

PIERRE BOURDIEU

**LIÇÕES
DA AULA**

Aula inaugural proferida no *Collège de France*
em 23 de abril de 1982

Tradução: Egon de Oliveira Rangel

2ª edição

2ª impressão



Série
Temas
Volume 8
Sociologia

Título original: *Leçon sur la leçon*
© by Les Éditions de Minuit, 1982

Responsabilidade editorial

Fernando Paixão

Preparação de texto

José Roberto Miney

Capa

Chico Homem de Mello

Produção Gráfica

René E. Ardanuy

Coordenação de composição

(paginação em vídeo)

Neide Hiromi Toyota

Impressão e acabamento:

Paulus Gráfica

ISBN 85 08 03075 4

2001

Todos os direitos reservados pela Editora Ática
Rua Barão de Iguape, 110 – CEP: 01507-900
Caixa Postal 2937 – CEP: 01065-970
São Paulo – SP
Tel.: OXX 11 3346-3000 – Fax: OXX 11 3277-4146
Internet: <http://www.atica.com.br>
e-mail: editora@atica.com.br

Deveríamos poder ministrar uma aula, mesmo inaugural, sem nos perguntarmos com que direito: aí está a instituição para afastar essa interrogação, assim como a angústia ligada ao arbitrário que se faz lembrar em todo começo. Rito de incorporação e de investidura, a aula inaugural, *inceptio*, realiza simbolicamente o ato de delegação ao fim do qual o novo mestre está autorizado a falar com autoridade, instituindo sua fala como discurso legítimo, proferido por quem de direito. A eficácia verdadeiramente mágica do ritual repousa sobre a troca silenciosa e invisível entre o novo membro, que oferece publicamente sua fala, e os eruditos reunidos, que atestam por sua

presença em carne e osso que essa fala, por ser assim recebida pelos mais eminentes mestres, torna-se universalmente aceitável, ou seja, no mais pleno sentido, magistral. Mas é melhor evitar levar muito longe o jogo da aula inaugural sobre a aula inaugural: a sociologia, ciência da instituição e da relação, feliz ou infeliz, com a instituição, supõe e produz uma distância insuperável, e às vezes insupportável, e não apenas para a instituição; ela suprime o estado de inocência que permite realizar *com felicidade* as expectativas da instituição.

Parábola ou paradigma, a aula sobre a aula, discurso que reflete a si mesmo no ato de discurso, teria ao menos, como virtude, o fato de lembrar uma das propriedades mais fundamentais da sociologia, tal como a concebo: todas as proposições que essa ciência enuncia podem e devem aplicar-se ao sujeito que faz a ciência. É na medida em que não sabe introduzir essa distância objetivante, por-

tanto crítica, que o sociólogo dá razão àqueles que o vêem como uma espécie de inquisidor terrorista disponível para toda e qualquer ação de policiamento simbólico. Não se entra na sociologia sem romper com as aderências e adesões através das quais pertencemos a grupos, sem abjurar as crenças constitutivas dessa pertença e renegar todo e qualquer laço de afiliação ou de filiação. Assim, o sociólogo oriundo do que chamamos de povo, e alçado ao que chamamos de elite, só pode atingir a lucidez especial que está associada a todo tipo de despaisamento social sob a condição de denunciar a representação populista do povo, que só engana a seus autores, assim como a representação elitista das elites, feita exatamente para enganar tanto os que fazem quanto os que não fazem parte dela.

Tomar a inserção social do pesquisador como um obstáculo insuperável para a construção de uma sociologia científica é esquecer que o sociólogo encon-

tra armas contra as determinações sociais na própria ciência que as ilumina, e portanto em sua consciência. A sociologia da sociologia, que permite mobilizar, contra a ciência que se faz, as aquisições da ciência já feita, é um instrumento indispensável do método sociológico: fazemos ciência — e sobretudo sociologia — tanto em função de nossa própria formação quanto contra ela. E só a História pode nos desvencilhar da História. É assim que a história social da ciência social, a menos que seja concebida como uma ciência do inconsciente, na grande tradição de epistemologia histórica ilustrada por Georges Canguilhem e Michel Foucault, é um dos mais poderosos meios para suprimir-se a História, ou seja, a influência de um passado incorporado que sobrevive ao presente, ou um presente que, como as modas intelectuais, já passou no momento de sua própria aparição. Se a sociologia do sistema de ensino e do mundo intelectual me parece primordial,

é porque contribui também para o conhecimento do sujeito do conhecimento, introduzindo, mais diretamente que qualquer análise reflexiva, às categorias de pensamento impensadas, que delimitam o pensável e predeterminam o pensado: basta evocar o universo de pressupostos, de censuras e de lacunas que toda educação bem-sucedida leva a aceitar e ignorar, traçando o círculo mágico da presunção infundada, em que as escolas de elite encerram seus eleitos.

A crítica epistemológica não se dá sem uma crítica social. E para avaliar a distância que nos separa da sociologia clássica, basta observar que o autor das *Formas primitivas de classificação* jamais concebeu a história social do sistema de ensino, que nos propunha em *Evolução pedagógica na França* como a sociologia genética das categorias do entendimento professoral, para a qual fornecia, no entanto, todos os instrumentos. Talvez porque o próprio Durkheim, que reco-

mendava que a gestão da coisa pública fosse confiada aos sábios, tivesse dificuldade em tomar, em relação a sua posição social de pensador do social, a distância necessária para pensá-la como tal. Além do mais, sem dúvida, só uma história social do movimento operário e de suas relações com seus teóricos da interioridade e da exterioridade poderia permitir compreender por que aqueles que fazem profissão de marxismo jamais assumiram verdadeiramente o pensamento de Marx, e principalmente os usos sociais que dele se fizeram, para pôr à prova a sociologia do conhecimento, de que Marx foi o iniciador. Entretanto, sem esperar que a crítica histórica e sociológica possa algum dia desencorajar completamente a utilização teológica ou terrorista dos escritos canônicos, poderíamos ao menos esperar que leve os mais lúcidos e os mais resolutos a despertarem do sono dogmático para pôr em funcionamento, ou seja, para pôr à prova, teorias e

conceitos aos quais a magia da exegese sempre retomada assegura a falsa eternidade dos mausoléus.

