalmente os mesmos desde o início da sua trajectória intelectual, que é apenas reforçados através da datação dos seus primeiros textos publicados em francês, e que

grande lente em vez de ser examinado ao microscópio ou – num movimento claramente não bourdieuiano – aceitando acriticamente a própria caracterização de Bourdieu da sua trajectória intelectual, quer dizer, a tendência das suas principais análises vai no sentido de o campo contextual de estudo mudar, permanecendo contudo fundamentalmente idêntica a abordagem de base, os conceitos e os argumentos. Esta matriz básica subjaz a diversos estudos como *The Inheritors*, *The Logic of Practice*, *Reproduction*, *Distinction*, *Homo Academicus*, *The State Nobility* e *The Rules of Art*, apesar das suas aparentes diferenças de estilo, de tema e de localização temporal.

Não se trata, é claro, necessariamente de uma característica negativa. Numa ciência social estruturada em torno de obsolescência internamente criada e de novos «cortes» baseados na amnésia histórica (Moore & Maton 2001), essa consistência deve ser comentada e não condenada. Contudo, também acaba por tender para solidificar um reducionismo ostensivamente «provisório». As nossas virtudes podem tornar-se nos nossos vícios. À medida que a abordagem de Bourdieu se torna cada vez mais aceite dentro das ciências sociais, o perigo reside no facto de o reducionismo sociológico se tornar permanentemente enraizado nos próprios fundamentos da abordagem. O resultado poderá ser o de, paradoxalmente, se eternizar o arbitrário. Poderá corresponder, por outras palavras, à reprodução invertida dos próprios erros que a ênfase no «arbitrário» pretendia rectificar. Há sempre o perigo de nos enredarmos na resposta aos nossos opositores; podemos tornar-nos na sua imagem especular. A abordagem de Bourdieu pretendia expor as distorções escondidas, os desvios e as relações de dominação mascaradas pela crença, ilustradas pelas noções kantianas da estética pura, no não-arbitrário, no universal e no imutável mundo da cultura. Ele centrou-se, então, na procura de mostrar como aquilo que era apresentado como eterno era na realidade arbitrário. Contudo, os contextos mudam, e à medida que o trabalho de Bourdieu se torna cada vez mais aceite, há uma possibilidade de fracasso do projecto de a viver o contextualismo ao seu mais alto nível através do negligenciar da consideração do facto da sua ênfase excessiva no arbitrário a expensas do não-arbitrário, na função e não na forma, em suma,

ganham consistência através da tendência do próprio Bourdieu para pôr em relevo a presença desde o início de determinados conceitos e argumentos.

a ênfase nas noções de cultura sobre a de Cultura, pode tornar-se ela própria um factor de distorção do campo. O que foi criado como um «instrumento de ruptura» pode tornar-se num instrumento de manutenção do *status quo*.

Será esta uma questão importante? Bourdieu pensava que sim. Ao lado da sua preocupação em revelar o eterno como arbitrário, ele enfatizava que se tratava de um mero exercício de desvelamento. Os dois livros em que aqui me centrei, *Masculine Domination* e *Pascalian Meditations*, estão cheios de exemplos da preocupação de Bourdieu em distanciar o seu trabalho das tentativas quer de o condenar, quer de o louvar como reducionismo sociológico:

«É tentador (e 'lucrativo') proceder como se um simples lembrar das condições sociais de 'criação' fosse a expressão de um desejo para reduzir o único ao genérico, o singular à classe – como se o determinismo, do qual os sociólogos são tanta vezes censurados fosse – uma questão de crença ou mesmo uma espécie de causa sobre a qual cada um teria de tomar uma posição, ou a favor ou contra.» (2000: 6)

