

### UMA CIÊNCIA QUE PERTURBA \*

P — Começamos pelas questões mais evidentes: as Ciências Sociais e, em particular, a sociologia, são realmente ciências? Por que você sente a necessidade de reivindicar a cientificidade?

— A sociologia me parece ter todas as propriedades que definem uma ciência. Mas em que grau? Eis a questão. E a resposta que se pode dar varia muito de acordo com os sociólogos. Eu diria apenas que há muita gente que se diz e pensa que é sociólogo e que, confesso, tenho um pouco de dificuldade em reconhecê-los como tais. Em todo o caso, já faz muito tempo que a sociologia saiu da pré-história, isto é, da idade das grandes teorias da filosofia social, com a qual os leigos frequentemente a identificam. O conjunto de sociólogos dignos deste nome admitem um capital comum de aquisições, conceitos, métodos, procedimentos de verificação. Resta o fato de que, por razões sociológicas evidentes — e entre outras porque frequentemente ela desempenha o papel de disciplina refúgio —, a sociologia é uma disciplina muito dispersa (no sentido estatístico do termo) e isto sob diferentes pontos de vista. O que explica porque a sociologia tem a aparência de uma disciplina dividida, mais próxima da filosofia do que das outras ciências. Mas o problema não está aí: se somos tão exigentes quanto à cientificidade da sociologia é porque ela perturba.

P — Você não foi levado a se colocar questões que são também colocadas objetivamente às outras ciências, embora os cientistas não se tenham, concretamente, colocado estas questões?

— A sociologia possui o triste privilégio de ser incessantemente afrontada quanto à questão de sua cientificidade. Somos mil vezes menos exigentes em relação à História ou à Etnologia, para não falar da Geografia, da Filosofia ou da Arqueologia. Constantemente interrogado, o sociólogo se interroga e interroga sem cessar. O que leva a crer num imperialismo sociológico: o que é esta ciência iniciante, balbuciante, que se permite questionar as outras ciências? Pense, é claro, na sociologia da ciência. De fato, a sociologia apenas coloca às outras ciências, questões que são colocadas a si mesma de uma forma particularmente aguda. Se a sociologia é uma ciência crítica, talvez seja porque ela mesma se enfrenta contra numa posição crítica. A sociologia cria problemas, como se diz.

\* Entrevista a Pierre Thullier, *La Recherche*, 112, junho de 1980.

Sabe-se, por exemplo, que Maio de 68 lhe é imputado. Contesta-se não apenas sua existência enquanto ciência, mas sua própria existência. Principalmente neste momento, em que algumas pessoas que, infelizmente, têm poder para conseguir isto, trabalham para destruí-la. Ao mesmo tempo em que reforçam por todos os meios a "sociologia" edificante, o Institut Auguste Comte ou o Science Po; isto em nome da ciência, e com a cumplicidade ativa de certos "cientistas" (no sentido trivial do termo).

P — Por que particularmente a sociologia cria problemas?

— Por quê? Porque ela revela coisas ocultas e às vezes reprimidas, como a correlação entre o sucesso escolar, que se costuma identificar com a "inteligência", e a origem social, ou melhor, o capital cultural herdado da família. São verdades que os tecnocratas, os epistemocratas, isto é, uma boa parte dos que lêem sociologia e dos que a financiam não gostam de ouvir. Outro exemplo: mostrar que o mundo científico é o palco de uma concorrência que, orientada para a busca de lucros específicos (prêmios, o Nobel e outros, prioridade da descoberta, prestígio, etc.) e assumida em nome de interesses específicos (isto é, irredutíveis aos interesses econômicos em sua forma comum e por isso percebidos como "desinteressados"), coloca em questão uma hagiografia científica da qual frequentemente participam os cientistas e da qual eles necessitam para acreditar no que fazem.

P — Concordo: a sociologia aparece como agressiva e perturbadora. Mas por que é necessário que o discurso sociológico seja "científico"? Os jornalistas também colocam questões que perturbam, mas não se consideram fazendo ciência. Por que é decisivo traçar uma fronteira entre a sociologia e o jornalismo crítico?

— Porque há uma diferença objetiva. Não é uma questão de honra. Há sistemas coerentes de hipóteses, conceitos, métodos de verificação, tudo aquilo que comumente se liga à ideia de ciência. Conseqüentemente, por que não dizer que é uma ciência, quando é uma ciência? Tanto mais porque está em questão algo muito importante: uma das formas de se lidar de verdades perturbadoras e dizer que elas não são científicas, o que equivale a dizer que elas são "políticas", isto é, suscitadas pelo "interesse", pela "paixão", e portanto relativas e relativizáveis.

P — Se colocamos a questão da cientificidade, para a sociologia, não é também porque ela se desenvolveu com um certo atraso em relação às outras ciências?

\* N. T. — Sciences Po: Institut des Sciences Politiques.

AVILA D.  
TEXTO ORIGINÁRIO

— Sem dúvida. Mas isto deveria mostrar que este "atraso" se deve ao fato de que a sociologia é uma ciência especialmente difícil, especialmente improvável. Uma das maiores dificuldades consiste em que seus temas são objetos de lutas, coisas que se escondem, que se censuram, pelas quais se está pronto a sacrificar a vida. Isto também é verdade para o pesquisador, que está em jogo em seus próprios objetos. E a dificuldade particular que existe em fazer sociologia frequentemente se deve ao fato de que as pessoas têm medo daquilo que vão encontrar. A sociologia incansavelmente confronta aquele que a prática, a realidade dura, ela desancanta. E por isso que, contrariamente ao que se costuma pensar, tanto interiormente quanto exteriormente, a sociologia não oferece nenhuma das satisfações que os adolescentes frequentemente procuram no engajamento político. Sob este ponto de vista, ela é inteiramente oposta às ciências chamadas "puras" que, como a arte e especialmente a música, a mais "pura" de todas, são sem dúvida, por um lado, refúgios para os quais se retiram aqueles que querem esquecer do mundo, universos depurados de tudo que cria problemas, como a sexualidade ou a política. E por isso que, em geral, os espíritos formais ou formalistas fazem a pior sociologia.

P — Você mostra que a sociologia intervem em questões socialmente importantes. O que coloca a questão de sua "neutralidade", de sua "objetividade". O sociólogo pode ficar parando por sobre a confusão geral, numa posição de observador imparcial?

— A particularidade do sociólogo é ter como objeto campos de lutas: não apenas o campo da luta de classes, mas o próprio campo das lutas científicas. E o sociólogo ocupa uma posição, nestas lutas, primeiramente enquanto detentor de um certo capital econômico e cultural, no campo das classes; em seguida, enquanto pesquisador dotado de um certo capital específico no campo da produção cultural e, mais precisamente, no subcampo da sociologia. Ele deve ter sempre isto em mente, para tentar dominar tudo aquilo que sua prática, aquilo que ele vê e o que não vê, aquilo que ele faz e o que não faz — por exemplo, os objetos que escolhe para estudar — deve à sua posição social. É por isto que a sociologia da sociologia não é, para mim, uma "especialidade" entre outras, mas uma das condições primeiras de uma sociologia científica. Parece-me, de fato, que uma das principais causas de erro em sociologia reside numa relação incontrolada com o objeto. Ou, mais exatamente, na ignorância de tudo aquilo que a visão do objeto deve ao ponto de vista, isto é, à posição ocupada no espaço social e no campo científico.

As chances de contribuir para produzir a verdade me parecem, de fato, depender de dois fatores principais que estão ligados a posição ocupada: o interesse que se tem em saber e em fazer com que se saiba a verdade (ou, inversamente, em ocultá-la e em ocultá-la de si mesmo), e a capacidade que se tem para produzi-la. Conheçamos a frase de Bachelard: "So existe a ciência do escondido". O sociólogo está tão melhor armado para descobrir este escondido quanto melhor armado cientificamente estimulado por seus predecessores, Marx, Durkheim, Weber e muitos outros, e quanto mais "crítico" ele for, quanto mais subversivo for a intenção consciente ou inconsciente que o anima, quanto maior interesse ele tiver em revelar o que está censurado, reprimido, no mundo social. E se a sociologia não avança mais rapidamente, como a ciência social em geral, talvez seja em parte porque estes dois fatores tendem a variar em razão inversa.

Se o sociólogo consegue produzir alguma verdade, não é apesar de seu interesse em produzir esta verdade, mas por causa de seu interesse — o que é exatamente o contrário do discurso um tanto imbecilizante sobre a "neutralidade". Este interesse pode consistir como, aliás, sempre acontece, no desejo de ser o primeiro a fazer uma descoberta e se apropriar dos direitos que daí decorrem, ou então na indignação moral ou na revolta contra certas formas de dominação e contra aqueles que as defendem no seio do campo científico. Em suma, não existe imaculada concepção; não haveria muitas verdades científicas se tivéssemos que condenar esta ou aquela descoberta (basta pensar na "hélice dupla") sob o pretexto de que as intenções ou os procedimentos dos descobridores não eram muito puros.

P — Mas no caso das ciências sociais, o "interesse", a "paixão", o "engajamento" não podem levar à cegueira, dando assim razão aos defensores da "neutralidade"?

— De fato, e é isto que faz a dificuldade particular da sociologia estes "interesses", estas "paixões", nobres ou lambeis, só levam à verdade científica na medida em que são acompanhados de um conhecimento científico do que os determina e dos limites que impõem ao conhecimento. Por exemplo, todos sabem que o ressentimento causado pelo fracasso só torna a pessoa mais lúcida sobre o mundo social na medida em que a deixa cega em relação ao próprio princípio desta lucidez.

