

HUMANO, DEMASIADO MUNDANO: A TEORIA DO *HABITUS* EM RETROSPECTO

Gabriel Peters

RESUMO

A noção de *habitus* constitui uma das ferramentas analíticas mais influentes na sociologia contemporânea. O artigo examina as principais teses acerca da agência humana envolvidas no uso bourdieusiano do conceito, com base na hipótese de que esta categoria “guarda-chuva” reclama uma maior clarificação, sobretudo no que tange às diferentes dimensões da atividade social prática (cognitiva, normativa, afetiva, motriz, etc.) que ela abarca simultaneamente. Pensado como uma preparação exegética necessária à avaliação do legado de Bourdieu, o texto percorre os seguintes tópicos: a) utilizações “pré-bourdieu-sianas” do conceito no pensamento filosófico e científico-social (de Aristóteles a Mauss); b) o

papel do *habitus* como fonte de um *modus vivendi* de classe manifesto em uma plethora de esferas da existência dos agentes; c) a natureza dos processos socializadores por meio dos quais os *habitus* dos agentes são estruturados; d) a operação do *habitus* como “*sens pratique*”; e) e a distinção entre os componentes cognitivo (*ei-dos*), normativo (*ethos*) e corpóreo-afetivo (*hexis*) do *habitus*. O texto é encerrado com uma discussão do *status* epistemológico da teoria do *habitus*, ela mesma pensada por Bourdieu como um programa intelectual voltado à inculcação de um *habitus* sociocientífico engendrado por meio da articulação entre reflexão teórica e pesquisa empírica.

PALAVRAS-CHAVE

Pierre Bourdieu; *habitus*; ação; práticas sociais; teoria sociológica

INTRODUÇÃO

A teoria social praxiológica de Bourdieu carrega em seu núcleo uma hipótese comum a uma multiplicidade de perspectivas teórico-metodológicas presentes na paisagem da sociologia e da antropologia contemporâneas, qual seja, a ideia de que as estruturas de personalidade de quaisquer agentes individuais são substancialmente moldadas pela trajetória experiencial percorrida por estes no interior de contextos sócio-históricos específicos. Isto implica que o modo de “ser-no-mundo” (Heidegger/Merleau-Ponty/Bourdieu) de qualquer ator traz necessariamente consigo as marcas das circunstâncias estruturais, institucionais e culturais no interior das quais se desenrola sua biografia, em um processo de moldagem socializadora da subjetividade individual (obviamente dependente de certos impulsos emocionais e capacidades de aprendizado inatas) que abrange tanto os seus aspectos *motivacionais* – as intenções e desejos explícitos, tácitos ou inconscientes que os atores perseguem no curso de suas vidas – quanto *recursivos* – as habilidades cognitivas, expressivas e práticas que capacitam tais agentes a intervir causalmente sobre os rumos históricos do mundo social.

A menção aos aspectos recursivos da subjetividade é fundamental para ressaltarmos que, na perspectiva bourdieusiana, a estruturação socializadora da personalidade individual não é apenas *restritiva*, i.e, uma fonte de proibições exteriores aos cursos de ação possíveis aos atores, mas também *habilitadora*, na medida em que fornece a estes uma pletera de recursos de agência com os quais eles tornam-se aptos a contribuir para a reprodução ou transformação das formações sociais mais amplas em que estão imersos. Esta ideia é centralíssima, por sua vez, para a compreensão da tese de que o processo de constituição dos indivíduos pela sociedade está dialeticamente articulado ao processo de constituição da sociedade pelos indivíduos. Na praxiologia estrutural de Bourdieu, a noção de *habitus*, retrabalhada em relação a suas origens aristotélico-tomistas (ver abaixo), desempenha precisamente esse papel de mediação entre o individual e o social, referindo-se a uma “subjetividade socializada” (Bourdieu & Wacquant 1992: 126) que contribui, por sua vez, para constituir e reconstituir o próprio mundo social objetivo que a

envolve quando recursivamente mobilizada na produção das práticas dos indivíduos. A expressão dessa espécie de circularidade do *habitus* perpassa toda a obra de Bourdieu, na qual a noção aparece como princípio gerador, socialmente gerado, de práticas e representações, ou ainda, em uma das famosas acrobacias verbais pelas quais o sociólogo francês consolidou-se como uma espécie de Gertrude Stein da teoria social, como “estrutura estruturada predisposta a funcionar como estrutura estruturante” das mesmas estruturas que o estruturaram (Bourdieu 1983b: 61).

Além de retratar a conduta individual como socialmente constituída e constituinte, a categoria do *habitus* cumpre o propósito de apontar para o caráter predominantemente *tácito* da operação dos motores subjetivos da ação humana. Bourdieu sublinha o papel inventivo dos agentes na construção e reconstrução do universo social, ao mesmo tempo em que sustenta, em conformidade com “o princípio da não-consciência” (Bourdieu et al. 1999: 25-29), que o ator não possui um acesso consciente e reflexivo às “determinações internas e externas” que o levam “a agir como agiu, a pensar como pensou, a sentir como sentiu” (Lahire, 2004: 21-25). Com efeito, é precisamente a “cumplicidade ontológica” (Bourdieu 1988a: 52) estabelecida entre estruturas objetivas e subjetivas o que torna possível que as diversas condutas sociais sejam objetivamente orientadas para determinados fins, sem que estes tenham sido explicitamente visados pelos indivíduos que as realizam, bastando que os mesmos atualizem seus *habitus* de maneira prático-intuitiva (daí a referência a um “senso prático”), quando exigidos nas diferentes situações de sua existência social. Principal noção no que diz respeito ao tema da constituição social e histórica do agente individual em Bourdieu, o conceito de *habitus* permitiria compreender como as práticas levadas a cabo pelos atores tendem a se adaptar estrategicamente às condições objetivas de suas ações, não sendo essas, no entanto, fruto de um cálculo reflexivo, da obediência consciente a regras explicitamente definidas (concepção que Bourdieu define pejorativamente como “juridicismo”) ou de uma determinação mecânica e automática por causas coletivas inconscientes, mas sim de um processo em que os atores atualizam continuamente as intuições tácitas de um sentido prático adquirido a partir de sua experiência societal, ou, mais precisamente, da vivência recorrente de circunstâncias similares.

Tendo em mente a centralidade desta questão para a compreensão da perspectiva sociopraxiológica de Bourdieu, este artigo busca retirar da sombra (ou, pelo menos, da penumbra) um conjunto de distinções analíticas relativas às múltiplas dimensões do conceito de *habitus* que têm sido um tanto negligenciadas ou tratadas conjuntamente de modo truncado nas exegeses, apropriações (teóricas e/ou empíricas) e críticas do arcabouço teórico-metodológico de Bourdieu. O esforço em retomar o debate acerca dessas questões não implica obviamente a subscrição de

tudo aquilo que o autor francês disse sobre o assunto, mas me parece fundamental como uma preparação exegética necessária a qualquer confronto crítico sério com sua obra. De modo a contribuir para tal clarificação, nesse sentido, o trabalho parte de uma breve recapitulação (a muitas léguas de qualquer pretensão de exaustividade) do percurso histórico-intelectual desta noção e de categorias correlatas no pensamento filosófico e científico-social, antes de passar a um exame sistemático dos principais propósitos heurísticos da concepção de *habitus* presente na praxiologia estrutural de Bourdieu.

AS FONTES DO CONCEITO DE HABITUS

Como Wacquant (2004) narra em sua breve reconstrução histórica, a raiz da noção de *habitus* encontra-se no conceito aristotélico de *hexis*, vocábulo presente na discussão do filósofo grego sobre a virtude, e designada para se referir a um estado experientialmente aprendido e duravelmente estabelecido da orientação moral da conduta de um dado indivíduo. A palavra *habitus* constitui a tradução latina dessa categoria de Aristóteles, tradução que remonta ao século XIII, tendo sido aventada por São Tomás de Aquino na sua *Suma Teológica* (*habitus* é o particípio passado do verbo “habere”, que significa ter/possuir), em uma conceituação já investida da referência a algumas das propriedades mais destacadas por Bourdieu, como a capacidade do refinamento de suas habilidades por meio da reiteração prática e sua diferenciação em relação à motivação comportamental que toma a forma de intenções ou crenças explicitamente desenhadas na mente do agente. Daí em diante, o conceito foi mobilizado intermitentemente por diversos estudiosos da conduta humana: Durkheim em seu estudo sobre o desenvolvimento da pedagogia na França, Mauss em sua discussão sobre as “técnicas do corpo”, Weber em passagens sobre o ascetismo religioso, Veblen na sua “teoria da classe ociosa” e o pai da fenomenologia Husserl, que se refere frequentemente ao *habitus* como a mediação mental que conecta experiências anteriores a ações futuras antevistas, dentre vários outros.

Em contraposição a utilizações *en passant* do conceito, Norbert Elias trabalhou com a noção de maneira mais sistemática na sua descrição sobre *O processo civilizador* (1994a), um trabalho exemplar no que tange à captura da conexão entre transformações macro-históricas na estrutura de sociedades inteiras, de um lado, e transformações correlatas nas estruturas de personalidade dos indivíduos, de outro. Quanto à dimensão macroscópica, Elias retraça nessa obra um desenvolvimento histórico de longa duração, situado na transição europeia da sociedade medieval para a moderna, caracterizado pela expansão e densificação de cadeias sociais de interdependência (“figurações”) oriundas de uma constelação de proces-

tos articulados, como a intensificação da divisão do trabalho, o surgimento de uma economia monetária, o incremento no comércio interlocal, o desenvolvimento dos centros urbanos e, por fim, a ascensão do estado nacional moderno através de sua consecução do monopólio da tributação e do exercício socialmente legitimado da violência física. Na perspectiva eliasiana, todas estas transformações acarretaram como modificações no que ele denomina precisamente o *habitus* dos indivíduos imersos nesse processo, isto é, na estrutura socialmente moldada de personalidade de tais agentes, na qual se destaca a relevância dos instrumentos psíquicos de expressão e controle dos próprios afetos/emoções.