Ainda que evidentemente deva alguma coisa às transformações da instituição escolar que autorizava a *certitudo sui* magistral do passado, essa interrogação crítica não deve ser compreendida como uma concessão ao humor antiinstitucional que faz parte da atmosfera da época. Ela se impõe de fato como a única maneira de escapar a esse princípio sistemático de erro que é a tentação da visão soberana. A partir do momento em que se arroga o direito, que às vezes lhe é reconhecido, de dizer quais são os limites entre as classes, as regiões, as nações, de decidir, com a autoridade da ciência, se existem ou não classes sociais, e quantas, se essa ou aquela classe social — proletariado, campesinato ou pequena burguesia —, essa ou aquela unidade geográfica — Bretanha, Córsega ou Occitânia — é uma realidade ou uma fic-

ção, o sociólogo assume ou usurpa as funções do *rex* arcaico, investido, segundo Benveniste, do poder de *regere fines* e de *regere sacra*, de dizer quais são as fronteiras e os limites, ou seja, de dizer o sagrado. O latim, que invoco também como homenagem a Pierre Courcelle, tem uma outra palavra, menos prestigiosa e mais próxima da realidade de hoje, a palavra *ensor*, para designar o detentor estatutário desse poder de *constituição* que pertence ao dizer autorizado, capaz de fazer existir nas consciências e nas coisas as divisões do mundo social. O *ensor*, responsável pela operação técnica — *census*, recenseamento —, tendo como função classificar os cidadãos segundo sua fortuna, é o sujeito de um arbítrio que está mais próximo daquele do juiz que do sábio, e que na verdade consiste — cito Georges Dumézil — em “situar (um homem, um ato, uma opinião etc.) em seu devido lugar hierárquico, com todas as conseqüências práticas dessa situação,

e isso através de uma justa avaliação pública”.

Para romper com a ambição, que é própria das mitologias, de fundar na razão as divisões arbitrarias da ordem social, em primeiro lugar a divisão do trabalho, dando assim uma solução lógica ou cosmológica para o problema da classificação dos homens, a sociologia deve tomar como objeto, ao invés de deixar-se tomar por ela, a luta pelo monopólio da representação legítima do mundo social, essa luta pelas classificações que é uma dimensão de qualquer tipo de luta de classes: classes etárias, classes sexuais ou classes sociais. A classificação antropológica distingue-se das taxionomias zoológicas ou botânicas pelo fato de os objetos que ela põe — ou repõe — em seus lugares serem sujeitos classificantes. Basta pensar no que aconteceria se, como nas fábulas, os cachorros, as raposas e os lobos tivessem voz no capítulo relativo à classificação dos caninos e aos li-

mites aceitáveis de variação entre os membros reconhecidos da espécie; ou se a hierarquia das características levadas em conta para determinar os diferentes postos dos gêneros e das espécies comandasse as chances de acesso à ração diária ou aos prêmios de beleza. Em resumo, para grande desespero do filósofo-rei, que, ao lhes atribuir uma essência, pretende obrigá-los a ser e a fazer o que lhes cabe por definição, os classificados e os desclassificados podem recusar o princípio de classificação que lhes reserva o pior lugar. Na verdade, a História o mostra, é quase sempre sob a condução de pretendentes ao monopólio do poder de julgar e de classificar, freqüentemente eles próprios desclassificados, ao menos sob certos aspectos, no que diz respeito à classificação dominante, que os dominados podem subtrair-se à classificação legítima e transformar sua visão de mundo, ultrapassando esses limites incorporados

que são as categorias sociais de percepção do mundo social.

Assim, é a mesma coisa descobrir-se inevitavelmente engajado na luta pela construção e imposição da taxionomia legítima e dar-se por objeto, passando agora para o segundo grau, a ciência dessa luta, ou seja, o conhecimento do funcionamento e das funções das instituições envolvidas — como o sistema escolar ou os grandes organismos oficiais de recenseamento e de estatística social. Pensar nesses termos o espaço da luta das classificações — e a posição do sociólogo nesse ou em relação a esse espaço — de forma alguma leva a anular a ciência no relativismo. Sem dúvida, o sociólogo não é mais o árbitro imparcial ou o espectador divino, o único a dizer onde está a verdade — ou, para falar nos termos do senso comum, que tem razão —, e isso leva a identificar a objetividade a uma distribuição ostensivamente equitativa dos erros e das razões. Mas o sociólogo

é aquele que se esforça por dizer a verdade das lutas que têm como objeto — entre outras coisas — a verdade. Por exemplo: em lugar de estabelecer uma divisão entre aqueles que afirmam e aqueles que negam a existência de uma classe, de uma região ou de uma nação, trabalha no sentido de estabelecer a lógica específica dessa luta, e de determinar, através de uma análise do estado da relação de forças e dos mecanismos de sua transformação, as chances dos diferentes campos. Cabe-lhe construir um modelo verdadeiro das lutas pela imposição da representação verdadeira da realidade, que contribuem para fazer a realidade tal como se apresenta ao registro. É assim que procede Georges Duby, quando, em vez de aceitá-lo como um instrumento indiscutível do trabalho do historiador, toma como objeto da análise histórica o esquema das três ordens, ou seja, o sistema de classificação através do qual a ciência histórica costuma pensar a socie-

dade feudal; e isso para descobrir que esse princípio de divisão, ao mesmo tempo o objeto e o produto das lutas entre os grupos que pretendem o monopólio do poder de constituição — bispos e cavaleiros —, contribuiu para produzir a própria realidade que ele permite pensar. Da mesma forma, quando da verificação que o sociólogo realiza num determinado momento do tempo sobre as propriedades ou as opiniões das diferentes classes sociais, os próprios critérios de classificação com que ele deve operar são também o produto de toda a história das lutas simbólicas, que, tendo como objeto a existência e a definição das classes, contribuíram muito concretamente para *fazer* as classes: o estado presente dessas lutas passadas depende, em dose nada negligenciável, do efeito de teoria exercido pelas sociologias do passado, notadamente por aquelas que contribuíram para fazer a classe operária e, ao mesmo tempo, as outras classes, contribuindo para fazer-se acreditar — e a ela própria —

que ela existia enquanto proletariado revolucionário. À medida que a ciência social progride, e progride sua divulgação, os sociólogos devem esperar encontrar cada vez mais freqüentemente, realizada em seu objeto, a ciência social do passado.

Mas basta pensar no papel que as lutas políticas fazem a previsão desempenhar, ou ainda na mera verificação, para compreender que o sociólogo mais rigorosamente dedicado a descrever será sempre suspeito de prescrever ou de procrever. Na existência ordinária, praticamente só se fala daquilo que é, para dizer, por acréscimo, que é conforme ou contrário à natureza das coisas, normal ou anormal, admitido ou excluído, bendito ou maldito. Os substantivos são combinados a adjetivos tácitos, os verbos, a advérbios silenciosos, que tendem a consagrar ou a condenar, a instituir como digno de existência e de perseverar no ser, ou, ao contrário, a destituir, a de-

gradar, a desacreditar. Da mesma forma, não é fácil separar o discurso da ciência da lógica do processo no qual se quer fazê-lo funcionar, quando nada para dar-se a liberdade de condená-lo. Assim, a descrição científica da relação que os mais carentes culturalmente mantêm com a cultura erudita tem toda a oportunidade de ser compreendida, seja como uma maneira dissimulada de condenar o povo à ignorância, seja, pelo contrário, como uma maneira dissimulada de reabilitar ou de celebrar a incultura, e de demolir os valores da cultura. E o que dizer dos casos em que o esforço para restabelecer a razão, em que sempre consiste o trabalho da ciência, corre o risco de aparecer como uma forma de justificar, ou mesmo de desculpar? Diante da servidão do trabalho ou da miséria das favelas, sem falar da tortura ou da violência dos campos de concentração, o “é assim”, que, segundo Hegel podemos pronunciar diante das montanhas,

reveste-se do valor de uma cumplicidade criminosa. Na medida em que nada é mais neutro, quando se trata do mundo social, do que enunciar o ser com autoridade, ou seja, com o poder de fazer ver e de fazer crer que a capacidade reconhecida de prever confere, as verificações da ciência exercem inevitavelmente uma eficácia política, que pode não ser aquela que o pesquisador queria exercer.