Mas isto não é tudo. Quanto mais desenvolvida uma ciência, mais importante é seu capital de saberes acumulados e mais as estratégias

de subversão, de crítica, quaisquer que sejam suas "motivações", devem, para serem eficazes, mobilizar um saber importante. Em física, é difícil triunfar sobre um adversário recorrendo ao argumento da autoridade ou, como ainda ocorre em sociologia, denunciando o conteúdo político de sua teoria. Ali as armas da crítica devem ser científicas para serem eficazes. Em sociologia, ao contrário, toda proposição que contradiz as idéias estabelecidas, está exposta à suspeita de preconceito ideológico, de tomada de posição política. Fere interesses sociais: os interesses dos dominantes que compactuam com o silêncio e com o "bom senso" (que diz que o que é deve ser ou não pode ser de outra maneira); os interesses dos porta-vozes, dos comunicadores de massa, que necessitam de idéias simples, simplistas, slogans. É por isso que lhe pedem um número mil vezes maior de provas (o que, na realidade, é muito bom) do que pedem aos porta-vozes do "bom senso". E cada descoberta de ciência de sentença um imenso trabalho de "crítica" retrógrada, que tem do seu lado toda a ordem social (os financiamentos, os cargos, as honras e, portanto, a crença) e que visa reconstruir aquilo que foi descoberto.

P — Ainda há pouco, você citou ao mesmo tempo, Marx, Durkheim e Weber. Isto faz supor que suas respectivas contribuições sejam cumulativas. Mas, de fato, suas abordagens são diferentes. Como se pode conceber a existência de uma ciência única por trás desta diversidade?

— Não se pode fazer a ciência avançar, e não apenas em um caso, a não ser à condição de fazer com que teorias opostas se comuniquem, teorias que muitas vezes se constituíram umas contra as outras. Não se trata de operar essas falsas sínteses ecléticas que tanto já grassaram na sociologia. Digamos de passagem que a condenação do ecletismo frequentemente serviu de alibi à incultura: é tão fácil e confortável se encerrar numa tradição. O marxismo, infelizmente, cumpriu muito esta função de secularização preguiçosa. A síntese só é possível ao preço de um questionamento radical que leva ao princípio do antagonismo aparente. Por exemplo, contra a regressão vulgar do marxismo ao economicismo, que só conhece a economia no sentido restrito da economia capitalista e tudo explica por esta definição, Marx Weber estende a análise econômica (no sentido generalizado) às áreas geralmente ignoradas pela economia, como a religião. Assim, numa fórmula magnífica, ele caracteriza a Igreja como detentora do monopólio da manipulação dos bens de salvação. Ele convida a um materialismo radical que busca os determinantes econômicos (no sentido mais amplo) em áreas onde reina a ideologia do "desinteresse", como a arte ou a religião.

A mesma coisa com a noção de legitimidade. Marx rompe com a representação comum do mundo social mostrando que as relações "encantadas" — as do paternalismo, por exemplo — escondem relações de força. Weber parece contradizer radicalmente Marx: ele lembra que o fato de pertencer ao mundo social implica uma parte de reconhecimento da legitimidade. Os professores — eis um belo exemplo do efeito de posição — retêm a diferença. Preferem opor ao invés de integrar os autores. É mais cômodo, para construir cursos claros: 1ª parte Marx, 2ª parte Weber, 3ª parte eu mesmo. . . Enquanto a lógica da pesquisa leva a superar a oposição, remontando à raiz comum, Marx extraiu de seu modelo a verdade subjetiva do mundo social, à qual ele contrapôs a verdade objetiva do mundo enquanto relação de forças. Ora, se o mundo social fosse reduzido à sua verdade de relação de forças, se ele não fosse, numa certa medida, reconhecido como legítimo, as coisas não andariam. A representação subjetiva do mundo social como legítimo faz parte da verdade completa deste mundo.

P — Dito de outra maneira, você se esforça por integrar num mesmo sistema conceitual abordagens teóricas que foram separadas arbitrariamente pela história ou pelo dogmatismo.

— Na maioria das vezes, o obstáculo que impede a comunicação entre os conceitos, os métodos ou as técnicas não é lógico, mas sociológico. Os que se identificam com Marx (ou com Weber) não podem se apropriar daquilo que parece ser sua própria negação, sem ter a impressão de se negar, de se renegar (não se deve esquecer que para muitos se dizer marxista não é mais do que uma profissão de fé — ou um emblema tótemico), isto vale também para as relações entre "teóricos" e "empiristas", entre os defensores da chamada pesquisa "pura" e os da chamada pesquisa "aplicada". É por isso que a sociologia da ciência pode ter um efeito científico.

P — Devemos concluir que uma sociologia conservadora está condenada a permanecer superficial?

— Os dominantes sempre vêm com má vontade o sociólogo, ou o intelectual que funciona como tal quando a disciplina ainda não se constituiu ou não pode funcionar, como atualmente na URSS. Eles compactuam com o silêncio porque não têm nada de novo a dizer sobre o mundo que dominam e que, por isto, lhes aparece como evidente, como "óbvio". E dizer, uma vez mais, que o tipo de ciência social que se pode

fazer depende da relação que se mantém com o mundo social e portanto da posição ocupada neste mundo.

Mais precisamente, esta relação com o mundo se traduz na função que o pesquisador dá, consciente ou inconscientemente, a sua prática e dirige suas estratégias de pesquisa: objetos escolhidos, métodos empregados, etc. Pode-se ter como objetivo compreender o mundo social, no sentido de compreender por compreender. Pode-se, ao contrário, procurar as técnicas que permitem manipulá-lo, colocando assim a sociologia a serviço da gestão da ordem estabelecida. Para explicar melhor, um exemplo simples: a sociologia religiosa pode identificar-se com uma pesquisa pastoral tendo como objeto os leigos, os determinantes sociais da prática ou da não-prática, uma espécie de pesquisa de mercado que permite a racionalização das estratégias sacerdotais de venda de "bens de salvação"; ao contrário, ela pode tomar como objeto a compreensão do funcionamento do campo religioso, do qual os leigos constituem apenas um aspecto, fixando-se por exemplo no funcionamento da Igreja, nas estratégias através das quais ela se reproduz e perpetua seu poder — e entre as quais devem-se considerar as pesquisas sociológicas (originalmente realizadas por um cônego).

Grande parte dos que se designam como sociólogos ou economistas são engenheiros sociais que têm como função fornecer receitas aos dirigentes das empresas privadas e das administrações. Elas diferenciam uma racionalização do conhecimento prático ou semi-científico que os membros da classe dominante possuem do mundo social. Os governantes atualmente necessitam de uma ciência capaz de racionalizar, no duplo sentido do termo, a dominação, isto é, caso o mesmo tempo de reforçar os mecanismos que a asseguram e de legitimá-la. É evidente que os limites desta ciência se encontram em suas funções práticas: tanto entre os engenheiros sociais quanto entre os dirigentes da economia, ela jamais pode fazer um questionamento radical. Por exemplo, a ciência do diretor presidente de uma companhia bancária que é grande e em alguns aspectos bem superior à de muitos sociólogos ou economistas, tem o seu limite no fato de ter como objetivo a maximização dos lucros desta instituição. Como a ciência política, a sociologia das organizações e a ciência política, tal como são ensinadas no Institut Auguste Comte, são instrumentos prediletos, como a amostragem.

P — A distinção que você faz entre os teóricos e os engenheiros sociais não coloca a ciência na mesma situação que a arte pela arte?

— De jeito nenhum. Atualmente, entre as pessoas das quais dependem a existência da sociologia, cresce cada vez mais o número das que perguntam para que serve a sociologia. Na realidade, a sociologia tem mais chances de decepcionar ou de contrariar os poderes quando ela cumpre melhor sua função propriamente científica. Esta função não é a de servir a qualquer coisa, isto é, a alguém. Pedir à sociologia para servir a qualquer coisa é sempre uma forma de lhe pedir para servir ao poder. Enquanto sua função científica é compreender o mundo social, a começar pelo poder. Operação que não é neutra socialmente e que, sem dúvida alguma, preenche uma função social. Entre outras razões porque não existe poder que não deva uma parte — e não a menor delas — de sua eficácia ao desconhecimento dos mecanismos que o fundam.

P — Eu gostaria agora de abordar o problema das relações entre a sociologia e as ciências vizinhas. Você começa seu livro *La Distinction* com esta frase: "Há poucos casos em que a sociologia se pareça mais a uma psicanálise social do que quando ela se defronta com um objeto como o gosto". Em seguida, aparecem quadros estatísticos, relatórios de pesquisa, mas também análises de tipo "literária", como encontramos em Balzac, Zola ou Proust. Como se articulam estes dois aspectos?

— O livro é o produto de um esforço para integrar dois modos de conhecimento, a observação etnográfica, que se apóia apenas em um pequeno número de casos, e a análise estatística que permite estabelecer regularidades e situar os casos observados no universo dos casos existentes. É, por exemplo, a descrição contrastada de uma refeição popular e de uma refeição burguesa, reduzidas a seus traços pertinentes. Do lado popular, temos o primado declarado da função que se repete em todos os consumos: deseja-se que a alimentação seja "substancial", que ela forneça o estômago, como se exige do esporte, por exemplo no culturismo, que ele dê força (os músculos aparentes). Do lado burguês, temos o primado da forma ou das formas ("estar na linha"), o que implica numa espécie de censura e de repressão da função, uma esterização que se encontrará sempre, tanto no erotismo como na pornografia sublimada ou negada quanto na arte pura que se define justamente pelo fato de privilegiar a forma em detrimento da função. Na realidade, as análises chamadas de "qualitativas" ou, pior ainda, de "literárias", são fundamentais para compreender, isto é, explicar de maneira completa o que as estatísticas apenas constatarem, parecendo-se neste aspecto com as estatísticas da pluviometria. Elas explicam o princípio das práticas observadas, nos mais diferentes domínios.

P — Voltando à minha pergunta, quais são suas relações com a psicologia, a psicologia social, etc.?

— A ciência social ainda não parou de tropeçar no problema do indivíduo e da sociedade. Na realidade, as divisões da ciência social em psicologia, psicologia social e sociologia se constituíram, segundo minha opinião, em torno de um erro inicial de definição. A evidência da divisão biológica impede que se veja que a sociedade existe sob duas formas inseparáveis: por um lado, as instituições que podem revestir a forma de coisas físicas, monumentos, livros, instrumentos, etc., por outro, as posições adquiridas, as maneiras duráveis de ser ou de fazer que se encarnam nos corpos (e que eu chamo de *habitus*). O corpo socializado (aquilo que chamamos de indivíduo ou pessoa) não se opõe à sociedade: ele é uma de suas formas de existência.