Com efeito, no que diz respeito à caracterização da personalidade individual, a influência dominante sobre o trabalho de Elias (pelo menos do “jovem” Elias) é Freud, em particular no que diz respeito à ideia de que a subjetividade, de modo singularmente intensificado nas condições sócio-históricas modernas, é caracterizada por uma relação tensa entre desejos e proibições ou, mais precisamente, entre os impulsos e afetos do “id”, de um lado, e as instâncias “egoicas” e “super-egoicas” socialmente aprendidas de controle psíquico sobre a expressão dos mesmos¹. Não há espaço aqui para realizarmos uma análise minimamente detalhada das semelhanças e dessemelhanças entre os usos analíticos do conceito de *habitus* levados a cabo nas obras de Elias e Bourdieu, de modo que irei limitar-me a um breve comentário sobre esta questão. *Ab initio*, pode-se verificar que tanto Bourdieu como Elias concebem a noção de *habitus* como designativa de uma estrutura de personalidade constituída a partir das marcas legadas pela experiência biográfica em um dado contexto social. Não obstante, as inflexões de Elias na perscrutação das dimensões do conceito são um tanto distintas daquelas oferecidas por Bourdieu e percorrem, como vimos, um caminho mais próximo à teoria freudiana do superego, ao centrarem-se no *habitus* como um sistema subjetivamente internalizado de auto-regulação de pulsões. De todo modo, Elias diferencia, assim como Bourdieu, o *habitus* individual *stricto sensu*, referente à constelação particular de disposições socialmente adquiridas de comportamento e sentimento que é propriedade única de um indivíduo, de um *habitus* de grupo, relativo àqueles caracteres aprendidos que os indivíduos compartilham com os demais membros da mesma formação coletiva. Nesse sentido, ambos os autores

¹ Ao fazermos uso dos termos id, ego e superego (ou, na tradução mais fiel ao alemão de Freud, isso, eu e supereu), devemos ter em mente que Elias (1994b: 120) critica a maneira “naturalista” e “essencialista” como tais instâncias psíquicas foram pensadas por Freud e confere a elas um sentido mais historicizado e sociologizado, isto é, mais aberto à maleabilidade sócio-histórica das características da personalidade individual.

partilham da visão de que características individualizadas de personalidade não constituem, por assim dizer, resíduos a-sociais imaculados diante do condicionamento sócio-histórico, mas, ao contrário, podem ser explicadas precisamente como conseqüências de tal condicionamento, o que é fundamental para as diferentes formas pelas quais Bourdieu e Elias correlacionam tipos de personalidade individual e contextos sócio-históricos específicos, cumprindo os requisitos de um projeto intelectual que Mannheim outrora denominara apropriadamente de uma “psicologia histórica”.

Passando adiante, é necessário ressaltar que o inventário das fontes intelectuais do conceito bourdieusiano de *habitus* não pode obviamente reduzir-se àqueles autores e tradições de pensamento que utilizaram efetivamente o termo. Tal inventário tem de incluir também as linhas de reflexão acerca da natureza da conduta humana e de seus motores subjetivos as quais, mesmo que não tenham utilizado o vocábulo propriamente dito, perseguiram anteriormente os mesmos propósitos analíticos intentados por Bourdieu no contexto em que este mobilizou a noção de modo a confrontar-se simultaneamente com a anulação da capacidade inventiva dos agentes na antropologia estruturalista, de um lado, e com a cegueira diante do caráter socialmente adquirido e eminentemente prático/tácito de tal capacidade nas diferentes versões do subjetivismo intelectualista, de outro. Nesse sentido, o próprio Bourdieu (2001a: 62) cita com aprovação as intenções substanciadas na noção hegeliana (também de origem aristotélica, para variar) de *ethos*, que buscava instaurar uma ruptura com o caráter excessivamente formal e abstrato da concepção kantiana do dever moral ao fazer referência às disposições duradouras próprias da “moral historicamente realizada” ou eticidade (*Sittlichkeit*). O sociólogo francês, nesse ponto confirmando uma tese de Vandenberghe (1999: 48) quanto ao caráter decisivo da influência do movimento fenomenológico na inflexão particular que a noção assume no seu pensamento, também se refere ao uso do conceito (e de noções cognatas, como *Habitualität*) por Husserl, utilização que já assinalava, segundo Bourdieu, um caminho possível para abandonar a filosofia da consciência através da ênfase na relação agente/mundo, tendência que foi radicalizada, com efeito, nas versões pós-husserlianas da fenomenologia propostas por autores como Heidegger e Merleau-Ponty, ainda que estes tenham utilizado o conceito bem menos frequentemente. Sem embargo, Vandenberghe sublinha com razão que a teoria do *habitus* afasta-se significativamente do cartesianismo radical da fenomenologia transcendental husserliana e sente-se bem mais à vontade no meio daquelas linhas de análise fenomenológica que mergulham fundo na existência mundana, como a analítica existencial do *Dasein* em Heidegger e, principalmente, a descrição fenomenológica da operação dos *hábitos* em Merleau-Ponty, fundada no reconhecimento do corpo como *locus* operativo

da intencionalidade prática e designada precisamente para escapar ao mecanicismo naturalista típico da psicologia behaviorista, sem deixar de assumir a faticidade inescapável de um envolvimento com o mundo que é pressuposto em todos os atos cognitivos, práticos e expressivos dos seres humanos.

O próprio Bourdieu explica (Bourdieu 1977: 218) que o recurso à expressão latina *habitus*, ao invés do termo bem mais corrente “hábito”, tem o propósito de afastar certas ressonâncias semânticas comumente produzidas por este último termo, como sua associação com reflexos mecânicos ou tendências fixas a responder da mesma forma a idênticos estímulos, quando o que está em ação no *habitus* não é um conjunto de associações permanentes e atomizadas do tipo estímulo/resposta, mas uma capacidade geral, flexível, versátil, inventiva e adaptativa de atuar em uma variedade indefinida de tipos de situações e ambientes sociais, transferindo, por meio de raciocínios prático-analógicos de ajustamento, certos princípios de orientação de um contexto de atividade *in situ* para outro - por exemplo, tipificando uma diversidade de situações não-familiares por meio do seu enquadramento, na maior parte das vezes tácito, em categorias gerais de condições familiares de experiência, de modo a aplicar os princípios de organização da conduta mnemonicamente associados a estes tipos genéricos àquelas circunstâncias novas. O interessante é que, em uma elucidativa tentativa de refinar o conceito de *habitus* por meio da retomada de um diálogo fecundo com Merleau-Ponty, Crossley (2001) trouxe à tona precisamente os esforços deste último para desligar seu uso específico da noção de “hábito” da teoria comportamentalista dos reflexos condicionados, de modo que faz sentido sustentarmos que Bourdieu foi significativamente influenciado pelo filósofo francês, ainda que tenha preferido reabilitar o velho termo aristotélico-tomista, por certo guiado por sua persistente preocupação epistemológica em evitar toda uma série de crenças e pressupostos sócio-ontológicos tacitamente embutidos nos termos correntemente veiculados na linguagem cotidiana.

Por fim, a referência ao ser humano como “ser-corpo” reclama o reconhecimento da influência também crucial do já citado Marcel Mauss (Bourdieu 2001a: 62) na genealogia do conceito em sua feição bourdieusiana, primeiramente porque, diferentemente de Merleau-Ponty, o sobrinho de Durkheim escaparia, segundo Bourdieu, aos limites de uma teorização filosófica inclinada a tratar da experiência humana *per se*, no plano a-histórico de uma reflexão puramente abstrata, ao desenvolver e refinar continuamente suas teses antropológico-sociológicas gerais por meio do confronto com uma vasta quantidade de materiais históricos e etnográficos. Além disso, Mauss, em seu famoso ensaio sobre “*Les techniques du corps*”, contribui para ir além da habilidosa apreensão fenomenológica do senso prático que regula a operação sistemática do corpo, caminhando na direção do exame das

suas condições estruturais objetivas de constituição e operação e tornando manifesta a percepção de que não apenas “o corpo está no mundo social”, mas de que “o mundo social está no corpo” (Bourdieu 2001c: 185), tendo nas disposições duradouras do agente socializado um dos seus modos de existência.

Para concluirmos estas reflexões preambulares, vale dizer que a sociologia clássica, a historiografia, a filosofia e mesmo a literatura estão todas eivadas de referências iluminativas à monumental importância motivacional e às formas magnificamente complexas de operação de hábitos e habilidades práticas no curso da existência humana. Cabe salientar, assim, que diversos outros caminhos de aproximação às questões corporificadas no conceito de *habitus* foram elucidativamente percorridos em discussões variadas acerca do caráter tácito ou apenas semitransparente das motivações subjetivas da conduta individual. Tais discussões evidenciam que as referências descritivas e explicativas a intenções avançadas pela historiografia e pelas ciências humanas não precisam, de modo algum, superestimar o grau de auto-transparência motivacional dos atores humanos que integram qualquer contexto sócio-histórico, mas podem reconhecer que tanto as finalidades dos agentes, quanto os recursos cognitivos, expressivos e práticos que os mesmos mobilizam para agir e interagir nos seus *loci* cotidianos não se situam todos no plano de uma consciência explícita ou discursivamente articulada, mas em grande parte nos “territórios” e processos mentais e/ou corporais variegadamente rotulados, na filosofia e nas ciências humanas, não apenas como *habitus*, mas também como: “costume” (Montaigne, Pascal, Hume), “saber pré-teórico” (Habermas), “*know-how*” (Ryle), “*background*” (Wittgenstein, Searle), *Weltanschauung* (Dilthey e Mannheim, dentre vários outros), “conhecimento habitual” (Schutz), “conhecimento tácito” (Polanyi), “paradigma” (Kuhn, ainda que no contexto bem mais específico de sua investigação histórica de certas pressuposições, crenças e procedimentos tácitos que orientam a chamada “ciência normal”), “tradição” (Weber, Gadamer), “consciência prática” (Giddens), “reflexividade prática” (Domingues) e “sabedoria prática” (Berlin), dentre outros.