Entretanto, aqueles que deploram o pessimismo desencantado ou os efeitos desmobilizadores da análise sociológica quando ela formula, por exemplo, as leis da reprodução social, estão mais ou menos tão bem fundados quanto os que reprovaram a Galileu ter desencorajado o sonho de voar ao elaborar a lei da queda dos corpos. Enunciar uma lei social como aquela que estabelece que o capital cultural vai para o capital cultural é oferecer a possibilidade de introduzir entre as circunstâncias que contribuem para o efeito que ela prevê — nesse caso parti-

cular, a eliminação escolar das crianças mais carentes de capital cultural — os “elementos modificadores”, como dizia Auguste Comte, que, por mais frágeis que sejam em si mesmos, podem ser suficientes para transformar, na direção de nossas esperanças, o resultado dos mecanismos. Uma vez que o conhecimento dos mecanismos permite, nesse como em outros casos, determinar as condições e os meios de uma ação destinada a dominá-los, a recusa do sociologismo que trata o provável como um destino se justifica em qualquer caso; e os movimentos de emancipação estão aí para provar que uma certa dose de utopia — essa negação mágica do real que em outro contexto diríamos neurótica — pode mesmo contribuir para criar as condições políticas de uma negação prática da verificação realista. Mas, sobretudo, o conhecimento exerce, por si mesmo, um efeito — que me parece libertador —, todas as vezes em que os mecanismos de

que ele estabelece as leis de funcionamento devem uma parte de sua eficácia ao desconhecimento, ou seja, todas as vezes em que ele toca nos fundamentos da violência simbólica. Essa forma particular de violência só pode de fato exercer-se sobre sujeitos de conhecimento, mas cujos atos de conhecimento, uma vez que são parciais e mistificados, encerram o reconhecimento tácito da dominação implicada no desconhecimento dos fundamentos verdadeiros da dominação. Compreende-se que a sociologia veja contestar-se sem cessar seu estatuto de ciência, e antes de tudo, evidentemente, por todos aqueles que têm necessidade das trevas do desconhecimento para exercer seu comércio simbólico.

A necessidade de repudiar a tentação regalista só se impõe tão absolutamente quando se trata de pensar cientificamente o próprio mundo científico, ou, mais abrangentemente, o mundo intelectual. Se foi preciso repensar de ca-

bo a rabo a sociologia dos intelectuais, foi porque, em função da importância dos interesses em jogo e dos bloqueios consentidos, é supremamente difícil, para um intelectual, escapar à lógica da luta na qual cada um se faz de bom grado o sociólogo — no sentido mais brutalmente sociologista — de seus adversários, ao mesmo tempo que seu próprio ideólogo, segundo a lei da cegueira e da lucidez cruzadas que regula todas as lutas sociais pela verdade. Contudo, é sob a condição de apreender o jogo enquanto tal, com os objetos, as regras ou as regularidades que lhe são próprias, os bloqueios específicos que nele se engendram e os interesses que com ele se satisfazem, que o intelectual pode ao mesmo tempo desembaraçar-se através da distância constitutiva da representação teórica e descobrir-se engajado, num ponto determinado, com os objetos e bloqueios determinados e determinantes. Quaisquer que sejam suas pretensões científicas, a

objetivação está fadada a permanecer *parcial*, e por conseguinte falsa, enquanto ignorar ou recusar ver o ponto de vista a partir do qual é enunciada — o jogo em seu conjunto, portanto. Construir o jogo como tal, ou seja, como um espaço de posições objetivas, que está no princípio, entre outras coisas, da visão que os ocupantes de cada posição podem ter das outras posições e de seus ocupantes, é dar-se o meio de objetivar cientificamente o conjunto das objetivações mais ou menos brutalmente redutoras às quais se entregam os agentes engajados na luta, e de percebê-las tais como são: estratégias simbólicas que visam impor a verdade parcial de um grupo como a verdade das relações objetivas entre os grupos. É descobrir, além do mais, que, deixando ignorado o próprio jogo que os constitui como concorrentes, os adversários cúmplices entram em acordo para manter mascarado o essencial, isto é, os interesses ligados ao fato de participar-

se do jogo e o conluio objetivo daí resultante.

É bastante evidente que não se deve esperar, do pensamento sobre os limites, que dê acesso ao pensamento sem limites — o que redundaria em ressuscitar uma outra forma de ilusão, formulada por Mannheim como a “*intelligentzia* sem vínculos nem raízes”, espécie de sonho de vôo social que é o substituto histórico da ambição do saber absoluto. Disso resulta que cada nova aquisição da sociologia da ciência tende a reforçar a ciência sociológica, aumentando o conhecimento dos determinantes sociais do pensamento sociológico, e, portanto, a eficácia da crítica que cada um pode opor aos efeitos desses determinantes sobre sua própria prática e sobre a de seus concorrentes. A ciência é reforçada toda vez que se reforça a crítica científica, ou seja, não há como separar a qualidade científica das armas disponíveis e a necessidade, para triunfar cientificamente, de utilizar as

armas da ciência, e apenas elas. O campo científico é, de fato, um campo de lutas como outro qualquer, mas onde as disposições críticas suscitadas pela concorrência não têm nenhuma chance de serem satisfeitas, a não ser que possam mobilizar os recursos científicos acumulados; quanto mais avançada estiver uma ciência, dotada portanto de uma aquisição coletiva importante, mais a participação na luta científica supõe a posse de um capital científico importante. Segue-se então que as revoluções científicas não são negócio para os mais carentes, mas para os mais ricos cientificamente. Essas leis simples permitem compreender que produtos sociais trans-históricos, ou seja, relativamente independentes de suas condições sociais de produção, tais como as verdades científicas, possam surgir da historicidade de uma configuração social singular, ou seja, de um campo social tal como o da física ou da biologia de hoje. Em outras palavras, a ciência social po-

de dar conta racionalmente do progresso paradoxal de uma razão inteiramente histórica e entretanto irreduzível à História. Se há uma verdade, é que a verdade é um resultado de lutas; mas essa luta só pode conduzir à verdade quando obedece a uma lógica tal que não se pode triunfar sobre os adversários sem empregar contra eles as armas da ciência, contribuindo assim para o progresso da verdade científica.