P — Em outras palavras, a psicologia estaria espremiada entre a biologia de um lado (que fornece os invariantes fundamentais) e de outro a sociologia (que estuda a maneira como estes invariantes desenvolvem). E que portanto está habilitada a tratar de tudo, mesmo do que chamamos de vida privada, amizade, amor, vida sexual, etc.

— Absolutamente. Contra a representação comum que consiste em associar sociologia e coletivo, é preciso lembrar que o coletivo está dentro de cada indivíduo sob a forma de disposições duráveis, como as estruturas mentais. Por exemplo, em *La Distinction* tanto estabelecer empiricamente a relação entre as classes sociais e os sistemas de classificação incorporados que, produzidos na história coletiva, são adquiridos na história individual, como por exemplo os que se referem ao gosto (pesado/leve, quente/frio, brilhante/fosco, etc.).

P — Mas então o que é o biológico ou o psicológico para a sociologia?

— A sociologia toma o biológico e o psicológico como um dado. E se esforça por estabelecer como o mundo social o utiliza, o transforma, o transfigura. O fato de que o homem tenha um corpo e que este corpo seja mortal, coloca problemas difíceis para os grupos. Penso no livro de Kantorovitch, *Les Deux Corps du Roi*, onde o autor analisa os subterfúgos socialmente consagrados através dos quais as pessoas se viram para afirmar a existência de uma realeza transcendente ao corpo real do rei, que é o portador da imbecilidade, da doença, da fraqueza, da morte. "O rei está morto, viva o rei". Seria preciso refletir sobre isto.

P — Você mesmo fala de descrições etnográficas.

— A distinção entre a etnologia e sociologia é tipicamente uma fal-se fronteira. Como tento mostrar no meu último livro, *Les Sens Pratique*,

24

trata-se de um puro produto da história (colonial) que não tem nenhuma justificativa lógica.

P — Mas não há diferenças de atitudes bem demarcadas? Na etnologia, tem-se a impressão de que o observador permanece exterior a seu objeto e que, no limite, registra as aparências cujo sentido ele desconhece. Por sua vez, o sociólogo parece adotar a perspectiva das pessoas que estuda.

— Na realidade, a relação de exterioridade que você descreve e que chamo de objetivista, é mais freqüente em etnologia, sem dúvida porque corresponde à visão do estrangeiro. Mas alguns etnólogos também entraram no jogo (o jogo duplo) da participação das representações nativas: o etnólogo, enfeitado ou místico. Sua proposição poderia até mesmo ser invertida. Alguns sociólogos, porque em geral trabalham por intermédio de entrevistadores, e jamais têm um contato direto com os entrevistados, são mais inclinados ao objetivismo do que os etnólogos (cuja primeira virtude profissional é a capacidade de estabelecer uma relação real com os entrevistados). Ao que se acrescenta a distância de classe, que não é menos poderosa do que a distância cultural. E por isto que, sem dúvida alguma, não há ciência mais desumana do que a que se produz em Columbia, sob a fécula de Lazarsfeld, onde a distância produzida pelo questionário e pelo entrevistador interposto é duplicada pelo formalismo de uma estatística cega. Aprende-se muito sobre uma ciência, sobre seus métodos e conteúdos, quando se faz, como na sociologia do trabalho, uma espécie de descrição do cargo. Por exemplo, o sociólogo burocrático trata as pessoas que estuda como unidades estatísticas intercambiáveis, submetidas a questões fechadas e idênticas para todos. Enquanto o informante do etnólogo é um personagem eminentemente, visitado longamente e com quem se mantem entrevistas aprofundadas.

P — Você se opõe então à abordagem "objetivista", que substitui realidade pelo modelo; mas também a Michelet, que queria resuscitar, e também a Sartre, que quer apreender as significações através de uma fenomenologia que lhe parece arbitrária?

— Exatamente. Por exemplo, sabendo-se que uma das funções dos rituais sociais é dispensar os agentes de tudo o que atribuímos à palavra "vívido", nada é mais perigoso do que colocar o "vívido" onde ele não existe, por exemplo nas práticas rituais. A ideia de que não há nada mais generoso do que projetar o seu "vívido" na consciência de um "primítivo", de uma "feiteira" ou de um "proletário" sempre me pareceu levemente etnocêntrica. O melhor que poderia fazer o sociólogo é objetivar os efeitos inevitáveis das técnicas de objetivação que ele é obriga-

25

do a empregar — escrita, diagramas, plantas, mapas, modelos, etc. Por exemplo, em Les Sens Pratiques, tento mostrar que, por não ter apreendido os efeitos da situação de observador e das técnicas que eles empregam para compreender seu objeto, os etnólogos constituíram o "primitivo" como tal porque não souberam reconhecer nele aquilo que eles mesmos são quando param de pensar cientificamente. Ou seja, na prática. As lógicas ditas "primitivas" são apenas lógicas práticas, como aquela que utilizamos para julgar um quadro ou um quarteto.

P — Mas não se pode ao mesmo tempo descobrir a lógica disso tudo e conservar o "vivido"?

— Existe uma verdade objetiva do subjetivo, mesmo quando contradiz a verdade objetiva que se deve construir contra ele. A ilusão, enquanto tal, não é ilusória. Seria trair a objetividade, considerar os sujeitos sociais como não tendo representações, como não tendo experiência das realidades construídas pela ciência como, por exemplo, as classes sociais. Devemos, portanto, atingir uma objetividade mais alta, que substitui esta subjetividade. Os agentes têm um "vivido" que não constitui a verdade completa daquilo que eles fazem mas que, no entanto, faz parte da verdade da sua prática. Tomemos, por exemplo, um presidente que declara "está encerrada a sessão" ou um padre que diz "eu te batizo". Por que esta linguagem possui um poder? Não são as palavras que agem por uma espécie de poder mágico. O que ocorre é que, em dadas condições sociais, certas palavras têm força. Tiram sua força de uma instituição que possui sua própria lógica, os títulos, o arminho e a toga, o púlpito, a palavra ritual, a crença dos participantes, etc. A sociologia chama a atenção para o fato de que não é a palavra que age, nem a pessoa, permutável, que a pronuncia, mas a instituição. Ela mostra as condições objetivas que devem ser reunidas para que a eficácia de tal ou tal prática social seja exercida. Mas ela não pode parar aí. Ela não deve esquecer que para que isto funcione, é preciso que o ator acredite que ele se encontra no princípio da eficácia de sua ação. Há sistemas que funcionam inteiramente através da crença e não há nenhum sistema — nem mesmo a economia — que não deva uma parte de seu funcionamento à crença.

P — Do ponto de vista da ciência propriamente dita, compreendo bem sua abordagem. Mas o resultado é que você desvaloriza o "vivido" das pessoas. Em nome da ciência, você se arrisca a tirar das pessoas a sua razão de viver. O que lhe dá o direito (se podemos falar assim) de privá-las de suas ilusões?

— Eu também me pergunto, às vezes, se não seria impossível viver num universo social completamente transparente e desencantado que se usa uma ciência social plenamente desenvolvida (e ampliamente difundida, se isso for possível) produziria. Apesar de tudo, acredito que as relações sociais seriam muito menos infelizes se as pessoas pelo menos dominassem os mecanismos que fazem com que contribuam para sua própria miséria. Mas talvez a única função da sociologia seja a de mostrar, tanto por suas lacunas visíveis quanto por suas aquisições, os limites do conhecimento do mundo social e dificultar, assim, todas as formas de profetismo, a começar, é claro, pelo profetismo que se apresenta como científico.

P — Vamos às relações com a economia e, em particular, com algumas análises neo-clássicas como as da Escola de Chicago. Efetivamente, o confronto é interessante pois permite ver como duas ciências diferentes constroem os mesmos objetos — a fecundidade, o casamento e, especialmente, o investimento escolar.

— Seria uma discussão enorme. O que pode confundir é que eu, como os economistas neo-marginalistas, coloco uma forma específica de interesse de investimento na origem de todas as condutas sociais. Mas somente as palavras são comuns. O interesse de que falo não tem nada a ver com o self-interest de Adam Smith, interesse a-histórico, natural, universal, que na realidade é a universalização inconsciente do interesse que a economia capitalista engendra e supõe. E não é por acaso que para sair deste naturalismo, os economistas têm que recorrer à sociologia, como Gary Becker num artigo intitulado Altruism, egoism and genetic fitness: o "self-interest", mas também "o altruísmo em relação aos descendentes" e outras disposições duráveis seriam explicadas pela seleção dos traços mais adaptativos ao longo do tempo.

De fato, quando digo que existe uma forma de interesse ou de função na origem de toda instituição e de toda prática, estou apenas afirmando o princípio da razão suficiente, implícito no próprio projeto de tornar compreensível e que é constitutivo da própria ciência: este princípio supõe, de fato, que haja uma causa ou uma razão que permita explicar ou compreender porque tal prática é ao invés de não ser, e por que ela é assim e não de qualquer outra maneira. Este interesse ou este função não tem nada de natural ou de universal, contrariamente ao que pensam os economistas neo-clássicos cujo termo econômico não passa de universalização do homo capitalisticus. A etnologia e a história comparada mostram que a magia propriamente social da instituição pode

*Homo economicus*

constituir quase tudo como interesse e como interesse realista, isto é, como investimento (no sentido da economia mas também no da psicanálise) que recebe, objetivamente, um pagamento de volta num prazo mais ou menos longo através de uma economia. Por exemplo, a economia da honra produz e recompensa disposições econômicas e práticas que aparentemente dão prejuízo — já que são "desinteressadas" — e são, portanto, absurdas, do ponto de vista da ciência econômica dos economistas. E no entanto, as condutas mais loucas do ponto de vista da razão econômica capitalista têm por princípio uma forma de interesse bem preciso (por exemplo, o interesse que existe em "estar acima de qualquer suspeita") e podem portanto constituir o objeto de uma ciência econômica. O investimento é a tendência à ação gerada na relação entre um espaço de jogo que coloca certas questões em jogo (o que chamamos de campo) e um sistema de disposições ajustado a este jogo (o que chamamos de *habitus*), sentido do jogo e das questões em jogo que implica ao mesmo tempo na tendência e na aptidão para jogar o jogo, a ter interesse no jogo, a nele se envolver. Basta pensar naquilo que em nossas sociedades constitui o investimento escolar, cujo exemplo máximo são os cursos preparatórios para as grandes escolas\*, para saber que a instituição é capaz de produzir o investimento e, neste caso, o sobre-investimento que são a condição de funcionamento da instituição. Mas isto também pode ser facilmente notado em qualquer uma das formas do sagrado: a experiência do sagrado supõe inseparavelmente a disposição adquirida que faz os objetos sagrados existirem como tais, e os objetos que objetivamente exigem a abordagem sacralizante (em nossas sociedades, isto vale para a arte). Dito de outro modo, o investimento é o efeito histórico da combinação de duas realizações do social: nas coisas, pela instituição, e nos corpos, pela incorporação.