O HABITUS COMO FONTE DE UM MODUS VIVENDI DE CLASSE

Enfin Bourdieu vint... É bem conhecida a tese do sociólogo francês segundo a qual o motor fundamental da ação humana é a *relação entre um habitus e um campo*, conceitos que se referem respectivamente a uma subjetividade criativa socialmente constituída a partir da experiência prolongada e cumulativa de injunções coletivas exteriores e à dimensão das *estruturas sociais objetivas* presentes no tecido das relações sociais. A teoria bourdieusiana da prática aponta ainda para

a essencial interpenetração entre essas duas instâncias, expressando a tese de que ação e estrutura designam duas facetas distintas de uma mesma realidade, “duas traduções de uma mesma sentença”, como reza a frase de Spinoza (Bourdieu & Wacquant 1992: 105; Bourdieu 1983b: 77). O *habitus* constitui um sistema relativamente durável, ainda que incrementalmente modificável, de disposições práticas de conduta e de esquemas de percepção e classificação, através dos quais os agentes engendram suas ações e representações de ações e instituições no mundo societário. Este sistema é incorporado através de um processo tácito de aprendizagem resultante das experiências implicadas ao longo de uma trajetória biográfica particular em um universo social específico de atuação, universo cujas injunções particulares tornam-se, por assim dizer, depositadas ou sedimentadas nos corpos e mentes dos agentes sob a forma de uma matriz durável gerativa de práticas tacitamente adaptadas às exigências das condições sociais das quais ela é produto.

As esferas de atuação e experiência cujas demandas são objetivadas na subjetividade do agente individual são sempre concebidas por Bourdieu como espaços estruturados de relações objetivas de poder entre indivíduos e/ou grupos situados em posições desigualmente definidas conforme a distribuição diferencial de recursos (formas de *capital*, que podem ser as mais diversas) operantes nas relações de força material e simbólica características daqueles espaços. As propriedades intrínsecas de tais posições exercem um peso bastante significativo sobre as condutas daqueles que as ocupam, o que é expresso por ele nos termos de uma interpenetração dialética entre *habitat* e *habitus*, entre posições objetivas e disposições subjetivas derivadas daquelas posições e que, atualizadas em múltiplas ações, tendem a reproduzir orquestradamente, mesmo “na ausência da ação orquestradora de um maestro” (1977: 72), aquelas mesmas estruturas de posições diferencialmente definidas no interior da qual foram engendradas.

Pensado, ainda que com importantes ressalvas, por meio de uma analogia com a noção chomskyana de gramática gerativa (Bourdieu & Passeron 1975: 47; Bourdieu 1983b: 95; 1990a: 21; 2001c: 214), referente a uma estrutura mental que capacita falantes competentes em uma determinada língua a produzir uma infinidade de atos socialmente aprovados de fala de modo ao mesmo tempo (relativamente) criativo e (relativamente) previsível, o que é possibilitado pela adequação a um conjunto de regras ou esquemas procedurais inconscientes, o *habitus* designa, de fato, um sistema de disposições e competências práticas que operam abaixo do nível da linguagem e da consciência reflexiva ou discursiva, mas que diferem das capacidades implicadas na noção de gramática gerativa na medida em que abarcam diversos domínios da conduta dos atores (isto é, não apenas seus atos linguísticos), o que é possibilitado pela transferência analógica dos mesmos esquemas de ação,

cognição e avaliação a uma profusão de distintas esferas fenomênicas de conduta e/ou representação.

O primeiro exemplo empírico da transferibilidade sistemática do *habitus* - isto é, de sua capacidade de aplicar-se a uma multiplicidade de universos de atuação aparentemente distanciados uns dos outros - refere-se às profundas afinidades estruturais, características do período histórico que vai aproximadamente de 1130 a 1270 e presentes no seio da população dos habitantes letrados da região em torno de Paris, entre os princípios de construção mobilizados na arquitetura gótica e os princípios de organização lógica corporificados no pensamento escolástico, afinidades que teriam sido demonstradas por Panofsky (ver Bourdieu et al. 1999: 228-231; Bourdieu, 2001b: 337-361). O principal *tour de force* empírico de Bourdieu (1984) também explora com minúcia como distintos *habitus* de grupo, socialmente inculcados a partir de diferentes classes de condições sociais de existência, conferem uma surpreendente unidade e coerência estilísticas ao “gosto” que os agentes classicamente posicionados exprimem nas mais diversas áreas de seus modos de vida, unidade e coerência não-intencionadas e, nesse sentido, “um pouco miraculosas” (1990b:13). Por exemplo, esquemas de apreciação operantes sob a forma tácita de oposições como único/comum, pesado/leve, agradável/ousado, monótono/vívido e insípido/picante podem ser transponivelmente aplicados, por meio da capacidade prática de estabelecer homologias ou equivalências entre situações, indivíduos e objetos diferenciados, à avaliação classificatória de um prato de comida, uma pessoa (sua aparência, seu modo de ser ou de se portar), um comentário ou opinião, uma peça de roupa, uma piada, um estilo estético, uma pintura, uma peça teatral, um artista, uma música, um filme e a várias outras instâncias de percepção, avaliação e/ou consumo simbólicos.

Nesse sentido, segundo Bourdieu, é o *habitus* como sistema de disposições práticas de conduta e de esquemas de percepção e apreciação do mundo social o elemento que fornece o testemunho sociológico do pertencimento de classe, independentemente de qualquer representação explícita de pertença por parte dos agentes, na medida em que remete a condições semelhantes ou homólogas de produção, isto é, à experiência de uma mesma posição na distribuição dos recursos materiais e simbólicos escassos do espaço societário (naturalmente, o próprio “espaço de classes” pode ser pensado como um campo). Desse modo, dado que as diferentes vertentes teóricas de análise das classes sociais constituem um dos terrenos *par excellence* dos modos de conhecimento objetivista e subjetivista, bem como das “teses antropológicas” (Bourdieu 1983b: 46) ou ontologias do social a eles correlatas, um conceito de classes sociais deveria referir-se não apenas a um universo comum de condições de existência e a uma mesma posição em uma ordem

distributiva desigual de bens materiais e simbólicos, mas concomitantemente às marcas determinantes que tais condições imprimem na personalidade socialmente constituída dos agentes. Tais marcas se corporificam em um *habitus* de classe que, sendo partilhado por todos aqueles socializados em condições semelhantes, é traduzido em modos de vida objetivamente harmonizados entre si, garantindo a unidade, inteligibilidade recíproca e regularidade das práticas de tais indivíduos, mesmo na ausência de qualquer intenção deliberada, interação direta ou coordenação intraclasse explícita².

Tal inflexão no conceito de classe leva Bourdieu a considerar uma imensa multiplicidade de variáveis estratificadoras para identificá-las no contexto das sociedades “avançadas” contemporâneas, em inventários que incluem não apenas índices mais tradicionais como ocupação profissional e renda, mas também credenciais educacionais (a forma por excelência do “capital cultural” no mundo moderno), idade, gênero e todo um espectro de *gostos*, cuja articulação configura a fisionomia de um *modus vivendi* diferenciado. O conceito de *habitus*, retrabalhado em relação às suas origens aristotélico-tomistas, torna-se, assim, princípio de uma descrição típico-ideal das modalidades de consumo material e simbólico que ensejam os estilos de vida dos atores que integram diferentes classes ou frações de classe. Para ficarmos em apenas um exemplo desse procedimento que informa as passagens mais persuasivas de sua “etnografia da França” (1984: XII), poderíamos citar a radiografia do “hedonismo realista” e do “materialismo cético” daqueles agentes menos providos de um volume global de capital econômico e cultural na sociedade francesa contemporânea. As expressões designam disposições próprias de um *habitus* de classe caracterizado pelo “culto do necessário”, o qual tende, nesse sentido, a traduzir sistematicamente a dureza das condições economicamente restritas de existência desses indivíduos em diversos âmbitos de suas práticas,

² Vale dizer que a passagem, em termos hegeliano-marxistas, da “classe-em-si”, constituída pela partilha de condições objetivas e *habitus* homólogos, à “classe-para-si”, explicitamente articulada e mobilizada como grupo de interesse, obviamente não constitui uma inevitabilidade histórica na perspectiva de Bourdieu. Não obstante, ele sustenta que o compartilhamento de *habitus* paridos em circunstâncias homólogas de existência é de fato uma condição fundamental para o sucesso de quaisquer empreendimentos de mobilização coletiva explícita, que só podem ser levados a cabo tendo como alicerce uma concordância mínima entre os *habitus* dos agentes que capitaneiam a mobilização (líderes políticos, profetas religiosos, etc.) e aqueles cujas expectativas e disposições socialmente constituídas os tornam predispostos a reconhecer as qualidades carismáticas dos discursos e ações daqueles atores mobilizadores.

produzindo, por exemplo: a) uma relação instrumental com o próprio corpo; b) a preferência por refeições altamente calóricas (em termos mais gerais, a prioridade dada à quantidade sobre a qualidade); c) a tendência pragmática a avaliar opções de vestuário ou obras de arte em termos de suas funções práticas cotidianas, excluindo considerações de caráter formal (as quais constituiriam apanágio exclusivo daqueles cujas condições materiais de vida subsidiam o privilégio de produzir apreciações e escolhas não ditadas pela necessidade); d) e, por fim, uma “educação sentimental” (para usar a *bon mot* de Flaubert) que os leva a desejar apenas prazeres financeiramente alcançáveis, adequando tacitamente, à maneira de um “*amor fati*” (Nietzsche), expectativas e preferências subjetivas a chances objetivamente determinadas pela experiência durável de ocupação de uma posição inferior na distribuição de recursos materiais e ideais raros no espaço social (Op.cit: cap.7).