Essa lógica vale também para a sociologia: bastaria que se pudesse exigir na prática, de todos os participantes e de todos os pretendentes, o domínio das conquistas — já imensas — da disciplina, para que desaparecessem do universo certas práticas que desqualificam a profissão. Mas quem, no mundo social, tem interesse pela existência de uma ciência autônoma do mundo social? De qualquer forma, não é o caso dos carentes cientificamente: estruturalmente inclinados a buscar na aliança com os poderes

externos, quaisquer que sejam, um reforço ou uma vingança contra as restrições e controles nascidos na concorrência interna, podem sempre encontrar na denúncia política um substituto fácil da crítica científica. Tampouco são os detentores de um poder temporal ou espiritual aqueles que só podem ver numa ciência social realmente autônoma apenas a mais duvidosa das concorrências. E, talvez, sobretudo quando, renunciando à ambição de legislar, de onde advém a heteronomia, a ciência social reivindica uma autoridade negativa, crítica, ou seja, crítica de si mesma e, por implicação, de todos os abusos científicos e de todos os abusos de poder cometidos em nome da ciência.

Compreende-se que a existência da sociologia como disciplina científica seja ameaçada sem cessar. A vulnerabilidade estrutural que resulta da possibilidade de trapacear com os imperativos científicos através do jogo da politização faz com

que a sociologia tenha quase tanto a temer dos poderes que dela esperam demais, quanto daqueles que querem sua desapareição. As demandas sociais estão sempre acompanhadas de pressões, de injunções ou de seduções, e o maior serviço que se pode prestar à sociologia é, talvez, o de não lhe pedir nada. Paul Veyne observa que “se reconhecem de longe os grandes estudiosos de história antiga por certas páginas que não escrevem”. Que dizer dos sociólogos que são incessantemente convidados a ultrapassar os limites de sua ciência? Não é assim tão fácil renunciar às gratificações imediatas do profetismo cotidiano — ainda mais porque o silêncio, por definição fadado a passar despercebido, deixa o campo livre para a inanidade sonora da falsa ciência. É assim que alguns, por não repudiarem as ambições da filosofia social e as seduções do ensaísmo, que, presente em toda parte, tem resposta para tudo, podem passar toda uma vi-

da situados em terrenos em que, em seu estado atual, a ciência está vencida já de início. Enquanto outros, ao contrário, encontram nesse excesso uma desculpa para justificar a demissão que as prudências inatacáveis da minúcia idiográfica implicam.

A ciência social só pode constituir-se recusando a demanda social por instrumentos de legitimação ou de manipulação. O sociólogo — pode acontecer-lhe deplorar esse fato — não tem mandato, não tem missão, exceto os que assume em virtude da lógica de sua pesquisa. Aqueles que, por uma usurpação essencial, se dão o direito ou se sentem no dever de falar pelo povo, ou seja, em seu favor, mas também em seu lugar, ainda que para denunciar o racismo, o miserabilismo ou o populismo dos que falam do povo, como me aconteceu fazer, mesmo esses falam para si mesmos; ou ao menos falam de si mesmos, na medida em que, no melhor dos casos —

penso por exemplo em Michelet —, tratam assim de amortecer o sofrimento ligado à ruptura social fazendo-se povo em imaginação. Mas devo abrir um parêntese: a partir do momento em que, como acabo de fazer, o sociólogo ensina a relacionar os atos ou os discursos mais “puros” — os do erudito, do artista ou do militante — às condições sociais de sua produção e aos interesses específicos de seus produtores, longe de encorajar o *parti pris* de redução e de demolição com que o azedume e a amargura se encantam, pretende apenas encontrar o meio de separar o rigorismo, ou seja, o terrorismo do ressentimento, de sua impecabilidade objetiva e subjetiva, a começar por aquele que nasce da transmutação de um desejo de vingança social em reivindicação de um igualitarismo compensatório.

Através do sociólogo, agente histórico historicamente situado, sujeito social socialmente determinado, a História, ou

seja, a sociedade na qual sobrevive, volta um momento sobre si mesma, reflete a si mesma; e, através dele, todos os agentes sociais podem saber um pouco melhor o que são, o que fazem. Mas essa tarefa é precisamente a última que desejariam confiar ao sociólogo todos aqueles que têm algo a ver com o desconhecimento, a denegação e a recusa do saber, e que estão prontos para reconhecer como científicas, na maior boa-fé, todas as formas de discurso que não falam do mundo social ou que falam de uma maneira que não é a deles. Essa demanda negativa não tem necessidade, salvo alguma exceção, de declarar-se em censuras expressas: na verdade, pelo fato de a ciência rigorosa supor rupturas decisórias em relação às evidências, basta dar continuidade à rotina do senso comum, ou às inclinações do bom-senso burguês, para obter as considerações não-falseáveis do ensaísmo planetário ou as meias-verdades da ciência oficial. Uma boa par-

te do que o sociólogo trabalha para descobrir não está escondido, no mesmo sentido em que está o que as ciências da Natureza pretendem trazer à luz do dia. Muitas das realidades ou relações que ele põe a descoberto não são invisíveis, ou o são apenas no sentido de que elas “cegam os olhos”, segundo o paradigma da carta roubada caro a Lacan: penso por exemplo na relação estatística que une as práticas ou as preferências culturais à educação recebida. O trabalho necessário para produzir à luz do dia a verdade, e para fazer com que, uma vez produzida, seja reconhecida, esbarra nos mecanismos coletivos de defesa, que tendem a assegurar uma verdadeira denegação, no sentido de Freud. A recusa em reconhecer uma realidade traumatizante sendo proporcional aos interesses defendidos, compreende-se a violência extrema das reações de resistência que suscitam, entre os detentores de capital cultural, as análises que trazem à luz do dia as con-

dições de produção e de reprodução denegadas da cultura: àqueles devotados a pensarem-se sob as espécies do único e do inato, essas análises revelam apenas o que é comum e o que é adquirido. Nesse sentido, o conhecimento de si é mesmo, como queria Kant, “uma descida aos infernos”. Como as almas que, segundo o mito de Er, devem beber a água do rio Ameles, portadoras do esquecimento, antes de voltar à Terra para viver as vidas que elas próprias escolheram, os homens de cultura devem suas mais puras fruições culturais à amnésia da gênese que lhes permite viver sua cultura como um dom da Natureza. Nessa lógica, que a psicanálise conhece bem, eles não recuarão diante da contradição para defender o erro vital que é sua razão de ser, salvando assim a integridade de uma identidade fundada sobre a conciliação dos contrários: recorrendo a uma forma do *paralogisme du chaudron**, tal como

* Conforme original.