Bourdieu repetidamente regressa à questão de saber se o seu posicionamento no sentido da profanação é apenas aquilo a que chama, citando Virginia Woolf, «o prazer da desilusão» (2001: 109), e sempre sublinha que se trata de algo mais. Nas *Pascalian Meditations* de uma forma semelhante ele argumenta mais aprofundadamente que o seu objectivo não é o de condenar a filosofia, mas antes o de libertá-la das cadeias da sua própria elaboração. Este singular «tipo de filosofia *negativa*, que sempre se esperou que aparecesse como autodestrutiva» (2000: 7), visa continuamente algo *para além* do arbitrário, do profano, do contexto social. Bourdieu escreveu em prole da «verdade», da «ciência» e da necessidade de uma base epistemológica sólida para a ciência social – estes *foci*, apesar de sugestões de alguns comentadores em sentido contrário, não podem ser reduzidos ao contexto nacional do seu campo intelectual de origem. Com Pascal, Bourdieu argumentou no sentido da necessidade de evitar «dois extremos: excluir a razão, admitir apenas a razão» (1660, 253, citado por Bourdieu, 2000; 72). O último é o erro da «pura» contemplação em relação àquilo em que Bourdieu fez assentar toda a sua abordagem; o primeiro, é o potencial erro em que esta abordagem pode cair e, isto é crucial,

que ele quis evitar. Considere-se, por exemplo, a sua sucinta afirmação de que «a descoberta de que alguém que descobriu a verdade tinha um interesse em levar a cabo tal empreendimento em nada diminui a sua descoberta» (2000: 3). Aqui ouvimos o retorno do recalçado (apesar de agora ser historicamente e sociologicamente mais prudente). É claramente importante que nem tudo seja arbitrário.

Para além de Bourdieu: restaurando o não-arbitrário

Apesar destes argumentos, e apesar dos seus objectivos e das suas intenções, o efeito do quadro teórico de Bourdieu *tal como correntemente é formulado* vai no sentido de sugerir que tudo é arbitrário. Numa penetrante análise, LiPuma (1993) apontava três dimensões de arbitrariedade na abordagem de Bourdieu. Primeira, a cultura é arbitrária quando vista comparativamente. Segunda, dentro de cada uma das culturas as valorizações relativas das várias formas e produtos culturais são arbitrárias. Estas duas dimensões, sugiro eu, constituem a base da força da abordagem de Bourdieu. Terceira, e aqui a mais importante, LiPuma identificou uma «teoria substantiva absoluta da arbitrariedade» (1993: 17). As formas culturais, conteúdos e práticas são considerados por Bourdieu como sendo intermutáveis – qualquer coisa poderia ter servido para a mesma função de qualquer outra. Por outras palavras, não há nada intrínseco a uma forma ou manifestação cultural específica que a torne especificamente adequada para determinada função no âmbito da evolução histórica da distinção burguesa. Num capítulo da primeira edição (1996) do seu último volume, Basil Bernstein tocou nessa sempre presente arbitrariedade na abordagem de Bourdieu:

«Levantar a questão de saber qual a relação de um dado conteúdo do campo ('mundo', 'imagem', etc.) com uma estrutura especializada do campo corresponderia a propor que um dado conteúdo do campo não era arbitrário. Dizer que a estrutura especializada é, em parte, uma função da estrutura 'interna' especializada dos conteúdos, nos termos de Bourdieu, corresponderia a uma proposição incorrigível. Muito provavelmente condu-

ziria a uma acusação de essencialismo reforçada por uma acusação secundária, ainda mais atroz, de feitichismo» (1996: 169-170)

Em suma, a estrutura interna de um sistema simbólico é suposta não possuir qualquer significado estruturante para o seu campo social. Como diz Bernstein, a abordagem de Bourdieu esclarece consideravelmente o «quem», «onde», «quando», «como» e o «porquê», mas não o «quê». Não há, assim, qualquer arbitrário, qualquer elemento em excesso no que se refere ao conhecimento e à cultura, estes são sempre e em toda a parte o reflexo de relações sociais de poder arbitrárias. Nos termos do exemplo da influência da *skholê*, não é a estrutura da razão escolástica e da razão prática em si mesmas mas as suas relações com a prática prática (*practical practice*) que atraem a contemplação em relação ao edifício analítico de Bourdieu. A primeira é suposta reflectir a segunda – a estruturação do conhecimento como epifenómeno de (apesar de subtilmente analisado) posicionamentos sociais (ver Maton 1999, 2000).