Com efeito, a tendência à submissão ou adequação do horizonte de aspirações, desejos e necessidades subjetivas dos agentes às suas probabilidades objetivas estatisticamente constatáveis de acesso a uma série de bens de consumo material e simbólico constitui, segundo Bourdieu, uma propriedade regularmente observada das práticas sociais de qualquer classe, sendo explicada por ele precisamente como consequência do caráter do processo de sociogênese do *habitus* próprio de uma determinada categoria social. Nesse processo, as condições de existência de um grupo - sistematicamente traduzidas na experiência dos atores que o integram através do encontro continuado destes com “portas” abertas e fechadas, isto é, com oportunidades e/ou proibições, facilitações e/ou restrições de acesso a práticas, conhecimentos, ambientes, pessoas e bens materiais ou simbólicos – fazem aflorar, gradativa e duravelmente, disposições e orientações de conduta pré-ajustadas a tais circunstâncias longamente vivenciadas. Assim, o *habitus* traz consigo um senso prático inculcado capaz de antecipar o que é possível e impossível para os ocupantes de uma dada posição no espaço societário (“aqueles como nós”), senso de tal forma naturalizado que faz da necessidade virtude e exclui do próprio terreno do pensável e do desejável todo o espectro de bens e práticas que sempre foi, de todo modo, socialmente negado a um indivíduo ou grupo.

HABITUS E SOCIALIZAÇÃO:

DURABILIDADE E TRANSFERIBILIDADE DAS DISPOSIÇÕES PRÁTICAS

A capacidade de antecipação prática de probabilidades prospectivas de “sucesso” e “fracasso” em empreendimentos diversos, constitui um pilar fundamental do *habitus*, sendo edificada ao longo das experiências de socialização do agente, nas quais um repertório particular de disposições e interesses práticos, bem como

de esquemas cognitivos e avaliativos, é duradouramente tecido (a ponto de tornar-se uma espécie de “segunda natureza”, na expressão ciceroniano-pascaliana retomada por Bourdieu), a partir de inumeráveis influências sócio-ambientais. Estas são transmitidas parcialmente através de recomendações e sanções expressas realizadas pelos agentes de socialização mais próximos e constantes, como pais e professores, mas também, e principalmente, por meio do mimetismo prático e inconsciente, através do qual certos modos de conduta socialmente tipificados, bem como os esquemas cognitivo-perceptivos responsáveis por essas tipificações, são aprendidos *em uso*, isto é, de prática à prática, sem passar pelo discurso consciente, em um processo que é mais acentuado na infância e na adolescência³. Nesse sentido, o fenômeno de formação dos *habitus* dos agentes se desenrola tanto através da convivência co-presente com indivíduos mais ou menos continuamente próximos, quanto por meio do condicionamento socializador difuso e impessoal que deriva da vivência frequente de situações social e simbolicamente estruturadas. Ainda que, a rigor, a socialização, como conjunto cronologicamente ordenado de experiências socialmente situadas a partir das quais a personalidade individual é continuamente estruturada, seja um processo que perpassa, em algum grau, toda a biografia de um ator, as primeiras experiências possuem um peso determinante bem mais significativo na configuração de quaisquer *habitus*. Isto não apenas em virtude da tendência inercial destes a produzirem práticas pré-ajustadas aos padrões de conduta típicos das estruturas sociais em que foram formados, mas, também, em razão da sua edificação temporalmente estratificada. Graças a esta, as disposições e esquemas de produção da conduta gerados pelas instâncias de socialização primária (e.g, o espaço familiar da criança, mais especificamente as traduções familiares específicas dos condicionantes econômicos e sociais derivados da posição de classe da família) formam uma espécie de filtro subjetivo através do qual as experiências subsequentes

³ A noção de *mimetismo* ou mimese prática pressupõe um sentido de identificação infra-consciente e global com agentes, gestos, enunciados e práticas, identificação que se diferencia, segundo Bourdieu, da ideia de *imitação*, que pressuporia por sua vez um esforço consciente de assimilação e reprodução de modelos de conduta explicitamente concebidos como tais. Do ponto de vista teórico mais geral, tais sugestões constituem a única aproximação a um tratamento dos *mecanismos* de inculcação do *habitus* realizada pelo sociólogo francês, dimensão analítica cujo maior desenvolvimento exigiria possivelmente um mergulho em áreas como a psicologia cognitiva e a teoria da aprendizagem. Segundo alguns críticos (Turner 1994: 47-48), o caráter subteorizado dessa questão tão central para o conceito de *habitus* introduz sérias dificuldades no projeto teórico-metodológico avançado por Bourdieu.

(e.g, a exposição à ação pedagógica especializada no ambiente escolar) são apreendidas e novos esquemas e disposições integrados ao *habitus*. Como lembram, com a devida pieguice, certos autores de livros de auto-ajuda: a criança e o adolescente que fomos um dia continuam, de algum modo, vivos nos nossos corações e mentes.

Nesse sentido, o *habitus* atua como um prisma capaz de refratar seletivamente as informações impostas por novas experiências, as quais, em geral, só são assim capazes de modificá-lo dentro dos limites permitidos pelo seu poder de seleção, o que permite qualificá-lo como durável, apesar de mutável. A relativa inércia infusa no sistema de disposições de um dado indivíduo tende a levá-lo a escolher e frequentar contextos experienciais relativamente constantes (lugares, eventos, bens de consumo, práticas, companhias) e capazes de reforçar suas preferências e crenças, evitando concomitantemente a exposição a circunstâncias e informações tendentes a desafiar ou questionar criticamente a informação acumulada no seu *habitus*⁴. Do ponto de vista teórico-metodológico mais geral, entretanto, o caráter inerentemente aberto e revisável da noção de *habitus*, bem como a tese da dependência contínua que suas disposições formativas têm de suas condições sociais de produção e operação, não excluem a possibilidade, como explica um dos principais intérpretes de Bourdieu, de que tais propensões constitutivas sejam “erodidas, contidas ou até desmanteladas pela exposição a novas forças externas, como demonstrado por situações de migração, por exemplo” (Wacquant 2004a: 2).

Ainda que a sociologia tenha de recorrer ao estratagema metodológico de tratar os membros de cada classe de condições sociais de existência como idênticos, o que fundamenta o caráter ideal-típico da descrição que Bourdieu desenvolve dos modos de vida das classes sociais na sociedade francesa contemporânea em *La Distinction*, o sociólogo reconhece que o *habitus* está na base não apenas da *sociação* como também da *individuação* dos agentes, na medida em que é obviamente impossível que quaisquer membros de um mesmo grupo tenham vivenciado exatamente a mesma trajetória experiencial, sendo as combinações infinitamente variáveis de vivências sociais condicionantes os fatores capazes de dar conta explicativamente das diferenças irreduzíveis entre os *habitus* dos indivíduos particulares.

⁴ Exemplos paradigmáticos deste processo são, para Bourdieu (1990b: 61), a homogamia e homofilia observadas no interior das diversas classes e frações de classe. Vinícius de Moraes afirmou que “a gente não faz amigos, reconhece-os”. Na linha de reflexão proposta por Bourdieu, o fundamento desse aparentemente misterioso reconhecimento recíproco está na partilha de uma história de vida homóloga, isto é, no encontro de indivíduos cujas condições sociais de formação semelhantes estão na base de aspirações, competências e preferências pessoais também semelhantes e pré-dispostas à apreciação mútua.

Não obstante, embora aceite o *habitus* também como *principium individuationis*, Bourdieu sublinha que o caráter típico ou homólogo das situações e condicionamentos enfrentados pelos agentes pertencentes a uma mesma classe, bem como a distância bem maior que estas situações e condicionamentos apresentam em relação àqueles confrontados por membros de uma classe distinta, são dados suficientes para caracterizar cada *habitus* individual como uma *variante estrutural* singular das categorias de orientação e percepção da ação compartilhadas por todos os integrantes do mesmo grupo e sistematicamente traduzidas de modo coerente e articulado nas múltiplas esferas práticas onde estes atuam: (Bourdieu 1984: 262): nos alimentos e bebidas que consomem, nos quadros que apreciam, nas músicas que ouvem, nos esportes que praticam, nos bens com que decoram suas habitações, nas roupas que utilizam, no modo como se expressam linguisticamente e conduzem seus corpos, nos políticos em que votam e nas suas escolhas erótico-afetivas, para nos determos em alguns exemplos. Vale dizer que o funcionamento do *habitus* como instância prático-operativa que responde pela conexão interna dos cursos de ação encetados pelos agentes em arenas societárias múltiplas de atuação tem como corolário, do ponto de vista metodológico, o desenvolvimento de uma abordagem sociológica multidimensional capaz de capturar as articulações entre domínios da existência social normalmente tratados em separado segundo os critérios de especialização vigentes nas ciências sociais.

De todo modo, é preciso sublinhar novamente que a ênfase na integração, coerência e durabilidade do *habitus* deriva das preocupações empíricas de pesquisa no contexto das quais o conceito foi empregado e trabalhado por Bourdieu, de maneira que tais propriedades, na medida em que dependem dos caracteres específicos das suas circunstâncias de constituição, devem ser tidas como social e historicamente específicas. Com efeito, a própria análise que Bourdieu oferece da situação de abrupto desajuste, experimentada pelo subproletariado argelino, entre disposições de conduta econômica cultivadas no seio de uma economia tradicional e as exigências historicamente novas de uma economia capitalista registrariam a possibilidade, engendrada por essa conjuntura, de “*habitus* clivados, destroçados, ostentando sob a forma de tensões e contradições a marca das condições de formação contraditórias de que são o produto” (Bourdieu, 2001c: 79).