Freud o descreve, poderão reprovar à objetivação científica tanto o seu absurdo quanto a sua evidência, e portanto sua banalidade, sua vulgaridade.

Os adversários da sociologia têm o direito de perguntar-se se uma atividade que supõe e produz a negação de uma denegação coletiva deve existir; mas nada os autoriza a contestar-lhe o caráter científico. É certo que não existe, propriamente falando, demanda social por um saber total sobre o mundo social. E só a autonomia relativa do campo de produção científica e os interesses específicos que com ela se engendram podem autorizar e favorecer a aparição de uma oferta de produtos científicos, ou seja, o mais freqüentemente, críticos, que estão além de toda forma de demanda. Em favor do partido da ciência, mais que nunca do da *Aufklärung*, da desmistificação, poderíamos nos contentar com invocar um texto de Descartes que Martial Guérault

gostava de citar: “De modo algum aprovo que alguém cuide de enganar-se repetindo falsas imaginações. É esse o motivo pelo qual, vendo que constitui perfeição maior conhecer a verdade, ainda que para nossa desvantagem, do que ignorá-la, confesso que vale mais ser menos alegre e ter mais conhecimento”. A sociologia desvela a *self-deception*, a mentira para si mesmo coletivamente empreendida e encorajada e que, em toda sociedade, está no fundamento dos mais sagrados valores e, portanto, de toda a existência social. Ela ensina, com Marcel Mauss, que “a sociedade sempre se paga com a falsa moeda de seu sonho”. Isso equivale a dizer que essa ciência iconoclasta das sociedades que envelhecem pode contribuir ao menos para nos tornar, por pouco que seja, senhores e possuidores da natureza social, fazendo progredir o conhecimento e a consciência dos mecanismos que estão no princípio de todas as formas de fetichis-

mo: evidentemente, penso no que Raymond Aron, que tanto ilustrou esse ensino, chama de “religião secular”, esse culto de Estado que é um culto do Estado, com suas festas civis, suas cerimônias cívicas e seus mitos nacionais ou nacionalistas, sempre predispostos a suscitar ou a justificar o desprezo ou a violência racista, e que não é feito exclusivo dos Estados totalitários; mas penso também no culto da arte e da ciência, que, como ídolos de substituição, podem concorrer à legitimação de uma ordem social parcialmente fundada na distribuição desigual do capital cultural. Em todo caso, podemos ao menos esperar, da ciência social, que faça recuar a tentação da magia, essa *hybris* da ignorância ignorante de si mesma e que, caçada na relação com o mundo natural, sobrevive na relação com o mundo social. A vingança do real é impiedosa com a boa vontade mal-esclarecida ou com o voluntarismo utopista; e o destino trágico dos empreen-

dimentos políticos que se pretenderam uma ciência social presunçosa está aí para lembrar que a ambição mágica de transformar o mundo social sem conhecer os mecanismos que o movem corre o risco de substituir por uma outra violência, às vezes mais desumana, a “violência inerte” dos mecanismos que a ignorância pretensiosa destruiu.

A sociologia é uma ciência que tem como particularidade a particular dificuldade de tornar-se uma ciência como as outras. Isso porque, longe de oporem-se, a recusa de saber e a ilusão do saber infuso coexistem perfeitamente, tanto entre os pesquisadores quanto entre os homens práticos. E só uma disposição rigorosamente crítica pode dissolver as certezas práticas que se insinuam no discurso científico através dos pressupostos inscritos na linguagem ou das pré-construções inerentes à rotina do discurso cotidiano sobre os problemas sociais; em resumo, através da névoa de palavras que se in-

terpõem sem cessar entre o pesquisador e o mundo social. De maneira geral, a linguagem exprime mais facilmente as coisas que as relações, mais os estados que os processos. Dizer, a propósito de alguém, que tem poder, por exemplo, ou perguntar-se quem, hoje em dia, detém realmente o poder, é pensar o poder como uma substância, uma coisa que alguns detêm, conservam, transmitem; é pedir à ciência para determinar “quem governa” (segundo o título de um clássico da ciência política) ou quem decide; é, admitindo-se que o poder, enquanto substância, esteja situado em algum lugar, perguntar-se se vem do alto, como quer o senso comum, ou, numa paradoxal inversão que preserva a *dóxa* por inteiro, de baixo, dos dominados. Longe de opor-se, a ilusão coisificante e a ilusão personalizante caminham lado a lado. E nunca terminaríamos de recensar os falsos problemas que se engendram na oposição entre o indivíduo-

pessoa — interioridade, singularidade — e a sociedade-coisa, exterioridade: os debates ético-políticos entre os que atribuem um valor absoluto ao indivíduo, ao individual, ao individualismo, e os que conferem o primado à sociedade, ao social, ao socialismo, são o pano de fundo do debate teórico, eternamente retomado, entre um nominalismo que reduz as realidades sociais, grupos ou instituições, a artefatos teóricos sem realidade objetiva, e um realismo substancialista que reifica as abstrações.

Só a pregnância das oposições do pensamento ordinário, fortalecidas com a força das oposições entre grupos que nele se exprimem, pode explicar não só a dificuldade extraordinária do trabalho necessário para ultrapassar-se essas alternativas cientificamente mortais, mas também que esse trabalho seja retomado sem cessar, contra as regressões coletivas em direção aos modos de pensamento mais comuns, por serem socialmente funda-

dos e encorajados. É mais fácil tratar os fatos sociais como coisas ou como pessoas do que como relações. Assim, essas duas rupturas decisivas com a filosofia espontânea da História e com a visão comum do mundo social — que tanto a análise feita por Fernand Braudel dos fenômenos históricos de “longa duração”, quanto a aplicação empreendida por Claude Lévi-Strauss do modo de pensamento estrutural a objetos tão rebeldes quanto os sistemas de parentesco ou os sistemas simbólicos representaram — desembocaram em discussões escolásticas relativas às relações entre os indivíduos e a estrutura. E acima de tudo, a predominância das velhas alternativas conduziu à rejeição do que há de factual no contingente. Em resumo, levou a excluir-se dos domínios da ciência tudo aquilo de que tratava a História anteriormente, em vez de incitar a que se ultrapassasse a antítese entre a História infra-estrutural e a História factual, entre a macrosociologia e a microsocio-

logia. Sob pena de relegar à eventualidade ou ao mistério todo o universo real das práticas, é na verdade preciso procurar numa História estrutural os espaços sociais onde se engendram e se efetivam as disposições que fazem “os grandes homens” — campo do poder, campo artístico, campo intelectual ou campo científico — o meio de vencer o abismo existente entre os lentos movimentos insensíveis da infra-estrutura econômica ou demográfica e a agitação de superfície que as crônicas do dia-a-dia da história política, literária ou artística registram.