P — Esta espécie de antropologia geral que você propõe não seria uma forma de realizar a ambição filológica do sistema, mas utilizando os meios da ciência?

— Não se trata de permanecer eternamente no discurso total sobre a totalidade, como fazia a filosofia social e que ainda hoje é comum, principalmente na França, onde as tomadas de posição proféticas ainda encontram um mercado seguro. Mas creio que, preocupados em se ajustar

\* N. T. — Grandes escolas: O Instituto Politécnico, a Escola Nacional de Administração, a Escola Normal Superior. São escolas de elite onde se formam a maioria dos quadros políticos, administrativos e intelectuais da França.

a uma representação mutilada da cientificidade, os sociólogos enveredaram por uma especialização prematura. Não acabaríamos nunca a enumeração dos casos onde as divisões artificiais do objeto, em geral devido a cortes realistas, impostos por fronteiras administrativas ou políticas, constituem obstáculo maior à compreensão científica. Para falar apenas do que conheço bem, citarei como exemplo a separação entre a sociologia da cultura e a sociologia da educação; ou entre a economia da educação e a sociologia da educação. Acho também que a ciência do homem inevitavelmente implica em teorias antropológicas; e que ela realmente só progredirá sob a condição de explicitar estas teorias que os pesquisadores sempre utilizam na prática e que na maioria das vezes são uma projeção transfigurada de sua relação com o mundo social\*.

\* Encontram-se formulações complementares em: P. Bourdieu, "Les champs scientifiques", *Actes de la recherche en sciences sociales*, junho de 1976; "Le langage autorité. Note sur la conditions de l'efficacité sociale du discours rituel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5 - 6, 1975; "La mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32 - 33, abril - junho de 1980.

## O SOCIÓLOGO EM QUESTÃO\*

P — Por que você emprega um jargão particular e particularmente difícil que frequentemente torna seu discurso inacessível ao leigo? Não é uma contradição denunciar o monopólio que os intelectuais se outorgam e ao mesmo tempo restaurá-lo no discurso que o denuncia?

— Muitas vezes, basta apenas falar a linguagem comum, abandonar-se ao *laissez-faire* linguístico, para aceitar, mesmo sem o saber, uma filosofia social. O dicionário está cheio de uma certa mitologia política (penso, por exemplo, em todos os pares de adjetivos: brilhante/sútil, alto/baixo, raro/comum, etc.). Os amigos do "bom senso", que na linguagem comum estão como peixes n'água e que tanto em matéria de linguagem, como de resto em outras coisas, têm as estruturas objetivas a seu favor, podem (sem considerar os eufemismos) falar uma linguagem clara como a água cristalina, atacando os chavões. Ao contrário, as ciências sociais devem conquistar tudo o que dizem contra as idéias recebidas que são veiculadas pela linguagem comum e devem dizer o que conquistaram numa linguagem que está predisposta a dizer algo inteiramente diferente. Romper com os automatismos verbais não significa criar artificialmente uma diferença distinta que cria um distanciamento em relação ao leigo: é romper com a filosofia social inscrita no discurso espontâneo. Trocar uma palavra por outra é frequentemente operar uma mudança epistemológica decisiva (o que de resto corre o risco de passar despercebido).

Mas não se trata de fugir dos automatismos do bom senso para cair nos automatismos da linguagem crítica, com todas as palavras que já funcionaram demais como slogans ou palavras de ordem, todos os enunciados que servem não para enunciar o real, mas sim para tapar os buracos do conhecimento (esta é frequentemente a função dos conceitos com letra maiúscula e das proposições que eles introduzem e que, na maioria das vezes, não passam de profissões de fé através das quais o crente reconhece o crente). Penso neste "basic marxism", como diz Jean-Claude Passeron, que floresceu na França nestes últimos anos: esta linguagem automática que funciona por si só, mas no vazio, faz com que tudo seja remetido à economia, com uns poucos conceitos simples, mas

\* Estas questões são as que me parecem mais importantes entre as que me foram colocadas mais frequentemente no decorrer de várias discussões que tive recentemente em Paris (na Escola Politécnica), em Lyon (na Universidade Popular), em Grenoble (na Faculdade de Letras), em Trèves (no Instituto Universitário de Teologia), em Augen (na Faculdade de Letras).

sem pensar em grande coisa. O simples fato da conceitualização exerce frequentemente um efeito de neutralização e até mesmo de denegação.

A linguagem do sociólogo não pode ser "neutra" nem "clara". A palavra classe jamais será uma palavra neutra, enquanto houver classes: a questão da existência ou da não-existência das classes é uma questão de luta entre as classes. O trabalho de escrita necessário para se chegar a um uso rigoroso e controlado da linguagem raramente leva ao que se chama de clareza, isto é, o reforço das evidências do bom senso ou das certezas do fanatismo.

Ao contrário de uma pesquisa literária, a pesquisa do rigor leva quase sempre ao sacrifício da bela fórmula — que deve sua força e sua clareza ao fato de simplificar ou falsificar — à uma expressão mais ingrata, mais pesada, porém mais exata, mais controlada. Assim, a dificuldade de estilo frequentemente advém de todas as nuances, todas as correções, todas as advertências, sem falar no fato de que se deve chamar a atenção para as definições, os princípios necessários para que o discurso porte em si mesmo todas as defesas possíveis contra os desvios e deturpações. A atenção a estes signos críticos é, sem dúvida, diretamente proporcional à vigilância e, portanto, à competência do leitor — o que faz com que as advertências sejam melhor percebidas por um leitor quando lhe são mais inúteis. Apesar de tudo, pode-se esperar que elas desencorajem o verbalismo e a linguagem repetitiva.

Mas talvez a necessidade de recorrer a uma linguagem artificial se imponha muito mais à sociologia do que a qualquer outra ciência. Para romper com a filosofia social que aterroiza as palavras comuns e também para exprimir coisas que a linguagem comum não consegue exprimir (por exemplo, todas as coisas que se situam na ordem do que é evidente), o sociólogo deve recorrer a palavras forjadas — e que por isto estão menos relativamente protegidas contra as projeções ingênuas do senso comum. Estas palavras são tanto melhor defendidas contra a deturpação quanto sua "natureza linguística" as predispõe a resistirem às leituras apressadas (é o caso de *habitus*, que evoca a aquisição, ou mesmo a propriedade, o capital) e principalmente porque talvez elas se insiram, se encarnem numa rede de relações que impõe seus constrangimentos lógicos: por exemplo, *alodoxia*, que diz bem uma coisa difícil de ser dita ou mesmo de ser pensada em poucas palavras — o fato de tomar uma coisa por outra, de pensar que uma coisa é algo que a não é, etc. — está inserida numa rede de palavras com a mesma raiz, *doxa*, *doxólogo*, *ortodoxia*, *heterodoxia*, *paradoxo*.



Dito isto, a dificuldade da transmissão dos produtos da pesquisa sociológica tem muito menos a ver do que se pensa com a dificuldade da linguagem. Uma primeira causa do malentendido reside no fato de que os leitores, mesmo os mais "cultivados", têm apenas uma idéia muito aproximativa das condições da produção do discurso do qual tentam se apropriar. Por exemplo, existe uma leitura "filosófica" ou "teórica" dos trabalhos das ciências sociais que consiste em reter as "teses", as "conclusões", independentemente dos meios que as produziram (quer dizer, concretamente, "pular" as análises empíricas, os quadros estatísticos, as indicações de método, etc.). Ler assim é ler um outro livro. Quando "condenso" a oposição entre as classes populares e a classe dominante na oposição entre o primado dado à substância (ou à função) e o primado dado à forma, quer se ver aí uma questão filosófica enquanto que se deve ter em mente é que uns comem feijão e os outros salada, que as diferenças de consumo, que são nulas ou pequenas para as roupas (tinturas, são muito fortes para as roupas que aparecem, etc. É verdade que minhas análises são o produto da aplicação de esquemas muito abstratos a coisas muito concretas, estatísticas de consumo de pijamas, cuecas ou calças. Não é mesmo uma coisa evidente ler estatísticas de pijamas pensando em Kant... Toda a aprendizagem escolar tende a impedir que se pense em Kant a propósito de pijamas ou que se pense em pijamas lendo Marx (eu digo Marx porque sobre Kant, concordarão muito facilmente, se bem que neste caso seja a mesma coisa).

Ao que se acrescenta o fato de que muitos leitores ignoram ou recusam os próprios princípios do modo de pensar sociológico, como a vontade de "explicar o social pelo social", segundo as palavras de Durkheim, que frequentemente é considerada como uma ambição imperialista. Porém, mais corriqueiramente, a ignorância da estatística, ou melhor, a falta de costume com o modo de pensar estatístico leva a que se confundam o provável (por exemplo a relação entre a origem social e o sucesso escolar) com o certo, o necessário. Daí todos os tipos de acusações absurdas, como a de fatalismo, ou as objeções sem objeto, como o fracasso de uma parte das crianças da classe dominante, o que é, ao contrário, um elemento fundamental do modo de reprodução estatística (um "sociólogo", membro do Institut Polytechnique, gastou bastante energia para demonstrar que nem todos os filhos dos Politécnicos se tornavam Politécnicos!).