De qualquer forma, retornando à aproximação anteriormente aludida à noção chomskyana de gramática geradora, já deve estar bastante claro que, em contraposição ao caráter inatista do conceito proposto por Chomsky, o *habitus* não é tido por Bourdieu como derivado de uma aptidão natural da mente, mas sim de aquisições duráveis socialmente adquiridas na e para a experiência prática, aquisições que são, por isso, variáveis não apenas, conforme a diversidade empírica de

contextos histórico-geográficos, como também segundo as diversas *posições* ocupadas por agentes diferentes em um mesmo arranjo estrutural de relações sociais, as quais envolvem invariavelmente uma distribuição desigual de recursos de poder. Com efeito, é exatamente o fato de que as disposições encarnadas nos *habitus* dos agentes são *desigualmente distribuídas* no espaço social (tome-se o exemplo dos complexos códigos ou cifras culturais de interpretação e apreciação estéticas necessárias para o “consumo” de uma obra de arte vanguardista, para ficarmos em apenas um) que faz com que estas possam funcionar como *capital*, ou seja, como instrumentos socialmente reconhecidos e, por isso mesmo, tacitamente legitimados de exercício de poder simbólico.

As disposições socialmente estruturadas e unificadas sob a forma de um *habitus* que articula sistematicamente, mesmo na ausência de uma intenção explícita de sistematicidade, as diversas práticas ou dimensões dos estilos de vida dos atores, de acordo com o teorema da “transponibilidade” entre esferas da vida social, permitiriam a Bourdieu explicar a regularidade, inteligibilidade intersubjetiva, unidade e coordenação intragrupal e intergrupala das ações sociais sem reduzir essas características à operação funcional de mecanismos sistêmicos ou às maquinações individuais de calculadores estratégicos.

HABITUS COMO SENS PRATIQUE

A relação que a teoria da prática de Bourdieu estabelece com o conhecimento de senso comum tem de ser compreendida ao longo de dois eixos normalmente tidos como mutuamente excludentes nas diferentes tradições de pesquisa e teoria social, intimamente articulados à polarização subjetivismo/objetivismo nas ciências humanas. Por um lado, o “momento objetivista” (Bourdieu 1990a: 52) leva a cabo a “cesura epistemológica”, sugerida por Bachelard e muito próxima ao preceito metodológico durkheimiano de afastamento sistemático das “pré-noções”, como um passo indispensável à construção analítica das relações objetivas em que os indivíduos se constituem e atuam *qua* agentes sociais e de onde derivam suas “determinações sociologicamente pertinentes” (Bourdieu, 2001b: 295). Por outro lado, a referência ao *habitus* como mediação que assegura a interdependência da agência e da estrutura constitui a cartada teórica através da qual a hipóstase das formações coletivas, a qual constitui o calcanhar de Aquiles dos diferentes objetivismos, é evitada e os processos internos a estas formações retratados como ancorados, em última instância, na reprodução contínua e concertada (ainda que em um concerto não-premeditado) das práticas de uma multiplicidade de agentes individuais.

Esta manobra não implica, entretanto, o abandono metodológico do “princípio da não-consciência”⁵ e da crítica à “ilusão da transparência” de que seriam vítimas as “sociologias espontâneas” de senso comum (Bourdieu et al. 1999: 134-135). Ao contrário, a denúncia epistemológica da “ilusão da transparência” atinge também o que poderíamos chamar de “ilusão da auto-transparência”. Nesse sentido, além de enfatizar o caráter socialmente engendrado do *habitus*, Bourdieu também acentua que este alia ao funcionamento hábil e talento improvisativo à opacidade a si mesmo, constituindo-se como um complexo de disposições que é tanto propriedade inalienável dos atores quanto estranho a estes sob a roupagem da cognição consciente, habilmente mobilizado na produção das suas práticas como um princípio ordenador de condutas - *principium importans ordinem ad actum*, na frase de São Tomás de Aquino -, por um lado, mas incapaz, ao menos em princípio, de perceber e conhecer reflexivamente a si próprio, pois é precisamente aquilo que torna a percepção e cognição possíveis.

A insistência no modo pré-reflexivo, não-proposicional e não-tematizado discursivamente de ajustamento criativo dos *habitus* às suas circunstâncias sociais de funcionamento implica uma rejeição vigorosa, na esteira das contribuições de autores tão diversos como Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein e até mesmo Dewey, dos retratos excessivamente intelectualistas das ações e motivações humanas que resultariam da “falácia escolástica”, procedimento no qual os modelos analíticos que o/a cientista social constrói para dar conta das propriedades das práticas são projetados nas mentes ou consciências dos agentes e tomados como as causas reais, empiricamente operantes, dessas mesmas práticas.

Um certo “juridicismo estruturalista” consistiu, no trabalho de Bourdieu (1990b: cap.1), no primeiro exemplo desse modo falacioso de caracterização das motivações subjetivas das práticas individuais por meio da projeção inconsciente do sujeito cognoscente, (*sujet connaissant*) no sujeito atuante (*sujet agissant*). Em discussões mais recentes, Bourdieu se dedicou a apontar para o mesmo tipo de erro em seus anátemas ocasionais contra o intelectualismo da teoria da escolha racional, caracterizando o modelo do agente humano avançado por essa abordagem como “uma espécie de monstro com a cabeça do pensador pensando a sua prática de modo reflexivo e lógico montada sobre o corpo de um homem de ação engajado na ação” (Bourdieu & Wacquant 1992: 123).

⁵ Para uma reafirmação da validade deste princípio, caro à “tradição disposicionalista” na teoria da ação, contra alguns dos seus críticos proeminentes na atual sociologia francesa, ver Lahire (2004: cap.1). A inclusão desta discussão no presente artigo, juntamente com a correção de alguns de seus erros, se deve aos pertinentes comentários e sugestões de dois pareceristas anônimos de *Teoria e Sociedade*, aos quais agradeço aqui.

Referindo-se frequentemente à vida social e às suas diferentes esferas de atividade através da metáfora do “jogo”, Bourdieu, que passou de jogador de *rugby*, a sociólogo famoso (o que talvez explique alguns dos momentos de truculência intelectualmente sublimada que caracterizam sua sociologia como um “esporte de combate”), concebe o *habitus* precisamente como um “sentido do jogo” (*sens du jeu*), uma disposição prática experiencialmente adquirida para responder criativamente (embora não através da reflexão e da consideração explícita de alternativas de ação) às suas demandas:

A ação comandada pelo ‘sentido do jogo’ tem toda a aparência da ação racional que representaria um observador imparcial, dotado de toda informação útil e capaz de controlá-la racionalmente. E, no entanto, ela não tem a razão como princípio. Basta pensar na decisão instantânea do jogador de tênis que sobe à rede fora de tempo para compreender que ela não tem nada em comum com a construção científica que o treinador, depois de uma análise, elabora para explicá-la e para dela extrair lições comunicáveis. As condições para o cálculo quase nunca são dadas na prática: o tempo é contado, a informação é limitada, etc. E, no entanto, os agentes fazem, com muito mais frequência do que se agissem ao acaso, ‘a única coisa a fazer’. Isso porque, abandonando-se às intuições de um ‘senso prático’, que é produto da exposição continuada a condições semelhantes às aquelas em que estão colocados, eles antecipam a necessidade imanente ao fluxo do mundo (1990a:23).

Os exemplos pinçados do esporte, um tema marginalizado na teoria sociológica, mas reabilitado como um *locus* estratégico de pesquisa dos cursos de operação do *habitus* como *savoir-faire*, também ilustram o fato de que a exigência de adaptabilidade prático-improvisativa a uma infinidade de situações novas e imprevisíveis demanda que os princípios gerativos constitutivos do *habitus* possuam uma certa imprecisão e flexibilidade próprias a uma “lógica prática” (Bourdieu 1990b: 80). Esta última estaria, assim, na base da parturição de ações que são certamente regulares, mas obviamente não apresentam aquela regularidade irrealmente precisa de modelos puros de conduta construídos a partir de uma “lógica lógica” (Bourdieu 1996: 145), tais como a dedução de um comportamento particular com base em um imperativo normativo universal ou em uma combinação de meios a fins guiada exclusivamente pelo cálculo racional-instrumental realizado com a posse de toda a informação relevante.

Como evidenciado pela sua discussão crítica de certos usos estruturalistas do conceito de “regra”, tais construções ideal-típicas, baseadas na cláusula “tudo se passa como se...”, não são inúteis para Bourdieu e podem de fato desempenhar um

papel heurístico importante, até mesmo indispensável, no curso da investigação sociológica, contanto que estejam analiticamente escoradas, entretanto, no reconhecimento da distância entre os construtos intelectuais forjados para dar conta das propriedades das práticas e os princípios efetivos por meio dos quais estas se constituem empiricamente no mundo social. No que tange a essa distinção entre as “coisas da lógica” e a “lógica das coisas” (como diria Marx), também é elucidativa a exploração das propriedades da ação do jogador de tênis e, em particular, da diferença, aludida por Bourdieu, entre o *modus operandi* prático pelo qual o agente responde às demandas inscritas na imediaticidade de sua situação concreta e a explicitação analítica, oferecida pelo técnico, da racionalidade daquela resposta no contexto das regras imanentes ao jogo, explicitação que, sendo realizada *ex post facto*, contempla os acontecimentos como um *opus operatum*, no qual os movimentos do tenista podem ser expostos como conformes a preceitos explícitos orientados no sentido de objetivos determinados. A descrição do “significado objetivo” dos movimentos do jogador poderia, sem dúvida, beneficiar-se heurísticamente das construções desenhadas *post festum* pelo técnico, sobretudo diante do fato de que o *habitus*, incapaz de funcionar em um vazio situacional, só pode ser analiticamente reconstruído por meio do estudo dos seus produtos. No entanto, o exemplo torna patente, segundo Bourdieu, que tais construções heurísticas não podem ser retrospectivamente projetadas na mente do ator e pensadas como as motivações empiricamente atuantes das suas práticas.