O princípio da ação histórica — a do artista, do erudito ou do governante, assim como a do operário ou do pequeno funcionário — não é um objeto que se confrontaria com a sociedade como um objeto constituído pela exterioridade. Ele não reside nem na consciência, nem nas coisas, mas na relação entre dois estados do social, ou seja, entre a História objetivada nas coisas, na forma de institui-

ções, e a História encarnada nos corpos, sob a forma desses sistemas de disposições duráveis que chamo de *habitus*. O corpo está dentro do mundo social, mas o mundo social está dentro do corpo. E a incorporação do social que a aprendizagem realiza é o fundamento da presença no mundo social que a ação socialmente bem-sucedida e a experiência ordinária desse mundo supõem necessárias.

Só uma verdadeira análise de caso, que entretanto demandaria uma exposição muito longa, poderia mostrar a ruptura decisiva com a visão ordinária do mundo social determinada pelo fato de a relação ingênua entre o indivíduo e a sociedade ser substituída pela relação construída entre esses dois modos de existência do social, o *habitus* e o campo, a História feita corpo e a História feita coisa. Para convencer completamente e constituir em crônica lógica a cronologia das relações entre Monet, Degas e Pissarro, ou entre Lenin, Trotski, Stalin e Bukarin, ou ainda en-

tre Sartre, Merleau-Ponty e Camus, seria necessário, na verdade, ter-se um conhecimento suficiente dessas duas séries causais parcialmente independentes, que são, de um lado, as condições sociais de produção dos protagonistas, ou, mais precisamente, de suas disposições duráveis, e, de outro lado, a lógica específica de cada um dos campos de concorrência aos quais vinculam suas disposições — o campo artístico, o político ou o intelectual, sem esquecer, evidentemente, as restrições conjunturais ou estruturais que pesam sobre esses espaços relativamente autônomos.

Pensar cada um desses universos particulares enquanto campo é encontrar o meio de entrar no que há de mais singular em sua singularidade, como fazem os historiadores mais minuciosos, construindo-os de maneira a percebê-los como um “caso particular do possível”, para usar as palavras de Bachelard, ou, mais simplesmente, uma configuração

entre outras de uma estrutura de relações. Isso pressupõe, mais uma vez, que se preste atenção às relações pertinentes, com frequência invisíveis ou imperceptíveis à primeira vista, entre as realidades diretamente visíveis, como as pessoas individuais, designadas por nomes próprios, ou as pessoas coletivas, simultaneamente nomeadas e produzidas pelo signo ou pela sigla que os constitui enquanto personalidades jurídicas. É assim que poderemos pensar tal polêmica situada e datada entre um crítico de vanguarda e um professor reconhecido de literatura como uma forma particular de uma relação, cuja oposição medieval entre o *auctor* e o *lector*, ou o antagonismo entre profeta e padre são mais outras manifestações. Na medida em que esteja orientada por um princípio de pertinência que permita construir o dado para a comparação e a generalização, a própria leitura dos dados cotidianos pode tornar-se um ato científico. Poincaré definia a mate-

mática como “a arte de dar o mesmo nome a coisas diferentes”; da mesma forma, a sociologia — os matemáticos que me perdoem essa assimilação — é a arte de pensar coisas fenomenicamente diferentes como semelhantes em sua estrutura e seu funcionamento, e de transferir o que foi estabelecido a propósito de um objeto construído, por exemplo o campo religioso, a toda uma série de novos objetos, o campo artístico, o campo político, e assim em diante. Essa espécie de indução teórica, que torna possível a generalização com base na hipótese da invariância formal na variação material, não tem nada a ver com a indução ou a intuição de base empírica com a qual às vezes se quer identificá-la; graças ao uso justificado do método comparativo, ao qual confere plena eficácia, a sociologia, assim como as outras ciências, que, no dizer de Leibniz “se concentram à medida que se expandem”, pode apreender um número cada vez mais vasto de

objetos com um número cada vez mais reduzido de conceitos e hipóteses teóricas.

O pensamento em termos de campo demanda uma conversão de toda a visão ordinária do mundo social, que se ocupa exclusivamente das coisas visíveis: do indivíduo, *ens realissimum*, ao qual nos liga uma espécie de interesse ideológico primordial; do grupo, que só aparentemente é definido exclusivamente pelas relações, temporárias ou duradouras, informais ou institucionais, entre seus membros; enfim, das relações entendidas como *interações*, ou seja, como relações intersubjetivas realmente efetuadas. De fato, assim como a teoria newtoniana da gravitação só pôde construir-se rompendo com o realismo cartesiano que não queria reconhecer nenhum outro modo de ação física que não fosse o choque, o contato direto, da mesma forma a noção de campo supõe uma ruptura com a representação realista que tende

a reduzir o efeito do *meio* ao efeito da ação direta que se efetua numa interação. É a estrutura das relações constitutivas do espaço do campo que comanda a forma que as relações visíveis de interação podem revestir e o próprio conteúdo da experiência que os agentes podem ter.

A atenção ao espaço de relações no qual se movimentam os agentes implica uma ruptura radical com a filosofia da História que está inscrita seja no uso ordinário ou semi-refletido da linguagem ordinária, seja nos hábitos de pensamento associados às polêmicas da política, onde é preciso encontrar responsáveis, tanto para o melhor como para o pior, a qualquer preço. Não terminaríamos de recensear os erros, as mistificações ou as entidades místicas, originadas do fato de as palavras que designam instituições ou grupos — Estado, Burguesia, Patronato, Igreja, Família, Escola — poderem ser constituídos em sujeitos de proposições

da forma “o Estado decide” ou “a Escola elimina” e, portanto, em sujeitos históricos capazes de formular e realizar seus próprios fins. Processos cujo sentido e cujo fim não são verdadeiramente falando nem pensados nem formulados por ninguém, sem no entanto serem cegos ou aleatórios, encontram-se assim ordenados por referência a uma intenção que não é mais a de um criador concebido como pessoa, mas a de um grupo ou de uma instituição funcionando como causa final capaz de tudo justificar, e a um custo mínimo, sem nada explicar. Ora, podemos mostrar, apoiando-nos na célebre análise de Norbert Elias, que essa visão teológico-política não se justifica, sequer no caso aparentemente mais adequado para confirmá-lo, o de um Estado monárquico que apresenta no mais alto grau, para o próprio monarca — “O Estado sou eu” —, as aparências do “Aparelho”: A sociedade cortesã funciona como um campo de gravitação no qual

o próprio detentor do poder absoluto está preso, mesmo que sua posição privilegiada lhe permita reservar para si a maior parte da energia engendrada pelo equilíbrio de forças. O princípio do movimento perpétuo que agita o campo não reside em algum primeiro motor imóvel — aqui, o Rei Sol — mas nas tensões que, produzidas pela estrutura constitutiva do campo (as diferenças de condição entre príncipes, duques, marqueses etc.), tendem a reproduzir essa estrutura. Está nas ações e reações dos agentes que, a menos que se excluam do jogo, não têm outra escolha se não lutar para manter ou melhorar sua posição no campo, contribuindo assim para fazer pesar sobre todos os outros as limitações, frequentemente vividas como insuportáveis, que nascem da coexistência antagonista.