Mas a fonte principal do malentendido reside no fato de que geralmente quase nunca se fala do mundo social para dizer o que ele é, mas sim para dizer o que ele deveria ser. O discurso sobre o mundo so-

cial é quase sempre um discurso que formula performances a serem atingidas: encerra desejos, exortações, reprovações, ordens, etc. Conseqüentemente, o discurso do sociólogo, se bem que se esforce em apenas constatar, tem todas as chances de ser recebido como um discurso que formula performances a serem atingidas. Se digo que as mulheres respondem com menos freqüência que os homens às perguntas de pesquisas de opinião — e menos ainda quando a pergunta é mais "política" —, sempre haverá alguém que me critique por excluir as mulheres da política. Por que quando digo aquilo que é, as pessoas compreendem: e é bom assim. Da mesma forma, descrever a classe operária como ela é, é tornar-se suspeito de querer encerrá-la naquilo que ela é, como se fosse um destino, de querer esmagá-la ou exaltá-la. Assim, a constatação de que na maioria das vezes os homens (e principalmente as mulheres) das classes mais desfavorecidas culturalmente delegam suas escolhas políticas a um partido político e eventualmente ao partido comunista, tem sido compreendido como uma exortação à adesão incondicional ao Partido. Na realidade, na vida cotidiana, só se descreve uma refeição popular para apresentá-la como algo maravilhoso ou repugnante: nunca para entender sua lógica, sua razão, compreendê-la, isto é, conseguir os meios para tomá-la como ela é. Os leitores lêem sociologia com os óculos de seus hábitos. E alguns encontrarão um reforço de seu racismo de classe na mesma descrição realista que outros suspirarão estarem inspirados pelo desprezo de classe; nunca para entender sua lógica, sua razão, compreendê-la, isto é, conseguir os meios para tomá-la como ela é. Os leitores lêem sociologia com os óculos de seus hábitos. E alguns encontrarão um reforço de seu racismo de classe na mesma descrição realista que outros suspirarão estarem inspirados pelo desprezo de classe.

Está aí o princípio de um malentendido estrutural na comunicação entre o sociólogo e seu leitor.

P — Você não acha que devido à maneira de você se exprimir, somente os intelectuais podem ser seus leitores? Isto não limita a eficácia de seu trabalho?

— A infelicidade do sociólogo é que, na maioria das vezes, as pessoas que possuem os meios técnicos para se apropriar daquilo que ele diz, não têm nenhuma vontade, nenhum interesse nisto, tendo mesmo fortes interesses para se recusar a fazê-lo (o que faz com que pessoas muito competentes em outros assuntos se revelem completamente indigentes diante da sociologia), enquanto aqueles que teriam interesse em se apropriar daquilo que o sociólogo diz não possuem os instrumentos dessa apropriação (cultura teórica, etc.). O discurso sociológico suscita resis-

tências inteiramente análogas em sua lógica e em suas manifestações àquelas encontradas pelo discurso psicanalítico. As pessoas que lêem que há uma correlação muito grande entre o nível de instrução e a frequência dos museus têm todas as chances de frequentarem os museus, de serem amantes da arte prontos a morrer pelo amor à arte, de viverem seu encontro com a arte como um amor puro, nascido de uma súbita paixão, e de oporem inúmeros sistemas de defesa à objetivação científica.

Em suma, as leis de difusão do discurso científico fazem com que apesar da existência das intermediações e dos mediadores, a verdade científica tenha todas as chances de atingir os que estão menos dispostos a aceitá-la e muito poucas chances de chegar àqueles que teriam maior interesse em recebê-la. No entanto, pode-se pensar que bastaria dar a estes últimos uma linguagem na qual eles se reconhecessem, ou melhor, na qual se sentissem reconhecidos, isto é, aceitos, justificados de existir como existem (o que, necessariamente lhes oferece toda boa sociologia, ciência que, enquanto tal, leva à compreensão) para provocar uma transformação de sua relação com aquilo que são.

O que seria preciso divulgar, disseminar, é o olhar científico, este olhar ao mesmo tempo objetivador e compreensivo que, voltado para si, permite se assumir e mesmo, se posso dizer assim, se reivindicar, reivindicar o direito de ser aquilo que se é. Penso nos slogans como "Black is beautiful" dos negros americanos e a reivindicação ao direito do "natural look", da aparência "natural" das feministas. Criticaram-me por utilizar, às vezes, uma linguagem pejorativa para falar daqueles que impõem novas necessidades, consagrando assim uma imagem de homem que lembra o "homem natural" mas numa versão socializada. Na realidade, não se trata de encerrar os agentes sociais num "ser social original", tratado como um destino, uma natureza, mas sim de oferecer-lhes a possibilidade de assumir seus *habitus*, sem culpa ou sofrimento. Isto pode ser notado muito bem no domínio da cultura, onde em geral a miséria decorre frequentemente de um desapossamento que não pode ser assumido. O que, sem dúvida, é revelado na minha maneira de falar sobre os esteticistas, dietistas, conselheiros conjugais e outros vendedores de necessidades, é a indignação contra esta forma de exploração da miséria, que consiste em impor normas impossíveis para em seguida vender os meios — em geral ineficazes — de superar a distância entre estas normas e as possibilidades reais de realizá-las.

Neste terreno, que é completamente ignorado pela análise política, embora seja o lugar de uma ação objetivamente política, os domina-

dos são abandonados em suas próprias mãos: são absolutamente desprovidos de armas de defesa coletivas para enfrentar os dominantes e seus psicanalistas de pobre. Ora, seria fácil mostrar que a dominação política mais tipicamente política também passa por estas vias: por exemplo, em La Distinction, eu queria começar o capítulo sobre as relações entre a cultura e a política, com uma fotografia, que no final não coloquei temendo que ela fosse mal interpretada, onde se via Maire e Seguy sentados numa cadeira Luis XV em frente a Giscard, que também estava sentado num canapé Luis XV. Esta imagem mostrava, do modo mais evidente, pela maneira de se sentar, de colocar as mãos, em suma de todo o estilo corporal, as pessoas que têm a cultura a seu favor, o mobiliário, a decoração, as cadeiras Luis XV, e também a maneira de utilizá-la, de se comportar, aquele que é o possuidor desta cultura objetiva e aqueles que são possuídos por esta cultura, em nome desta cultura. Se diante do retrato o sindicalista no fundo se sente tão embaraçado, pelo menos em parte é porque ele só dispõe de instrumentos de análise, de auto-análise, muito gerais e muito abstratos, que não lhe dão nenhuma possibilidade de pensar e de controlar sua relação com a linguagem e com o corpo. E este estado de abandono onde é deixado pelas teorias e análises disponíveis é particularmente grave — ainda que o estado de abandono em que se encontra sua mulher na cozinha da casa popular, levada pela conversa mole das apresentadoras do rádio e da televisão, tenha também sua importância — porque uma quantidade enorme de pessoas vão falar por ele, e através de sua boca, de seu corpo, que passará as palavras de todo um grupo, e que suas reações, assim generalizadas poderão ter sido determinadas, sem que ele o saiba, por seu horror aos jovens cabeludos ou aos intelectuais de óculos.

P — Sua sociologia não implicaria numa visão determinista do homem? Qual é a parte deixada à liberdade humana?

— Como qualquer ciência, a sociologia aceita o princípio do determinismo entendido como uma forma do princípio da razão suficiente. A ciência que deve tornar compreensível as coisas como elas são, postula por isso mesmo que nada existe sem uma razão de ser. O sociólogo acrescenta social: sem razão de ser propriamente social. Diante de uma distribuição estatística, ele postula que existe um fator social que explica esta distribuição e, se ao encontrá-lo, permanece um resí-

\* N.T. — Maire e Seguy são, respectivamente, secretário geral da CFDT e da CGT.

duo, ele postula a existência de um outro fator social e assim por diante. (É isto que faz com que às vezes se pense num imperialismo sociológico: na realidade, é legítimo e da competência de qualquer ciência, dar conta com seus próprios meios do maior número de coisas possíveis, inclusive as coisas que são aparentemente ou realmente explicadas por outras ciências. É sob esta condição que ela pode colocar às outras ciências — e a ela mesma — questões verdadeiras, e destruir as explicações aparentes ou colocar claramente o problema da sobre-determinação).

Dito isto, frequentemente confunde-se sob o termo determinismo duas coisas muito diferentes: a necessidade objetiva, inscrita nas coisas, e a necessidade "vívida", aparente, subjetiva, o sentimento de necessidade ou de liberdade. O grau em que o mundo social nos aparece como determinado, depende do conhecimento que temos dele. Ao contrário, o grau em que o mundo é realmente determinado não é uma questão de opinião; enquanto sociólogo, eu não tenho que ser "a favor do determinismo" ou "a favor da liberdade", mas tenho que descobrir a necessidade, no caso dela existir, no lugar em que ela se encontra. Dado ao fato de que todo progresso no conhecimento das leis do mundo social, aumenta o grau da necessidade percebida, é natural que quanto mais avançada é a ciência social, maior a acusação que recebe de ser "determinista".

Mas contrariamente às aparências, é aumentando o grau da necessidade percebida e oferecendo um conhecimento melhor das leis do mundo social, que a ciência social proporciona maior liberdade. Qualquer progresso sobre o conhecimento da necessidade é um progresso na liberdade possível. Enquanto o desconhecimento da necessidade encerra uma forma de reconhecimento da necessidade, e sem dúvida a mais absoluta, a mais total, já que se ignora enquanto tal, o conhecimento da necessidade não implica, absolutamente, na necessidade deste reconhecimento. Ao contrário, ela mostra a possibilidade de escolha inscrita em toda relação do tipo se tivermos isso, então teremos aquilo: a liberdade, que consiste em escolher, aceitar ou recusar o se é desprovida de sentido enquanto se ignora a relação que a une a um então. A revelação das leis que supõem o *laissez-faire* (isto é, a aceitação inconsciente das condições de realização dos efeitos previstos) estende o domínio da liberdade. Uma lei ignorada é uma natureza, um destino (é o caso da relação entre o capital cultural herdado e o sucesso escolar); uma lei conhecida aparece como uma possibilidade de liberdade.

P — Não é perigoso falar de lei?