ETHOS, EIDOS, HEXIS

Em determinados momentos de sua obra (Bourdieu 1983a: 104), Bourdieu faz referência à possibilidade de apontarmos para certas dimensões do *habitus* que são *analiticamente distinguíveis*, ainda que funcionem de maneira inevitavelmente *entrelaçada* na prática dos agentes. A dimensão disposicional do *habitus* recoberta pela noção hegeliana de *ethos*, por exemplo, aponta para o diagnóstico do fato de que a conduta dos atores é efetivamente regulada por princípios de escolhas práticas que são valorativamente orientadas, isto é, guiadas por um senso intuitivo (derivado da experiência social) do que se deve e do que não se deve fazer em situações socialmente tipificadas, sem que isso implique, entretanto, à maneira de certo escolasticismo jurista, a suposição de que tais princípios corporifiquem uma *ética*, no sentido de um corpo sistematicamente articulado e explicitamente formulado de máximas morais de comportamento operando de modo expressamente intencional na prática dos indivíduos: “*Esquecemos que as pessoas podem se mostrar incapazes de responder a problemas de*

ética sendo capazes de responder na prática às situações que colocam as questões correspondentes” (Bourdieu 1983a: 104).

Em continuidade com os ensinamentos derivados da clássica tentativa de “destranscendentalização” antropológico-sociológica do modelo kantiano das “categorias do entendimento” do sujeito cognoscente avançada por Durkheim (2000: 147-160) e Mauss (Durkheim & Mauss 2000: 183-203), ainda que o mestre e seu sobrinho tenham, segundo Bourdieu (1990a: 37), permanecido cegos às importantíssimas consequências de suas análises para o estudo da reprodução e legitimação simbólico-ideológica de relações de dominação entre diferentes grupos sociais, o conceito de *eidós* refere-se, por sua vez, à dimensão propriamente *cognitiva* do *habitus* como sistema de esquemas mentais de ordenação categorial e compreensão interpretativa dos fenômenos mundanos com os quais os agentes se deparam em sua experiência cotidiana, esquemas a partir dos quais esses fenômenos ganham inteligibilidade para tais agentes.

Por fim, o ajustamento da subjetividade dos atores aos seus condicionamentos sociais objetivos também deriva grande parte de sua força do fato de que o *habitus* constitui não apenas um sistema *mental* de produção e categorização cognitiva, ética, estética e afetiva da conduta e dos significados objetivados em instituições e produtos culturais, como também, e de maneira indissolúvelmente articulada, um conjunto de *estados habituais e técnicas do corpo*. Este se manifesta nos agentes sob a forma do que Bourdieu chama de uma *hexis* corporal moldada e interiorizada pela aprendizagem inconsciente e cotidiana de um certo conjunto de posturas corporais, de modos de falar e de andar, em suma, de maneiras internalizadas e duráveis de se relacionar com o próprio corpo que encarnam ou “somatizam” propriedades historicamente específicas de um contexto social, em particular a identidade societal que o indivíduo assume em função de seu posicionamento na estrutura do grupo. Estes maneirismos corpóreos tendem a ser percebidos, no entanto, como absolutamente naturais e evidentes pelo ator e pelos demais atores que classificam-no, a ponto de poderem até ser tomados como parte essencial da constituição biológica dos indivíduos, como acontece no caso das formas de *hexis* corporal associadas à construção social da masculinidade e da feminilidade, por exemplo (Bourdieu 1999a).

A rejeição de retratos intelectualistas e contemplativistas da relação agente/mundo por Bourdieu carrega no seu bojo uma crítica a concepções dualistas da relação entre mente e corpo, concepções que pensam este último apenas como um *objeto* das representações do agente. Em contraposição a essa perspectiva, Bourdieu, como Merleau-Ponty antes dele, parte do pressuposto de que o corpo do agente (ou, melhor ainda, o agente como agente-corpo) é o próprio *locus* operativo das

intencionalidades e competências práticas com base nas quais os atores se situam e intervêm no universo societário. Ainda que a intensidade retórica de sua crítica ao “esquecimento do corpo” (parafrazeando Heidegger) em certas tradições dominantes da filosofia e na teoria social leve-o por vezes a esboçar teses quase “fiscalistas” sobre a natureza da conduta humana (e.g, Bourdieu 1990b: 66-79), a frequência de suas referências simultâneas às “estruturas mentais” infusas no *habitus* me parece um indício claro de que o elemento fundamental de sua caracterização do ator não é um reducionismo sistemático da agência a movimentos e operações do corpo, mas a tese de que, ao menos na maior parte dos contextos sociopráticos onde atuamos, mente e corpo devem ser pensados ao longo de um único *continuum*, qual seja, o fluxo da *atividade prática*⁶.

A distinção entre *ethos*, *eidós* e *hexis* pode ser heurísticamente útil, desde que se leve em consideração o fato de que essas noções referem-se a dimensões *sistematicamente articuladas* de um mesmo *habitus*, que *operam de modo combinado e simultâneo* na produção das práticas e representações dos atores. A “autonomização das esferas de valor” cognitiva, prático-moral e estético-expressiva, diagnosticada por autores como Weber e Habermas como traço fundamental na caracterização sociológica da modernidade, certamente não opera, segundo Bourdieu, no universo mental do ator ordinário imerso no mundo social, pois os princípios que este mobiliza nas suas classificações são indissociavelmente *cognitivos e avaliativos*, categorias indissolúvelmente *lógicas e axiológicas* que produzem tacitamente juízos de fato simultaneamente experienciados como juízos de valor (ético, estético, afetivo, etc.):

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 anor-

⁶ Com efeito, a noção de “prática”, situada no coração mesmo de todo o seu esquema teórico-sociológico, é por ele pensada não apenas como o modo mais característico da existência humana, mas como a instância sócio-ontológica na qual estão relacionadas e unificadas as diversas instâncias fenomênicas tradicionalmente referidas pelas clássicas dicotomias da teoria social e da filosofia, como indivíduo/sociedade, ação/estrutura, material/ideal, além, é claro, de mente/corpo e sujeito/objeto (Parker 2000: 42). A própria caracterização do *habitus* como um *sentido prático* evidencia, dessa forma, a pretensão bourdieusiana de avançar uma compreensão não-dualista da relação mente/corpo, refletida na duplicidade semântica da noção de “sentido”, simultaneamente referente ao aparato sensorial por meio do qual nossos corpos experienciam sua imersão na realidade social (“sentido sensório”) e aos instrumentos simbólico-interpretativos que imbuem essa experiência de significados subjetivos (“sentido significante”).

mal, 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 degradar, a desacreditar (1988: 16-17).

De modo semelhante, a crítica ao intelectualismo da falácia escolástica requer a consideração plena das implicações do reconhecimento, banal apenas à primeira vista, de que os agentes humanos não simplesmente possuem corpos, mas *são* corpos plenamente expostos às injunções do mundo e, por isso mesmo, adaptativamente treinados pelas circunstâncias desse mundo para atuar nele de determinadas maneiras⁷. Se reconhecemos que “o *ethos* é ... uma moral que se tornou *hexis*” (Bourdieu 1983a: 104), um ideal de dever que não existe de maneira precisamente articulada na mente dos atores, mas que é incorporado como senso “instintivo”⁸ do que é societalmente figurado como certo e errado, sensato e insensato, conforme as circunstâncias de ação, um senso que é ainda “substanciado” ou “carnificado” em maneirismos e posturas corporais, podemos compreender melhor a caracterização bourdieusiana da Sociologia como o estudo da *relação dialética entre instituições e corpos*, concebidos como “dois estados do social”: a) “a história objetivada nas coisas, na forma de instituições”; b) “a história encarnada nos corpos, sob a forma desses sistemas de disposições duráveis que chamo de *habitus*” (1988a: 40).

A ênfase no relacionamento entre a história coisificada/reificada e a história incorporada acarreta também a tese de que a configuração histórica das práticas sociais não constitui nem a resultante direta dos “programas” (2001b: 206) de pensamento, percepção e ação constitutivos de um dado *habitus* formado pela experiência acumulada do agente (e, dessa forma, relativamente autônomo quanto às características de um dado contexto presente de conduta), nem, ao contrário, como poderia supor uma perspectiva externalista ou behaviorista, uma resposta a um estímulo situacional imediato que poderia ser prevista independentemente do conhecimento da personalidade socialmente constituída do ator. A prática constitui

⁷ “O que é ‘aprendido pelo corpo’ não é algo que alguém possui, mas algo que alguém é” (Bourdieu 1990b: 73).

⁸ Não no sentido darwiniano de uma programação neurobiológica inata da conduta, obviamente, mas de uma capacidade, sócio-historicamente adquirida na e para a experiência prática, de responder de maneira rápida e irrefletida, porém ajustada e “sensata” (isto é, coletivamente reconhecida como sensata), às demandas mais ou menos urgentes de situações sociais diversas.

precisamente o *produto* do encontro entre essas duas “séries causais independentes” (2001b: 360), isto é, entre as propensões práticas inerentes a um *habitus* e as coações estruturais de uma situação sócio-histórica na qual o indivíduo está envolto e que não se reduz nunca a um cenário microscópico de interações face-a-face, mas envolve os condicionamentos e determinações derivados da imersão do agente em um *campo* mais abrangente de relações sociais objetivas, o qual, à maneira de um campo eletromagnético, exerce necessariamente seus efeitos sobre qualquer das entidades que atuam dentro de seu raio de alcance, o que faz com que os movimentos de tais entidades (e.g. as ações de Fulano) jamais possam ser explicados apenas pela referência às suas propriedades intrínsecas (e.g. o *habitus* de Fulano).