Em função da posição que ocupa no campo de gravitação em que é o sol, o rei não tem necessidade de querer nem mesmo pensar o sistema enquanto tal pa-

ra beneficiar-se dos lucros de um universo estruturado de forma que tudo reverta em seu proveito. De maneira geral, ou seja, tanto no campo intelectual quanto no campo religioso ou no campo do poder, os dominantes são, muito mais frequentemente do que a ilusão teológica do primeiro motor permite ver, aqueles que exprimem as forças imanentes do campo — o que não é pouco —, e muito menos os que as produzem ou dirigem.

Eu poderia ter tomado, também, o exemplo do circo-hipódromo de Constantinopla, na análise já clássica de Gilbert Dagron. Sem dúvida não é por acaso que essa realização paradigmática do campo político se apresenta sob a forma de um espaço de jogo socialmente instituído que transforma periodicamente o povo reunido em assembleia popular, investida do poder de contestar ou consagrar virtualmente a legitimidade imperial. O espaço institucional, em que todos os agentes sociais — o imperador, posto em

posição de árbitro, os senadores, os altos funcionários, mas também o povo, em suas diferentes facções — têm seu lugar designado, *produz*, de certa forma, as propriedades daqueles que o ocupam e as relações de concorrência e de conflito que os opõem: nesse campo fechado, os dois campos, os Verdes e os Azuis, afrontam-se ritualmente segundo uma lógica que se aproxima simultaneamente da lógica da competição esportiva e da luta política; e a autonomia dessa forma social, espécie de *taxis* instituída e, portanto, transcendente a esse ou àquele campo — *tagma* —, que essa lógica não pára de engendrar, afirma-se no fato de que “se presta à expressão de conflitos de qualquer natureza”, desencorajando os esforços para encontrar para esses antagonismos uma base social ou política precisa e constante.

Como bem o mostra o caso desse jogo social perfeitamente exemplar, a sociologia não é um capítulo da mecânica,

e os campos sociais são campos de forças, mas também campos de luta para transformar ou conservar esses campos de forças. E a relação, prática ou pensada, que os agentes mantêm com o jogo faz parte do jogo e pode estar no princípio de sua transformação. Os campos sociais mais diferentes — a sociedade cortesã, o campo dos partidos políticos, o campo das empresas ou o campo universitário — só podem funcionar na medida em que haja agentes que invistam neles, nos mais diferentes sentidos do termo investimento, e que lhes destinem seus recursos e persigam seus objetivos, contribuindo, assim, por seu próprio antagonismo, para conservar-lhes as estruturas, ou, sob certas condições, para transformá-los.

Na medida em que estamos sempre mais ou menos presos a um dos jogos sociais oferecidos pelos diferentes campos, não nos ocorre perguntar por que, em vez de nada, há neles ação — o que, a menos que suponhamos uma propensão na-

tural para a ação ou para o trabalho, de forma alguma se apresenta como decorrência necessária. Todo mundo sabe, por experiência própria, que aquilo que faz correr o alto funcionário pode deixar o pesquisador indiferente, e que os investimentos do artista permanecem ininteligíveis para o banqueiro. Isso quer dizer que um campo só pode funcionar se encontra indivíduos socialmente predispostos a se comportarem como agentes responsáveis, a arriscarem seu dinheiro, seu tempo, às vezes sua honra ou sua vida, para perseguir os objetivos e obter os proveitos decorrentes, que, vistos de um outro ponto de vista, podem parecer ilusórios, o que afinal sempre são, na medida em que repousam sobre aquela relação de cumplicidade ontológica entre o hábito e o campo que está no princípio da entrada no jogo, da adesão ao jogo, da *illusio*.

É na relação entre o jogo e o sentido do jogo que se engendram os objetivos

e se constituem valores que, mesmo que não existam fora dessa relação, impõem-se, no interior da mesma, com uma necessidade e uma evidência absolutas. Essa forma original de fetichismo está no princípio de toda ação. O motor — que às vezes se chama de motivação — não está nem no fim material ou simbólico da ação, como pretende o finalismo ingênuo, nem nas limitações do campo, como quer a visão mecanicista. Está na relação entre o hábito e o campo, que faz com que o hábito contribua para determinar aquilo que o determina. Só há sagrado para o sentido do sagrado, que no entanto reencontra o sagrado como plena transparência. O mesmo é verdadeiro para toda experiência de valor. A *illusio*, no sentido de investimento no jogo, só se torna ilusão, no sentido originário de ação de enganar-se a si mesmo, de divertimento — no sentido de Pascal — ou de má-fé — no sentido de Sartre — na medida em que apreende de fora

o jogo, do ponto de vista do espectador imparcial, que não investe nada no jogo nem nos objetivos. Esse ponto de vista de estrangeiro que se ignora leva a ignorar que os investimentos são ilusões bem-fundadas. De fato, através dos jogos sociais que propõe, o mundo social procura nos agentes bem mais, e na verdade outra coisa, que os objetivos aparentes, os fins manifestos da ação: a caçada conta tanto quanto a presa, se não mais, e há um proveito da ação que excede os proveitos explicitamente perseguidos — salário, preço, recompensa, troféu, título, função — e que consiste no fato de sair-se do anonimato, e de afirmar-se como agente, envolvido no jogo, ocupado, habitante do mundo habitado pelo mundo, orientado para certos fins e dotado objetivamente, e portanto subjetivamente, de uma missão social.

As funções sociais são ficções sociais. E os ritos de instituição *fazem* aqueles que instituem como rei, cavaleiro, padre

ou professor, forjando sua imagem social, confeccionando a representação que ele pode e deve fazer-se enquanto pessoa moral, ou seja, enquanto plenipotenciário, mandatário ou porta-voz de um grupo. Mas também o fazem num outro sentido. Impondo-lhe um nome, um título, que o define, o institui, o constitui, o intima a tornar-se o que é, ou seja, o que ele tem de ser, obrigam-no a *cumprir* sua função, a entrar no jogo, na ficção. Confúcio apenas enunciava a verdade de todos os ritos de instituição, quando invocava o princípio da “justificação dos nomes”, pedindo a cada um que se conformasse com sua função na sociedade, que vivesse conforme sua natureza social: “Que o soberano aja como soberano, o sujeito como sujeito, o pai como pai, o filho como filho”. Entregando-se de corpo e alma a sua função e, através dela, a corporação que a ele confiou-a — *universitas, collegium, societas, consortium*, como diziam os ca-

nonistas — o herdeiro legítimo, o funcionário, o dignatário, contribui para assegurar a eternidade da função que preexiste e sobreviverá a ele — *Dignitas non moritur* — e do corpo místico que encarna, e do qual participa, participando ao mesmo tempo de sua eternidade.