— Sim, sem dúvida alguma. E eu evito ao máximo fazê-lo. Os que têm interesse no *laissez-faire* (isto é, interesse em que o se não se modi-

fique) vêem a "lei" (quando a vêem) como um destino, uma fatalidade inscrita na natureza social (como por exemplo as leis de bronze das oligarquias dos neo-maquievelianos, Michels ou Mosca). De fato, a lei social é uma lei histórica, que se perpetua durante o tempo em que se a deixa agir, isto é, durante o tempo em que aqueles aos quais ela serve (e às vezes, à revelia deles) se encontrem em condições de perpetuar as condições de sua eficácia.

O que é preciso perguntar é o que deve ser feito quando se enuncia uma lei social anteriormente ignorada (por exemplo a lei da transmissão do capital cultural). Pode-se pretender estabelecer uma lei eterna, como fazem os sociólogos conservadores a propósito da tendência à concentração do poder. Na realidade, a ciência deve saber que ela apenas registra, sob a forma de leis tendenciais, a lógica característica de um certo jogo num certo momento, lógica que joga a favor daqueles que, dominando o jogo, estão em condições de definir de fato ou de direito as suas regras.

Dito isto, assim que a lei é enunciada, ela pode se tornar um objeto de luta para conservar, conservando as condições de funcionamento da lei; luta para transformar, modificando estas condições. A revelação das leis tendenciais é a condição do sucesso das ações que visam a desmentí-las. Os dominantes compactuam com a lei e, portanto, com uma interpretação fiscalista da lei que a faz retornar ao estado de mecanismo infra-consciente. Ao contrário, os dominados compactuam com a descoberta da lei enquanto tal, isto é, enquanto lei histórica que pode ser abolida uma vez que as condições de seu funcionamento também sejam abolidas. O conhecimento da lei lhes dá uma chance, uma possibilidade de se contrapor aos efeitos da lei, possibilidade que não existe enquanto a lei for desconhecida e se exercer sem que aqueles que a sofrem a conheçam. Em suma, ao mesmo tempo em que desnaturaliza, a sociologia desfataliza.

P — Será que um conhecimento cada vez maior do social não corre o risco de desencorajar qualquer ação política de transformação do mundo social?

— O conhecimento do mais provável é o que torna possível, em função de outros objetivos, a realização do menos provável. É jogando conscientemente com a lógica do mundo social que se pode fazer acontecer os possíveis que não parecem inscritos nesta lógica.

A verdadeira ação política consiste em se servir do conhecimento do provável a fim de reforçar as chances do possível. Ela se opõe ao utopismo que — e nisto se assemelha à magia — pretende agir sobre o mundo através do discurso que formula performances e serem atingidas. O caráterístico da ação política é exprimir e explorar, frequentemente de forma mais inconsciente do que consciente, as potencialidades inscritas no mundo social, nas suas contradições ou tendências imanentes. O sociólogo — é isto que faz com que às vezes se deprele a ausência do político em seu discurso — descreve as condições com as quais deve contar a ação política e das quais dependerá seu sucesso ou seu fracasso (por exemplo, hoje, o desencantamento coletivo dos jovens). Ele, assim, adverte contra o erro que leva a tomar o efeito pela causa e a tomar como efeitos da ação política as condições históricas de sua eficácia. Isto sem ignorar o efeito que pode exercer a ação política quando acompanha e intensifica — pelo fato de exprimi-las e de reger sua manifestação — disposições que ela não produz, mas que lhe pré-existem.

P — Tenho uma certa dúvida a respeito das consequências que se poderia tirar de suas opiniões, sem dúvida a partir de uma má-interpretação da natureza de sua colocação. Sua análise não se arriscaria a ter um efeito desmobilizador?

— Vou colocar as coisas de modo mais preciso. A sociologia revela que a idéia de opinião pessoal (assim como a idéia de gosto pessoal) é uma ilusão. Concluiu-se a partir daí que a sociologia é redutora, que ela desencanta, que, ao tirar qualquer ilusão das pessoas, ela as desmobiliza. Será que isto quer dizer que a mobilização só é possível na base das ilusões? Se é verdade que a própria idéia de opinião pessoal é ela também socialmente determinada, que é um produto da história reproduzido pela educação, que nossas opiniões são determinadas, é preferível sabê-lo, e se temos uma chance de possuir opiniões pessoais, é talvez à condição de saber que nossas opiniões não são como são espontaneamente.

P — A sociologia é ao mesmo tempo uma atividade acadêmica e uma atividade crítica e até política. Isto não é uma contradição?

— A sociologia tal como a conhecemos nasceu, pelo menos na França, de uma contradição, ou de um mal-entendido. Foi Durkheim quem fez tudo para que a sociologia passasse a existir como uma ciência universitária reconhecida. Quando uma atividade se constitui em disciplina uni-

versitária, a questão de sua função e da função dos que a praticam não se coloca mais: basta pensar nos arqueólogos, filólogos, historiadores da Idade Média, da China ou da filosofia clássica, aos quais jamais se pergunta para que servem, para que serve aquilo que eles fazem, para quem eles trabalham, quem precisa daquilo que eles fazem. Ninguém os questiona e por isso eles se sentem inteiramente justificados em fazer o que fazem. A sociologia não tem esta sorte. . . Sua razão de ser torna-se muito mais questionada à medida que ela vai se afastando da definição da prática científica que os fundadores tiveram que aceitar e impôr, a de uma ciência pura, tão pura quanto as mais puras, as mais "inúteis", as mais "gratuitas" das ciências acadêmicas como a papirologia ou os estudos homéricos, ou seja, aquelas que os regimes mais repressivos deixam sobreviver e onde os especialistas das ciências "quentes" se refugiam. Conhece-se todo o trabalho de Durkheim para dar à sociologia esta aparência "pura" e puramente científica, isto é, "neutra", sem história: empréstimos orientatórios das ciências naturais, multiplicação dos signos de ruptura com as funções externas e com a política, como a definição pré-existente, etc.

Dito de outra maneira, a sociologia é, desde sua origem, em sua própria origem, uma ciência ambígua, dissimulada, mascarada; que teve de se fazer esquecer, se negar, se renegar enquanto ciência política para poder se fazer aceitar enquanto ciência universitária. Não é por acaso que a etnologia coloca muito menos problemas do que a sociologia.

Mas a sociologia também pode utilizar sua autonomia para produzir uma verdade que ninguém — entre os que podem dirigi-la ou geri-la — lhe pede. Através de um bom uso da autonomia institucional que lhe é assegurada pelo estatuto de disciplina universitária, ela pode encontrar as condições de uma autonomia epistemológica e tentar oferecer aquilo que ninguém realmente lhe pede, isto é, a verdade sobre o mundo social. Compreende-se que esta ciência sociologicamente impossível, capaz de revelar aquilo que sócio logicamente deveria permanecer mascarado, só poderia ter nascido de uma mentira sobre seus fins e que aquele que deseja praticar a sociologia como uma ciência deve, sem cessar, reproduzir esta fraude original. *Lanvatus prode.*

A sociologia verdadeiramente científica é uma prática social que sócio logicamente não deveria existir. A melhor prova disto é o fato de que quando a ciência social se recusa a se deixar levar pela alternativa prevista, a da ciência pura, capaz de analisar cientificamente objetos sem importância social, ou a da falsa ciência, arrumando e organizando a ordem estabelecida, ela é ameaçada em sua existência social.

P — A sociologia científica não pode contar com a solidariedade das outras ciências?

— Sim, é claro. Mas a sociologia que entre todas as ciências foi a que chegou por último, é uma ciência crítica, crítica dela mesma e das outras ciências; crítica também dos poderes, inclusive dos poderes da ciência. Ciência que trabalha para conhecer as leis de produção da ciência, ela fornece, não os meios de dominação, mas talvez os meios de dominar a dominação.

P — A sociologia não procura responder cientificamente aos problemas tradicionais da filosofia e, em certa medida, ocultá-los através de uma ditadura da razão?

— Acho que isso foi verdade em sua origem. Os fundadores da sociologia tinham este objetivo explícito. Por exemplo, não é por acaso que o primeiro objeto da sociologia foi a religião: os durkheimianos imediatamente se lançaram ao instrumento por excelência (num certo momento) da construção do mundo e especialmente do mundo social. Também acho que algumas questões tradicionais da filosofia podem ser recolocadas em termos científicos (foi o que tentei fazer em *La Distinction*). A sociologia que concebo consiste em transformar os problemas metafísicos em problemas suscetíveis de serem tratados cientificamente e, portanto, politicamente. Dito isto, a sociologia, como todas as ciências, se contrói contra aquela ambição total própria da filosofia, ou melhor, das profecias, discursos que, como indica Weber, pretendem oferecer respostas totais a questões totais e, em particular, às "questões de vida ou de morte". Colocando de outra maneira, a sociologia se constituiu com a ambição de roubar da filosofia alguns de seus problemas, mas abandonando o projeto profético que esta frequentemente possui. Rompeu com a filosofia social e com todas as causas finais com que ela se delectava, como aquelas a respeito do sentido da história, do progresso e da decadência, do papel dos grandes homens na história, etc. Mas acontece que os sociólogos continuam encontrando estes problemas nas operações mais elementares da prática, através da maneira de colocar uma questão, ao supor, na forma e no próprio conteúdo de sua interrogação, que as práticas são determinadas pelas condições de existência imediatas ou por toda a história anterior, etc. Somente sob a condição de ter consciência deste fato e a partir daí orientar sua prática é que eles podem evitar cair na filosofia da história à sua revelia. Por exemplo, perguntar diretamente a alguém a classe social a que pertence ou, ao contrário, determinar "objetivamente" este lugar, perguntando sobre o seu salário, seu

cargo, seu nível de instrução, etc., é fazer uma escolha decisiva entre duas filosofias opostas sobre a prática e a história. Escolha que não será verdadeiramente decidida, se não for colocada como tal, pelo fato de fazer simultaneamente as duas perguntas.

P — Por que você costuma dirigir palavras tão duras à teoria que você parece identificar, quase sempre, à filosofia? Na realidade, você mesmo faz teoria ainda que se defende disso.