Desnecessário dizer, Bourdieu, com sua concepção *disposicional* de agência, reabilita a distinção dualista entre “potência” e “ato” (*ergon* e *actu*) que Sartre, um de seus alvos mais habituais, julgou ter abolido com sua versão existencialista da fenomenologia⁹. Ao enfatizar um sistema de disposições duráveis de conduta estratificadamente sedimentadas no tempo pela trajetória de vida, o sociólogo francês também atesta a contínua atualização condicionante do *passado* do ator nos seus contextos *presentes* de ação, em contraposição à radical descontinuidade temporal da experiência humana implicada na ideia sartriana de uma “consciência sem inércia”, isto é, na tese decisionista de que o ser humano está “condenado” a constituir a si mesmo *ex nihilo* por um ato de liberdade a cada momento de sua existência. Segundo Bourdieu, ao recusar-se “a reconhecer qualquer coisa que lembre disposições duráveis ou eventualidades prováveis, Sartre torna cada ação uma espécie de confrontação sem antecedentes entre o sujeito e o mundo”¹⁰ (Bourdieu 1977: 73; 1990b: 43).

⁹ “Tudo está em ato. Por trás do ato não há nem potência, nem ‘hexis’, nem virtude. Recusamos a entender por gênio, por exemplo – no sentido em que se diz que Proust ‘tinha gênio’ ou ‘era’ um gênio – uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente na sua produção. O gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente, nem o poder subjetivo de produzi-la: é a obra considerada como conjunto das manifestações da pessoa” (Sartre 1997: 16).

¹⁰ Foi o próprio Sartre quem afirmou, com efeito, que “o homem, sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem” (Sartre 1978: 10), bem como que “o passado carece de força para construir o presente e prefigurar o porvir” (Sartre 1997: 609). A tendência sartriana a negligenciar o papel determinante de experiências pretéritas na configuração da conduta presente do indivíduo, através da mediação de disposições relativamente duráveis de personalidade, deriva, segundo Bourdieu, da sua recusa em reconhecer o caráter socialmente fundado da constituição e atuação do agente. Isto não implica, entretanto, como as passagens supracitadas permi-

O enfoque sobre a relativa continuidade e persistência dos efeitos da socialização cronologicamente ordenada do ator também afasta a teoria bourdieusiana do *habitus* de certas caracterizações contemporâneas do *self* que constituem, por assim dizer, versões “pós-modernas” do retrato humiano do “eu” como um “feixe de percepções”. Estas apresentam o indivíduo como um fluxo ininterrupto de *identificações* múltiplas e ontologicamente contingentes demandadas pelo seu deslocamento biográfico em variados cenários sócio-simbólicos ou pelas suas inserções posicionais circunstanciais em “formações discursivas” diversas, identificações cuja suposta unidade, continuidade e integração só poderiam ser sustentadas pelo fio tênue e precário da memória ou, mais especificamente, de uma narrativa reflexivamente organizada do “eu”, esforço narrativo capaz de impor (ainda que ficticiamente) uma ordem retrospectiva ao registro mnemônico das experiências variegadas que compõem a biografia do agente.

Não obstante, a asseveração da inércia relativa como propriedade fundamental do *habitus* é perfeitamente compatível com o reconhecimento da multiplicidade de cenários de socialização, classificação e atuação dos agentes, cenários e posicionamentos estruturais e simbólicos dos quais derivam condicionamentos múltiplos que podem coexistir, apresentando graus variáveis de integração e/ou tensão interna, em um mesmo *habitus*, um mesmo sistema de disposições constituído a partir da intersecção de modalidades socializadoras diversas, mas cujas dimensões constitutivas podem ser analiticamente recortadas conforme os propósitos de uma análise determinada, o que permite falar em um *habitus* de classe (digamos, burguês ou pequeno-burguês), um *habitus* próprio a um campo

tem esclarecer, que Sartre negligencie o caráter social e historicamente situado da ação e experiência humanas. Ao contrário, ao apoiar-se na tese brentanoniano-husserliana quanto ao caráter intencional da consciência de modo a localizar a existência dessa precisamente no seu entrelaçamento com o mundo, o postulado existencialista seminal de que “a existência precede a essência” (Sartre 1978: 5) possibilita uma apreensão do ser humano como radicalmente constituído *em situação*, em contraposição a qualquer antropologia filosófica essencialista que postule a ideia de uma natureza humana fixa, derradeira e imutável. Não obstante, a raiz do confronto de Bourdieu com Sartre está no fato de que este deriva de sua concepção antropológico-filosófica anti-essencialista não a ideia de que o indivíduo é moldado em suas características mais fundamentais de personalidade pelo contexto historicamente específico onde é socializado e atua, mas, ao contrário, a tese de que a causalidade está inapelavelmente excluída da subjetividade humana, de modo que o sujeito não pode, paradoxalmente, libertar-se de sua liberdade (Sartre 1997: 596-597).

específico (sacerdotal, científico, artístico), um *habitus* de gênero ou até mesmo um *habitus* nacional.

O CARÁTER DISPOSICIONAL DA TEORIA DAS DISPOSIÇÕES:
A TEORIA DO HABITUS COMO HABITUS SOCIOLÓGICO

Uma reconstrução analítica da teoria bourdieusiana do *habitus* poderia dar margem a significativas distorções interpretativas caso não envolvesse uma apreciação precisa de seu *status* epistemológico particular. Sabemos que, na sociologia de Pierre Bourdieu, o modo de teorizar a prática é tido como inseparável do modo de praticar a teoria, em função de sua obediência a um preceito epistemológico derivado do “racionalismo aplicado” de Bachelard, qual seja, a exigência metodológica de contínua fertilização recíproca entre reflexão teórica e prática investigativa que está condensada em sua paráfrase de uma célebre fórmula kantiana: “a teoria sem pesquisa empírica é vazia; a pesquisa empírica sem teoria é cega” (Bourdieu/Wacquant 1992: 162). Nesse sentido, o recurso inevitável à “axiomatização” na exposição do pensamento teórico-sociológico de Bourdieu não deve obnubilar o fato de que as teses sócio-ontológicas e os princípios explanatórios que formam a arquitetura de sua teoria do *habitus* consubstanciam-se, segundo a orientação fundamentalmente metodológica e disposicional que ele aduz ao papel das formulações teóricas em sociologia, em um aparato de *princípios inventivos da prática de investigação social empírica*. Como indicado na elucidativa discussão de Brubaker (1993) acerca do *status* epistemológico da “teoria” na obra do sociólogo francês, as proposições e categorias abstratas desenhadas no seu trabalho devem ser apreendidas sobretudo como instâncias designativas de orientações e operações intelectuais que atuam como guias do trabalho empírico-investigativo. Os pressupostos teóricos e epistemológicos mais gerais e abstratos de Bourdieu são sistematicamente traduzidos nas operações mais mundanas de suas pesquisas sociológicas, em particular no modo de formulação dos problemas de investigação e na escolha e combinação criativa das técnicas de estudo empregadas na análise de diversas situações sociais. Ao mesmo tempo, a interrogação incessante de novos objetos alimentada pela transferência analógica e estipulativa do mesmo modelo teórico para contextos diversos fornece, por sua vez, a oportunidade de elaboração e refinamento contínuo dos seus instrumentos conceituais e ferramentas explicativas mais gerais. Tal modo de proceder tem como consequência, na perspectiva do autor, a constituição e elaboração gradual de uma *ars inveniendi* sociológica global capaz de integrar, em uma mesma arquitetura de pensamento ou *habitus* investigativo, estilos sociocientíficos aparentemente tão díspares como a construção

de modelos estatísticos macrosociológicos, a produção de etnografias impressionistas dos múltiplos cenários da experiência cotidiana (à la Simmel ou Goffman) ou o engajamento crítico-dialógico com debates teóricos e filosóficos abstratos e aparentemente distanciados das vicissitudes da vida social concreta¹¹.

Ergo, a própria teoria do *habitus* dos agentes sociais é epistemicamente pensada por Bourdieu como um conjunto de orientações procedimentais de reflexão e pesquisa que moldam o olhar que o/a investigador/a lança sobre o mundo social, “determinando (em parte) os tipos de problemas que são colocados, os tipos de explicações que são oferecidas e os tipos de técnicas de estudo empírico que são empregados” (Brubaker 1985: 749-750). Retomando-se uma distinção panofskyana dileta de Bourdieu, poderíamos afirmar que a sua teoria do *habitus* não constitui apenas um *opus operatum* – um conjunto de teses ontológicas substantivas acerca da natureza da conduta humana e da vida social –, mas também um *modus operandi* – um programa intelectual para a construção de um *habitus* sociocientífico, corporificado nos modos pelos quais o/a pesquisador/a dele imbuído interroga e adentra intelectualmente as instanciações empíricas particulares do universo sócio-humano.