Esta discussão de Bourdieu inspirou na edição revista de (2000) desse volume final da série *Class, Codes and Control* um ensaio sobre «discurso vertical e horizontal». Se conduzida de forma adequada, esta análise pode ser usada, creio eu, para ilustrar como é que o ausente não-arbitrário pode ser analisado, e assim enformar a etapa seguinte que a evolução do projecto de Bourdieu poderá assumir². O ensaio faz parte de um projecto mais amplo de conceptualizar a estruturação das formas simbólicas e está relacionado com a conceptualização de Bernstein do processo de recontextualização. Nele Bernstein estabelece um instrumento para analisar a estrutura do conhecimento do dia-a-dia ou «discurso horizontal», que ele define como «um conjunto de

² Não se trata de sugerir que a abordagem de Bernstein pode ou deve ser subsumida à de Bourdieu. Estes mal entendidos e tergiversações podem ser provavelmente usados na utilização do trabalho de Bernstein para complementar o de Bourdieu *neste momento e para o fim específico de servir de ilustração*, pelo que incorrerei, sem dúvida, não só na ira daqueles cujo estatuto depende da distinção (e, portanto, auto-suficiência) do trabalho de Bourdieu, mas também, e inversamente, daqueles cuja posição depende da manutenção da distinção de Bernstein – uma praga *que vem* das duas próprias casas. Ironicamente, é possível usar ambos os teóricos para analisar porque é que a sua utilização é tão susceptível de ser atacada: a ciência social é uma estrutura horizontal de conhecimento em que a distinção entre as abordagens é a base a partir da qual o capital simbólico é reclamado.

estratégias que são locais, segmentadamente organizadas, específicas e dependentes do contexto, para maximizar os encontros com pessoas e habitats» (2000: 157) A este ele opõe o «discurso vertical» ou «estruturas simbólicas especializadas de conhecimento explícito» (p. 160) Este último pode assumir duas formas. A primeira representa «uma série de linguagens especializadas, cada uma com os seus modos especializados de interrogação e de critérios especializados» com princípios não comparáveis de descrição baseados em diferentes, e frequentemente opostas, assunções (como as várias abordagens das ciências sociais). A segunda, é uma «explícita organização coerente de conhecimentos, fundada em princípios sistematizados e com uma ordem hierárquica que se desenvolve através da integração do conhecimento aos níveis mais baixos e através de um cada vez mais amplo leque de fenómenos» (161), como é o caso das ciências naturais. Por razões de espaço não nos é possível fazer um maior desenvolvimento desta questão, a não ser talvez dizer que Bernstein sistematicamente conceptualiza estes discursos de tal forma que é possível descrever qualquer objecto cultural ou simbólico particular ou prática como sendo caracterizados pela estrutura X, comparada com W, Y e Z. Assim, é possível comparar – apesar das diferenças e das mudanças nos conteúdos – a estruturação de produtos simbólicos em diferentes contextos e ao longo do tempo.

No sentido de ilustrar uma forma de análise, imagine-se as duas formas de discurso de Bernstein como sendo análogas à razão prática (horizontal) e à razão escolástica (vertical) (Eu não estou a sugerir que estes termos são equivalentes, mas que podem ser compreendidos aqui como ocupando estruturalmente posições análogas dentro do quadro conceptual de cada um dos teóricos). A conceptualização do discurso de Bernstein permite assim uma *análise sistemática* do processo de recontextualização. Ela fornece os instrumentos para a análise da estruturação do discurso horizontal (ou razão prática), da sua recontextualização (sob a influência da *skholê*) e da sua subsequente (re)estruturação como diferentes de discurso vertical (ou razão escolástica). As diferenças entre as formas assumidas pelas razões prática e escolástica podem, então, ser analisadas e comparadas. Dessa forma, as distorções proporcionadas pela *skholê* podem ser analisadas em vez de serem simplesmente afirmadas. Mais, as formas que estes objectos simbólicos assumem podem ser apresentadas como não sendo inteiramente arbitrárias. Pode-se mostrar, por exemplo, como é que

a tendência da razão escolástica para descontextualizar e desenraizar os seus objectos está relacionada com a sua estrutura *intrínseca* e não é simplesmente o reflexo da distância da necessidade dos seus campos contextuais. O mesmo é dizer que não há razões não arbitrárias na base da forma da razão, que a sua forma intrínseca pode ser restaurada como sendo central à sua compreensão e *ao mesmo tempo* sublinhar as relações sociais de poder em que assenta.