— O que se chama de teoria, na maioria das vezes não passa de fórmulas de manual. A teorização frequentemente não passa de uma forma de "manualização", como diz Gueneau em algum lugar. O que, para que o jogo de palavras não lhe escape, eu poderia comentar citando Marx: "a filosofia está para o estudo do mundo real como o onanismo está para o amor sexual". Se todo mundo soubesse disso na França, a ciência social daria um "passo à frente", como dizia um outro. Quanto a saber se faço ou não teoria, basta se chegar a um acordo sobre as palavras. Quando um problema teórico convertido em dispositivo de pesquisa é colocado em marcha, ele se torna uma espécie de automóvel e é propulsionado tanto pelas dificuldades que revela quanto pelas soluções que propõe.

Um dos segredos do ofício de sociólogo consiste em saber encontrar os objetos empíricos sobre os quais se pode realmente colocar problemas muito gerais. Por exemplo, a questão do realismo e do formalismo na arte que, em certos momentos, em certos contextos, se tornou uma questão política, pode ser colocada empiricamente a propósito da relação entre as classes populares e a fotografia ou através da análise das resções diante de certos espetáculos de televisão, etc. Mas ela também pode ser perfeitamente colocada, e inclusive simultaneamente, a respeito da simetria dos mosaicos bizantinos ou da representação do Rei-Sol na pintura e na historiografia. Dito isto, os problemas teóricos assim colocados são transformados de forma tão profunda que os amigos da teoria não mais reconhecem neles os seus próprios filhos.

A lógica da pesquisa é esta engrenagem de problemas que prende o pesquisador, e o arrasta apesar dele. Leibniz reprovava incessantemente Descartes de não "animadversions" pedir demais à intuição, à atenção, à inteligência e não confiar o bastante nos automatismos do "pensamento cego" (ele pensava na álgebra), capaz de compensar as intermitências da inteligência. O que não se compreende na França, país do ensaísmo, da originalidade, da inteligência, é que o método e a organização coletiva

do trabalho de pesquisa podem produzir inteligência, engrenagens de problemas e de métodos mais inteligentes que os pesquisadores (e também, num universo onde todo mundo busca a originalidade, a única originalidade verdadeira, a que não é buscada — penso, por exemplo, na extraordinária exceção que foi a Escola durkheimiana). Ser inteligente científica-mente é se colocar numa situação geradora de problemas verdadeiros, de verdadeiras dificuldades. Foi o que tentei fazer com o grupo de pesquisa que dirijo: um grupo de pesquisa que funciona é uma engrenagem socialmente instituída de problemas e de maneiras de resolvê-los, uma rede de controles cruzados, e ao mesmo tempo, todo um conjunto de produções que, fora de toda imposição de normas, de toda ortodoxia teórica ou política, possui um ar familiar.

P. — Qual é a pertinência da distinção entre etnologia e sociologia?

— Esta divisão se inscreve de uma forma infeliz, e sem dúvida irreversível, nas estruturas universitárias, isto é, na organização social da universidade e na organização mental dos universitários. Meu trabalho não teria sido possível se eu não tivesse tentado manter juntas problemáticas tradicionalmente consideradas como etnológicas e problemáticas tradicionalmente consideradas como sociológicas. Por exemplo, já há alguns anos os etnólogos colocam o problema das taxinomias, das classificações, problema existente nas várias tradições da etnologia: alguns se interessam pelas classificações utilizadas na classificação das plantas, das doenças, etc.; outros pelas taxinomias utilizadas para organizar o mundo social, a taxionomia por excelência sendo aquela que define as relações de parentesco. Esta tradição se desenvolveu em terrenos onde, devido à indiferenciação relativa das sociedades consideradas, não se coloca o problema das classes. Por sua vez, os sociólogos colocam o problema das classes mas sem colocar o problema dos sistemas de classificação empregados pelos agentes e da relação que eles entretêm com as classificações objetivas. Meu trabalho consistiu em relacionar, de maneira não-escolar (contar como faço pode evocar uma dessas fecundações acadêmicas que acontecem durante os cursos) o problema das classes sociais e o problema dos sistemas de classificação. E em colocar questões como estas: as taxinomias que empregamos para classificar os objetos e as pessoas; para julgar uma obra de arte, um aluno, os penteados, as roupas, etc. — portanto, para produzir classes sociais —, não terão alguma coisa a ver com as classificações objetivas, as classes sociais entendidas (grossieramente) como classes de indivíduos ligadas à classes de condições materiais de existência?

42

O que tento evocar é um efeito típico da divisão do trabalho científico: existem divisões objetivas (a divisão em disciplinas, por exemplo) que, tornando-se divisões mentais, funcionam de forma a tornar alguns pensamentos impossíveis. Esta análise é uma ilustração da problemática teórica que acabo de esboçar. As divisões institucionais, que são o produto da história, funcionam na realidade objetiva (por exemplo, se formo um júri com três sociólogos, é que se trata de uma tese de sociologia, etc.) sob a forma de divisões objetivas sancionadas juridicamente, inscritas nas carreiras, etc., e também nos cérebros, sob a forma de divisões mentais, de princípios de divisão lógicos. Os obstáculos ao conhecimento são frequentemente obstáculos sociológicos. Tendo ultrapassado a fronteira que separa a etnologia da sociologia, fui levado a colocar a etnologia uma quantidade de questões que a etnologia não coloca, e reciprocamente.

P. — Você define a classe social pelo volume e pela estrutura do capital. Como você define a espécie de capital? Para o capital econômico, parece que você recorre apenas às estatísticas fornecidas pelo INSEE\*, e para o capital cultural, aos títulos escolares. Pode-se verdadeiramente construir classes sociais a partir daí?

— Este é um debate antigo. Eu me explico sobre isto em *La Distinction*. Fica-se diante da alternativa entre uma teoria pura (e dura) das classes sociais, mas que não se baseia em nenhum dado empírico (posição nas relações de produção) e que praticamente não possui nenhuma eficácia para descrever o estado da estrutura social ou suas transformações, e entre os trabalhos empíricos, como os do INSEE, que não se apóiam sobre nenhuma teoria, mas que fornecem os únicos dados disponíveis para analisar a divisão em classes. De minha parte, tentei ultrapassar o que era considerado como uma oposição teológica entre as teorias das classes sociais e as teorias da estratificação social, oposição que paga muito bem nos cursos e no pensamento do tipo Diamat, mas que na realidade não passa do reflexo de um estado da divisão do trabalho intelectual. Tentei propor então uma teoria ao mesmo tempo mais complexa (levando em conta os estados do capital ignorados pela teoria clássica) e mais fundamentada empiricamente embora obrigada a recorrer a indicadores imperfeitos como os que são fornecidos pelo INSEE. Não sou ingênuo a ponto de ignorar que os indicadores fornecidos pelo INSEE —

\* N.T. — INSEE: Institut National de la Statistique et des Études Économiques.

mesmo em se tratando da posse de ações — não são bons indícios do capital econômico possuído. Não é preciso ser adivinho para saber isso. Mas há casos em que o purismo teórico é um álbi da ignorância ou da rendin-  
cia à prática. A ciência consiste em fazer o que se faz sabendo e dizendo que isto é tudo o que se pode fazer, enunciando os limites da validade do que se faz.

Dito isto, a pergunta que você me faz esconde, na realidade, um outro problema. O que se quer dizer quando se diz, ou se escreve, da maneira que se costuma fazer: o que são, finalmente, as classes sociais para fulano de tal? Ao colocar uma questão como esta, estamos certos de conseguir a aprovação de todos os que estando convencidos de que o problema das classes sociais está resolvido e que para isto basta recorrer aos textos canônicos — o que pensando bem é bem cômodo e bem econômico — lançam a suspeita sobre todos aqueles que, pelo fato de procurar, se traem ao revelar que pensam que nem tudo foi encontrado. Esta estratégia da suspeita, que se inscreve com muita probabilidade em alguns *habitus* de classe agrada muito aos que a praticam, pois permite uma fácil satisfação com o que se tem e com o que se é. É por isso que ela me parece detestável científica e politicamente.

É verdade que constantemente fiz tábua rasa de coisas consideradas como adquiridas. O capital, sabe-se o que é... Basta ler *O Capital* ou, melhor, ler *Para ler o Capital* (e assim por diante). Por mim, eu gostaria muito... Mas, na minha visão, isto não é verdade e se sempre houve este abismo entre a teoria teórica e as descrições empíricas (abismo que faz com que os que só têm o marxismo do papai estejam totalmente desarmados para compreender as novas formas de conflito sociais em sua originalidade histórica, por exemplo aquelas que estão ligadas às condições resultantes do funcionamento do sistema escolar), se sempre houve este abismo, talvez seja porque ia análise das espécies de capital ainda está por ser feita. Para sair disso, seria preciso sacudir as evidências, e não pelo prazer de fazer leituras heréticas, e portanto distintivas.

Voltando agora às espécies de capital, acho que é uma questão muito difícil e tenho consciência de que me arrisco ao abordá-la fora do terreno balizado das verdadeiras estabelecidas, onde se tem a certeza de conseguir aprovação imediata, estima, etc. (Dito isto, acho que as posições mais fecundas cientificamente são frequentemente as mais arriscadas e, portanto, as mais improváveis socialmente). Quanto ao capital econômico, remeto a outros, pois este não é o meu trabalho. Ocupo-me daquilo que é abandonado pelos outros, porque não possuem o interesse ou os instrumentos teóricos para essas coisas — o capital cultural

e o capital social — e é muito recente a minha tentativa de fazer colocações pedagógicas sobre estas noções. Tento construir definições rigorosas, que não sejam apenas conceitos descritivos, mas instrumentos de construção, que permitam construir coisas que não eram vistas antes. Tomemos por exemplo o capital social: podemos dar uma idéia intuitiva a seu respeito dizendo que é aquilo que a linguagem comum chama de "as relações". (Ocorre muito frequentemente que a linguagem comum designa fatos sociais muito importantes; mas ao mesmo tempo ela os mascara, pelo efeito de familiaridade que leva a crer que já se sabe, que já se compreendeu tudo, o que interrompe a pesquisa. Uma parte do trabalho da ciência social consiste em descobrir tudo aquilo que é desvendado-ven-  
dado pela linguagem comum. E fica-se exposto às críticas pelo fato de se enunciar as evidências ou, pior, de se retraduzir laboriosamente, numa linguagem pesadamente conceitual, as verdades primeiras do senso comum ou as intuições ao mesmo tempo mais sutis e mais agradáveis dos moralistas e romancistas. Ou mesmo chega-se até a criticar o sociólogo segundo a lógica do caldeirão enunciada por Freud, dizendo que suas afirmações são ao mesmo tempo banais e falsas, o que testemunha as enormes resistências que a análise sociológica suscita).