CONCLUSÃO

A insistência de Bourdieu sobre o caráter disposicional de seus construtos teóricos está na base de sua defesa do uso de “conceitos abertos” (Bourdieu/Wacquant 1992: 95-96), isto é, de categorias de análise dotadas de uma flexibilidade definicional que as tornem aptas à utilização criativa no estudo de uma pleto-

¹¹ Por exemplo, a estratificação da pesquisa em um momento objetivista, em que os diversos agentes de um dado espaço social são devidamente situados nas posições objetivas que ocupam em função de seu volume e composição estrutural diferencial de capital, e um momento subjetivista, que busca capturar a tradução de tais inserções posicionais (ou trajetória temporal de inserções posicionais) em conjuntos diferenciados de disposições práticas de conduta e princípios de visão e percepção do mundo societário, tem como implicação (por exemplo, em *La Distinction*) o uso conjugado de instrumentos de aferição estatística de regularidades e probabilidades objetivas identificáveis no plano social macroscópico, de um lado, e de entrevistas em profundidade aliadas a explorações micro-etnográficas de talhe proustiano, de outro, visando perscrutar com minúcia como os esquemas de pensamento, percepção e ação constitutivos de um *habitus* de classe se manifestam de modo transponível nas múltiplas esferas do *modus vivendi* global de um ator, desde os seus gostos alimentares até suas preferências estéticas e políticas.

de contextos sócio-empíricos distintos. Bourdieu recorre com frequência a este pressuposto metateórico de sua sociologia do *habitus* de modo a rebater críticas que questionam a *ênfase* particular que ele conferiu, ao longo de sua trajetória de teórico-investigador, a certas de suas propriedades, como sua relativa durabilidade no percurso biográfico-socializador do agente e a transponibilidade prática de seus esquemas de percepção, avaliação e ação para diferentes esferas da existência societária. Segundo ele, somente leituras “teoricistas” de seu *opus* tomariam, a partir de tais ênfases, o *habitus* como...

...uma espécie de princípio monolítico (quando, em muitas ocasiões, tenho evocado, sobretudo a respeito dos subproletários argelinos, a existência de *habitus* clivados, destrocados, ostentando sob a forma de tensões e contradições a marca das condições de formação contraditórias de que são o produto), imutável (qualquer que seja o grau de reforço ou inibição que tiver recebido), fatal (conferindo ao passado o poder de determinar todas as ações futuras) e exclusivo (sem nunca abrir qualquer espaço à intenção consciente)... Como não perceber que o grau em que o *habitus* é sistemático (ou, ao contrário, dividido, contraditório), constante (ou flutuante e variável) depende das condições sociais de sua formação e de seu exercício, e que então pode ser medido e explicado empiricamente? (*Bourdieu 2001c: 79*).

A passagem elenca algumas das principais questões que animam o confronto da sociologia pós-bourdiesiana com o legado sócio-analítico do mestre do Béarn e, embora ele tenha razão em proteger-se contra a caricaturização de que é vítima na pena de alguns de seus críticos, sua referência ao caráter aberto e inentemente reformulável do conceito também pode ser entendida como uma autorização implícita a teorizações e investigações de modalidades de *habitus* dotadas precisamente daqueles atributos mais negligenciados no *opus bourdieusianum*: a) o tema da relativa unidade e integração das disposições habituais dos atores dá lugar assim à teorização de “agentes plurais” (Lahire 2002), que carregam em si, em função de uma miríade de experiências socializadoras variegadas, um conjunto internamente fragmentado e diversificado de propensões práticas de conduta; b) o tema do *sens pratique* dá lugar a uma exploração mais sensível à interação “intra-subjetiva” entre propulsores tácitos de conduta e deliberações reflexivas na determinação dos cursos da ação (Crossley 1997; Elder-Vass 2007); c) e o acento no peso causal exercido pelos condicionamentos sócio-experienciais passados dos atores sobre suas condutas atuais é, se não negado, ao menos “colocado entre parênteses” (como diria Husserl) pela recuperação de modalidades metodologicamente “sitacionistas” de pesquisa, mais atentas - na esteira de abordagens microssociológicas

como a etnometodologia – à influência relativamente autônoma dos contextos interativos *presentes* dos atores na moldagem de suas ações (Boltanski & Thévenot 1991; Vandenberghe 2006: 192).

Se acrescentarmos uma outra linha de avaliação crítica da teoria do *habitus* que, destacando o caráter de “caixa-preta” da noção, considera insatisfatória a natureza excessivamente “evocativa” da descrição de suas operações por Bourdieu e reclama um mergulho mais detalhado nos microprocessos cognitivos pelos quais ele funciona (Margolis 1999: 78; ver também Lahire 2002), teremos elencado as principais linhas de força do debate teórico-metodológico mais geral acerca do conceito na paisagem contemporânea da sociologia, assuntos que obviamente só poderiam ser discutidos com a minúcia que merecem em outros contextos.

Partindo do pressuposto de que qualquer projeto de formulação de uma teoria das práticas sociais após Bourdieu dificilmente pode passar ao largo da tarefa de submeter a um balanço crítico os aspectos positivos e negativos do legado sociotéorico do mestre francês, o presente texto foi pensado como parte de uma preparação exegética necessária à realização dessa tarefa. Como é muito comum na teoria social, para sabermos em que sentido andar, temos antes de olhar para trás e compreender bem o caminho percorrido. A reconstrução analítica aqui aventada faz parte de uma empreitada dessa natureza, a qual não tem nenhuma pretensão de encorajar a transformação da praxiologia estrutural de Bourdieu em ortodoxia ou defender dogmaticamente seu “santo nome”, mas, sim, de continuar servindo a um ideal de crítica obediente ao velho e venerável preceito de que não se deve jogar fora a pobre criança junto com água do banho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent. 1991. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- BOURDIEU, Pierre. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1983a. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- _____. 1983b. *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org: Renato Ortiz. São Paulo: Ática.
- _____. 1984. *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Londres: Routledge.
- _____. 1988. *Lições da aula*. São Paulo: Ática.
- _____. 1990a. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1990b. *The logic of practice*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1990c. *In other words*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1996. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus.

- _____. 1999. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 2000. *O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*. Campinas: Papirus.
- _____. 2001a. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 2001b. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2001c. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude & PASSERON, Jean-Claude. 1999. *A profissão de sociólogo*. Petrópolis: Vozes.
- BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. 1975. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic. 1992. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago, University of Chicago Press.
- BRUBAKER, Rogers. 1985. "Rethinking classical theory: the sociological vision of Pierre Bourdieu". *Theory and Society*, v. 14: 745 – 775.
- _____. 1993. "Social theory as habitus". In: CALHOUN, Craig, LIPUMA, Edward & POSTONE, Moishe (Org.). *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago: Polity Press.
- CROSSLEY, Nick. 2001. "The phenomenological habitus and its construction". *Theory and Society*, v.30: 81-120.
- DURKHEIM, Emile. 2000. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- DURKHEIM, Emile & MAUSS, Marcel. 2000. *Algumas formas primitivas de classificação*. In: Rodrigues, José Albertino (Org.). *Durkheim: Sociologia (Coleção Grandes Cientistas Sociais)*. São Paulo: Ática.
- ELDER-VASS, Dave. 2007. "Reconciling Archer and Bourdieu in an emergentist theory of action". *European Journal of Social Theory*, v.25, n.4: 325-346.
- ELIAS, Norbert. 1994a. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 1994b. *O processo civilizador (2 volumes)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LAHIRE, Bernard. 2002. *O homem plural: os determinantes da ação*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2004. *Retratos sociológicos*. Porto Alegre: Artmed.
- MARTINS, Carlos Benedito. 2002. "Notas sobre a noção de prática na obra de Pierre Bourdieu". *Novos Estudos Cebrap*, n.2.
- PETERS, Gabriel M. 2006. *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*. Brasília: Dissertação de mestrado em Sociologia, SOL/UnB.
- SARTRE, Jean-Paul. 1978. "O existencialismo é um humanismo". In: Sartre. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 1997. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes.
- TURNER, Stephen. 1994. *The social theory of practices*. Chicago: University of Chicago Press.
- VANDENBERGHE, Frédéric. 1999. "The real is relational: an epistemological analysis of Pierre Bourdieu's generative structuralism". *European Journal of Sociology*, v.17, n.1.
- _____. 2006. *Complexités du posthumanisme*. Paris : L'Harmattan.
- WACQUANT, Loic. 1992. "Toward a social praxeology: the structure and logic of Bourdieu's Sociology". In: BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. "Habitus". 2004. In: M. Zafirovski (Ed.). *International Encyclopedia of Economic Sociology*. Londres: Routledge.

GABRIEL PETERS

Mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e Doutorando em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).

ABSTRACT

The notion of *habitus* constitutes one of the most influent analytical tools in contemporary sociology. The article examines the main theses on human agency involved in the bourdieusian use of the concept, based on the hypothesis that this encompassing category requires more clarification, especially in relation to the different dimensions of practical social activity (cognitive, normative, affective, motor, etc.) that it embraces simultaneously. Conceived as a necessary exegetical preparation to the evaluation of Bourdieu's legacy, the text goes through the following topics: a) 'pre-bourdiesian' uses of the concept in philosophical and social-scientific thought (from Aristotle to Mauss); b) the role of the

habitus as the source of a class-based *modus vivendi* which manifests itself in a variety of spheres of the agents' existence; c) the nature of the socialization processes through which agents' *habitus* are structured; d) the operation of the *habitus* as a '*sens pratique*'; e) and the distinction between the cognitive (*eidos*), the normative (*ethos*) and the affective-corporeal (*hexis*) components of the *habitus*. The text is concluded with a discussion of the epistemological *status* of the theory of *habitus*, itself conceived by Bourdieu as an intellectual program directed towards the inculcation of a social-scientific *habitus* constituted through the articulation between theoretical reflection and empirical research.

KEYWORDS

Pierre Bourdieu; *habitus*; action; social practices; sociological theory

RECEBIDO EM
fevereiro de 2010

APROVADO EM
maio de 2010

Gabriel Peters

Principal publicação: Livro "*Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*" aprovado para publicação pela Editora da Universidade do Sagrado Coração (Edusc).

Endereço eletrônico: gabrielpeters@hotmail.com