Algumas considerações profanas

Com este objectivo em mente, nesta breve recensão adiantei um certo número de profanações, não sendo a menor aquela que juntou dois teóricos tipicamente vistos como sendo antagónicos entre si³. Nos termos do trabalho de Bourdieu, um apelo para restaurar o sagrado e o não-arbitrário é em si mesmo algo de profano; nos termos da perspectiva de Bernstein, desenvolver o trabalho nas bases de Bourdieu poderá ser ir para além daquilo que é razoável. Não obstante, a chave aqui, e eu diria mesmo o único tema chave que pode ser visto luzir nos últimos trabalhos de ambos os teóricos, é que as suas abordagens são caracterizadas por um proclamado envolvimento com o conhecimento, verdade, para compreender aquilo a que se chamava «o objecto em si mesmo». Este aspecto do(s) seu(s) projecto(s) pode ser facilmente preterido em favor da sua igual dedicação ao desvelamento dos efeitos de distorção produzidos pelas relações de poder. Termino com uma citação de Pascal (1660, 387) que, embora não citada nas *Pascalian Meditations*, resume bem o legado profano de Bourdieu, a contribuição de Bernstein que eu aqui sublinho, e a futura direcção de toda esta abordagem: «Assim, isto prova que não é certo que tudo seja incerto».

³ Não obstante o meu objecto principal não ser o de comparar ou pôr em contraste Bourdieu e Bernstein, vale a pena aproveitar esta oportunidade (em consonância com o objectivo principal neste meu trabalho) para sublinhar que a tendência para os ver como ocupando posições antagónicas pode ficar a dever-se a algo mais do que às suas relativamente próximas posições no campo. Há diferenças evidentes, por exemplo, na forma que os seus trabalhos assumiram, mesmo até na forma como se apresentam. Um exemplo: Bourdieu escreve como se fosse pago pelo mundo para o fazer, Bernstein escreve como se tivesse que pagar o papel e a tinta com que o faz.

Correspondência: Karl Maton, School of Education, University of Cambridge, 17
Trumpington Street, Cambridge, CB2 1QA, England,
karl.maton@ntlworld.com

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, P. (1988a) «On Interest and the Relative Autonomy of Symbolic Power» *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, 20
- LIPUMA, E. (1993) «Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice» In C. Calhoun, E. Lipuma e M. Postone (orgs), *Bourdieu: Critical perspectives*. Cambridge: Polity Press
- MATON, K. (1999) «Extra Curricular Activity Required: Pierre Bourdieu and the Sociology of Educational Knowledge» In: M. Grenfell e M. Kelly (orgs), *Pierre Bourdieu: Language, culture and education*. Berna: Peter Lang
- MATON, K. (2000) «Languages of Legitimation: The Structuring Significance for Intellectual Fields of Strategic Knowledge Claims» *British Journal of Sociology of Education* 21(2), 147-167
- MATON, K. (2003) «Reflexivity, Relationism & Research: Pierre Bourdieu and the Epistemic Conditions of Social Scientific Knowledge» *Space and Culture*, 6(1): 50-63
- MOORE, R. e MATON, K. (2001) «Founding the Sociology of Knowledge: Basil Bernstein, Intellectual Fields and the Epistemic Device» In A. Morais, I. Neves, B. Davies & H. Daniels (orgs), *Towards a Sociology of Pedagogy: The Contribution of Basil Bernstein to Research*. Nova Iorque: Peter Lang
- PASCAL, B. (1660/1931) *Pensées* (translated W.F. Trotter). Londres, Dent
- SAYER, A. (1999) «Bourdieu, Smith and Disinterested Judgement» *The Sociological Review* 47(3), 403-431