Voltando ao capital social, construir este conceito é produzir o meio de analisar a lógica segundo a qual esta espécie particular de capital é acumulada, transmitida, reproduzida, o meio de compreender como ela se transforma em capital econômico e, inversamente, ao preço de que trabalho o capital econômico pode se converter em capital social, o meio de apreender as funções de instituições como clubes ou, simplesmente, a família, lugar principal da acumulação e transmissão desta espécie de capital, etc. Estamos longe, parece-me, das "relações" do senso comum, que não passam de uma manifestação entre outras, do capital social. As "mundanidades", e tudo aquilo que é expresso nas colunas sociais do *Figaro*, do *Vogue* ou do *Jours de France*; deixam de ser, como se costuma pensar, manifestações exemplares da vida fácil da "classe ociosa", ou dos "consumos ostentatórios" dos "milionários" para aparecer como uma forma particular de trabalho social que supõe um gasto de dinheiro, de tempo e uma competência específica e que tende a assegurar a reprodução (simples ou ampliada) do capital social. (De passar, podemos notar que em alguns discursos de tom muito crítico falta o essencial; neste caso particular, sem dúvida, porque os intelectuais não são muito "sensíveis" à forma do capital social que se acumula e circula nas noites mundanas, que ao invés de analisar, eles ironizam com uma mistura de fascínio e ressentimento).

Seria preciso então construir o objeto que chamo de capital social — o que mostraria logo de cara que os coquetéis dos editores ou as trocas de resumos são equivalentes, na ordem do campo intelectual, ao trabalho mundano dos aristocratas — para perceber que a vida mundana é a atividade principal para certas pessoas cujo poder e autoridade se fundam no capital social. A empresa baseada no capital social deve assegurar a própria reprodução por uma forma específica de trabalho (inaugurar monumentos, presidir obras de beneficência, etc.) que supõe um ofício e portanto aprendizagem, gasto de tempo e de energia. A partir do momento em que este objeto é construído, é possível fazer verdadeiros estudos comparativos, discutir com os historiadores sobre a nobreza da Idade Média, releer Saint-Simon e Proust ou, é claro, o trabalho dos etnólogos.

Dito isto, você teve toda razão em fazer a pergunta. Como o que faço não é absolutamente trabalho teórico, mas trabalho científico que mobiliza todos os recursos teóricos para as necessidades da análise empírica, nem sempre meus conceitos são aquilo que deveriam ser. Por exemplo, eu coloco incessantemente, em termos que a mim mesmo não satisfazem completamente, o problema da conversão de uma espécie de capital em outra; é o exemplo de um problema que só pode ser resolvido explicitamente — ele se colocava antes que se tivesse consciência dele — prática o conhece: em alguns contextos (por exemplo, no campo intelectual, para obter um prêmio literário ou, mais ainda, a estíma dos pares), o capital econômico é inoperante. Para que ele se torne operante, é preciso fazer com que sofra uma transmutação: é esta por exemplo a função do trabalho mundano que permite transmutar o capital econômico — que em última análise sempre está na raiz — em nobreza. Mas isto não é tudo. Quais são as leis segundo as quais se opera esta reconversão? Como se define a taxa de câmbio segundo a qual se troca uma espécie de capital por um outro? Em qualquer época, há uma luta permanente a propósito da taxa de conversão entre as diferentes espécies, luta que opõe as diferentes frações da classe dominante, cujo capital global abrange em maior ou menor grau esta ou aquela espécie. Aqueles que no século XIX eram chamados de "capacidades" possuem um interesse constante na revalorização do capital cultural em relação ao capital econômico. Vê-se, e é isto que faz a dificuldade da análise sociológica, que estas coisas que tomamos como objeto — capital cultural, capital econômico, etc. — são elas mesmas objetos de luta na própria realidade que estudamos e o que diremos a seu respeito se tornará um objeto de lutas.

A análise destas leis de reconversão não está terminada, longe disso, e se existe alguém a quem ela coloca problemas, esse alguém sou eu. E está bem assim. Há uma quantidade enorme de questões, que a meu ver são muito fecundas, que eu me coloco ou que me colocam, objeções que me fazem e que só foram possíveis porque estas distinções foram estabelecidas. A pesquisa é talvez a arte de se criar dificuldades fecundas e de criá-las para os outros. Nos lugares onde havia coisas simples, faz-se aparecer problemas. E depara-se com coisas muito mais nebulosas — você sabe, acho que eu poderia fazer um desses cursos de marxismo indolor sobre as classes sociais, que foram muito vendidos nos últimos anos sob o nome de teoria, ou mesmo de ciência, ou mesmo de sociologia —, depara-se com coisas ao mesmo tempo sugestivas e inquietantes (sei o efeito que o que faço produz nos guardiões da ortodoxia e acho que também sei um pouco porque este efeito é produzido e me orgulho da produção deste efeito). A idéia de ser sugestivo e inquietante me convém perfeitamente.

P — Mas a teoria das classes sociais que você propõe não tem qualquer coisa de estática? Você descreve um estado da estrutura social sem dizer como ele muda.

— O que a análise estatística apreende é um momento, um estado de um jogo com 2, 3, 4 ou 6 jogadores, não importa quantos; ela apresenta um retrato dos montes de fichas de diferentes cores que eles ganharam nas jogadas anteriores e que vão utilizar nas jogadas seguintes. O capital apreendido no instante é um produto da história que vai produzir história. Eu diria simplesmente que o jogo dos diferentes jogadores entendido no sentido de estratégia — que daqui por diante chamarei de jogo 1 — vai depender do jogo que foi distribuído, jogo 2, e em particular do volume global de seu capital (número de fichas) e da estrutura deste capital, isto é, da configuração das pilhas (aqueles que possuem muitas vermelhas e poucas amarelas, isto é, muito capital econômico e pouco capital cultural, não jogam da mesma forma que aqueles que têm muitas amarelas e poucas vermelhas). O jogo 1 de cada jogador será tanto mais audacioso (blefe) quanto maior for sua pilha e ele apostará muito mais nas casas amarelas (sistema escolar) à medida em que tiver mais fichas amarelas (capital cultural). Cada jogador vê o jogo 1 dos outros, isto é, sua maneira de jogar, seu estilo, e daí tira indicações referentes a seu jogo 2, em nome da hipótese táctica de que este é uma manifestação daquela. Ele pode mesmo conhecer, totalmente ou em



## OS INTELECTUAIS ESTÃO FORA DO JOGO?

(...)

P — Quando você estudava a escola e o ensino, sua análise das relações sociais no campo cultural remetia a uma análise das instituições culturais. Hoje, ao analisar o discurso, parece que você faz um curto-circuito nas instituições; e no entanto você tem um interesse explícito pelo discurso político e pela cultura política.

— Ainda que isto só tenha interesse biográfico, quero lembrar-lhe que meus primeiros trabalhos foram sobre o povo argelino e tratavam, entre outras coisas, das formas da consciência política e dos fundamentos das lutas políticas. Se, em seguida, me interessei pela cultura, não foi por lhe dar uma espécie de prioridade "ontológica" e, sobretudo, não por considerá-la um fator de explicação privilegiado para compreender o mundo social. De fato, esse terreno estava abandonado. Os que dele se ocupavam oscilavam entre um economicismo redutor e um idealismo ou espiritualismo, o que funcionava como um perfeito "cassal epistemológico". Acho que não sou daqueles que transpõem, de maneira não crítica, os conceitos econômicos para o domínio da cultura, mas quis, e não apenas metaforicamente, fazer uma economia dos fenômenos simbólicos e estudar a lógica específica da produção e da circulação dos bens culturais. Havia uma espécie de desdobramento do pensamento que fazia com que na cabeça de muita gente pudesse coexistir um materialismo aplicável ao movimento dos bens materiais e um idealismo aplicável ao dos bens culturais. As pessoas contentavam-se com um formulário muito pobre: "a cultura dominante é a cultura das classes dominantes, etc.". O que permitia a muitos intelectuais viver sem grande mal-estar suas contradições: desde que se estude os fenômenos culturais como obedecendo a uma lógica econômica, como determinados por interesses específicos, irreduzíveis aos interesses econômicos no sentido restrito, e pela busca de lucros específicos, etc., os próprios intelectuais são obrigados a se perceberem como determinados por interesses que podem explicar suas tomadas de posição, em lugar de se situarem no universo do puro desinteresse, do "engajamento" livre, etc. E compreende-se melhor, por exemplo, porque no fundo é muito mais fácil para um intelectual ser progressista no terreno da política geral do que no terreno da política cultural, ou mais precisamente da política universitária, etc.

• Entrevista a François Hincker, *La Nouvelle Critique*, n.º 11/112, fevereiro-março de 1978 (extrato).

parte, o jogo 2 dos outros jogadores (os títulos escolares cumprindo aí o papel dos leilões no bridge). Em todo caso, ele se baseia no conhecimento que possui das propriedades dos outros jogadores, isto é, de seu jogo 2, para orientar seu jogo 1. Mas o princípio de suas antecipações é o próprio sentido do jogo, isto é, o domínio prático da relação entre o jogo 1 e o jogo 2 (o que exprimimos quando falamos de uma propriedade — por exemplo uma roupa ou um móvel — "parece coisa de pedreiro burguês"). Esse significado do jogo é o produto da incorporação progressiva das leis iminentes do jogo. É o que apreendem, por exemplo, Thibaut e Riecken ao observarem que, interrogados a respeito de duas pessoas que doam sangue, os entrevistados supõem espontaneamente que a doação da pessoa de classe superior é livre e a da pessoa de classe inferior é forçada (sem que se saiba, coisa que seria do maior interesse, como varia a situação dos que formulam esta hipótese entre as pessoas de classe superior e as de classe inferior).

É evidente que a imagem que empreguei para esta explicação só vale como artifício pedagógico. Mas acho que dá uma idéia de lógica real da mudança social e faz sentir como é artificial a alternativa entre a estática e a dinâmica.