Mesmo que, para constituir-se, deva recusar todas as formas do biologismo que tende sempre a naturalizar as diferenças sociais, reduzindo-as a invariantes antropológicas, a sociologia só pode compreender o jogo social no que ele tem de mais essencial, na condição de levar em conta características universais da existência corporal, como o fato de existir no estado de indivíduo biológico separado, ou de ser segregado a um determinado tempo e lugar, ou ainda o fato de ser e saber-se destinado à morte, propriedades essas que, embora mais que atestadas cientificamente, nunca entram na axiomática da antropologia positivista. Votado à morte, esse fim que não pode ser

encarado como fim, o homem é um ser sem razão de ser. É a sociedade, e apenas ela, que dispensa, em diferentes graus, as justificações e as razões de existir; é ela que, produzindo os negócios ou posições que se dizem “importantes”, produz os atos e os agentes que se julgam “importantes”, para si mesmos e para os outros, personagens objetiva e subjetivamente assegurados de seu valor, e assim subtraídos à indiferença e à insignificância. Existe, apesar do que diz Marx, uma filosofia da miséria que está mais próxima da desolação dos velhos marginalizados e derrisórios de Beckett do que do otimismo voluntarista tradicionalmente associado ao pensamento progressista. Miséria do homem sem Deus, dizia Pascal. Miséria do homem sem missão nem consagração social. De fato, sem chegar a dizer, como Durkheim, que “a sociedade é Deus”, eu diria: Deus não é nada mais que a sociedade. O que se espera de Deus nunca se

obtém se não na sociedade, que tem o monopólio do poder de consagrar, de subtrair à fatuidade, à contingência, ao absurdo; mas — e aí está, sem dúvida, a antinomia fundamental — apenas de maneira diferencial, distintiva: todo sagrado tem seu profano complementar, toda distinção produz sua vulgaridade e a concorrência pela existência social conhecida e reconhecida, que subtrai à insignificância, é uma luta de morte pela vida e pela morte simbólicas. “Citar, dizem os Kabylas, é ressuscitar.” O julgamento dos outros é o julgamento derradeiro; e a exclusão social, a forma concreta do inferno e da danação. É porque o homem é um Deus para o homem que o homem é também um lobo para o homem.

Sobretudo quando adeptos de uma filosofia escatológica da História, os sociólogos se sentem com mandato social para atribuir sentido, racionalizar, ou mesmo pôr ordem e assinalar fins. Tam-

bém não são os mais bem colocados para compreender a miséria dos homens sem qualidades sociais, seja a resignação trágica dos velhos abandonados à morte social dos hospitais e hospícios, seja a submissão silenciosa dos desempregados ou a violência desesperada desses adolescentes que procuram na ação reduzida à infração um meio de aceder a uma forma reconhecida de existência social. E sem dúvida porque necessitam muito profundamente, como todo mundo, da ilusão da missão social para confessar-se o que é o seu princípio, têm muita dificuldade em descobrir o verdadeiro fundamento do poder exorbitante que todas as sanções sociais importantes exercem, todas as bugigangas simbólicas, condecorações, cruzes, medalhas, palmas ou galões, mas também todos os suportes sociais da *illusio* vital: missões, funções e vocações, mandatos, ministérios e magistérios.

A visão lúcida da verdade de todas as missões e de todas as consagrações não

condena nem à demissão nem à deserção. Sempre se pode entrar no jogo sem ilusões, por uma resolução consciente e deliberada. Na verdade, as instituições ordinárias não pedem tanto. Pensemos no que Merleau-Ponty dizia a respeito de Sócrates: “Ele fornece razões para obedecer-se às leis, mas já é demais haver razões para obedecer (...). O que esperamos dele é justamente o que não pode nos dar: o assentimento à própria coisa, e sem maiores considerações”. Se os que têm algo a ver com a ordem estabelecida, seja lá o que for, não gostam nem um pouco da sociologia, é porque ela introduz uma liberdade em relação à adesão primária que faz com que a própria conformidade assuma um ar de heresia ou de ironia.

Essa seria, sem dúvida, a lição de uma aula inaugural de sociologia consagrada à sociologia da aula inaugural. Um discurso que toma a si mesmo como objeto chama menos a atenção sobre o re-

ferente — que poderia ser substituído por qualquer outro ato — do que sobre a operação que consiste em referir-se àquilo que estamos prestes a realizar, e sobre o que distinguiria essa operação do fato de simplesmente fazer-se o que se faz, de ser, como se diz, *apenas* o que se faz. Esse retorno reflexivo, na medida em que se efetiva, como aqui, na própria situação, tem qualquer coisa de insólito, ou de insolente. Quebra o charme, desencanta. Dirige o olhar sobre o fato de que o fazer puro e simples trabalha no sentido de esquecer e de fazer esquecer. Mobiliza efeitos oratórios ou retóricos que, como o fato de ler num tom impregnado de improvisação um texto escrito com antecedência, visam provar e comprovar que o orador está inteiramente presente no que faz, que acredita no que diz e que assume plenamente a missão de que está investido. Introduce assim uma distância que ameaça anular, tanto no orador quanto em seu público,

a crença que é a condição ordinária do funcionamento feliz da instituição.

Mas essa liberdade em relação à instituição é sem dúvida a única homenagem digna de uma instituição de liberdade como esta, desde sempre comprometida em defender a liberdade em relação à instituição, que é a condição de toda ciência, antes de mais nada de uma ciência das instituições. É também, essa liberdade, o único testemunho de reconhecimento digno daqueles que assumiram acolher aqui uma ciência mal-amada e sem garantias, entre os quais devo destacar André Miquel. O empreendimento paradoxal que consiste em usar de uma posição de autoridade para dizer com autoridade o que é dizer com autoridade, para dar uma aula, mas uma aula de liberdade a respeito de todas as aulas, seria simplesmente incoseqüente, ou mesmo autodestrutivo, se a própria ambição de fazer uma ciência da crença não supusesse a crença na ciência. De qualquer

forma, nada é menos cínico, menos maquiavélico, do que esses enunciados paradoxais que enunciam ou denunciam o próprio princípio do poder que exercem. Não haveria sociólogo que assumisse o risco de destruir o discreto véu de fé ou de má-fé que faz o charme de todas as devoções institucionais, sem que ao mesmo tempo acreditasse na possibilidade e necessidade de universalizar a liberdade em relação à instituição que a sociologia procura; sem que acreditasse nas virtudes libertadoras daquilo que é sem dúvida o menos ilegítimo dos poderes simbólicos, o da ciência, especialmente no momento em que toma a forma de uma ciência dos poderes simbólicos capaz de restituir aos sujeitos sociais o domínio das falsas transcendências que o desconhecimento não pára de criar e recriar.