TEXTO

Consultoria geral
Florestan Fernandes
Coordenação editorial
Maria Carolina de A. Boschi
Tradução
Paula Montero e Alícia Auzmendi
Revisão das traduções e Redação
Lenice Bueno da Silva
José Roberto Miney

ARTE

Coordenação
Antônio do Amaral Rocha
Layout da capa
Elifas Andreato
Arte-final
René Etiene Ardanuy
Produção gráfica
Elaine Regina de Oliveira

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

B778p — Bourdieu, Pierre, 1930-
Pierre Bourdieu : sociologia / organizador [da coletânea] Renato Ortiz ; [tradução de Paula Montero e Alícia Auzmendi]. — São Paulo : Ática, 1983.
(Grandes cientistas sociais ; 39)
Inclui introdução sobre Pierre Bourdieu por Renato Ortiz.
1. Bourdieu, Pierre, 1930- 2. Sociologia I. Ortiz, Renato. II. Título.

83-1247 — CDD—301

Índice para catálogo sistemático:
1. Sociologia 301

1983

Todos os direitos reservados pela Editora Ática S.A.
R. Barão de Iguape, 110 — Tel.: PABX 278-9322
C. Postal 8656 — End. Telegráfico "Bomlivro" — S. Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A procura de uma sociologia da prática (por Renato Ortiz), 7

TEXTOS DE PIERRE BOURDIEU

1. Trabalhos e projetos, 38
2. Esboço de uma teoria da prática, 46
3. Gostos de classe e estilos de vida, 82
4. O campo científico, 122
5. A economia das trocas lingüísticas, 156

ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO, 184

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

produz a crença no poder "criador" e no valor das "criações"), é impossibilitar-se de perceber tudo o que a obra deve a esse campo e à sua história; quer dizer, precisamente, não entender o que faz uma obra de arte, de ciência ou de filosofia.

Espero poder apresentar, nos próximos anos, alguns trabalhos (pessoais ou coletivos) capazes de manifestar, melhor que as primeiras aplicações sobre Flaubert, Heidegger ou Sartre, a fecundidade de um método que permite escapar das ingenuidades da análise interna das obras ou da história tradicional, sem cair nas simplificações redutoras; mas isto só será possível ao preço de um enorme trabalho: com efeito, vemos quantas facilidades devemos deixar de lado desde que aceitamos a idéia de que a obra nasce da relação entre um *habitus* socialmente constituído e uma posição no espaço de produção onde se exprime toda a necessidade presente e passada desse espaço.

Eu gostaria, enfim, de colocar esse modelo muito geral à prova sobre um objeto como a linguagem: jamais, tanto quanto neste caso, as abordagens internas (lingüística) e externas (sociolingüística e sociologia da linguagem) têm acumulado conhecimentos tão importantes e, ao mesmo tempo, aparentemente inconciliáveis. Esta teoria da economia dos intercâmbios lingüísticos (que posso mencionar aqui só de maneira muito primária) descreveria o discurso como o produto da relação entre um *habitus* lingüístico e um campo funcionando como um mercado capaz de modificar, por meio de suas sanções potenciais, as produções do *habitus*.

3. *Elementos de teoria*

Gostaria de submeter a uma elaboração e a um controle metódicos o sistema de conceitos que guiou minhas pesquisas e que outorga coerência teórica a trabalhos dedicados a objetos muito diversos na aparência, sem, no entanto, ceder à tentação de transformá-los em axiomas prematuramente, o que poderia tirar desse corpo de conceitos produzido para e pela prática científica a margem de incerteza que constitui freqüentemente a virtude heurística.

Penso, em primeiro lugar, na noção de "campo", entendido ao mesmo tempo como campo de forças e campo de lutas que visam transformar esse campo de forças. As análises às quais submeti campos tão diferentes como o campo artístico ou o campo religioso, o campo científico ou o campo dos partidos políticos, o campo das classes sociais ou o campo do poder, inspiravam-se na intenção de estabelecer as leis gerais dos universos sociais funcionando como campos. E também,

claro, as condições econômicas e sociais que devem ser preenchidas para que um universo social possa funcionar como campo, por oposição, de um lado, aos simples agregados amorfos de elementos (indivíduos, instituições, etc.) simplesmente coexistentes e, de outro, aos aparelhos (ou instituições totais), mecanicamente submetidos a uma intenção central.

Para compreender todas as implicações da noção de *habitus* — idéia pela qual tentei demonstrar que se podia escapar das alternativas estéreis do objetivismo e do subjetivismo, do mecanicismo e do finalismo, onde ficam aprisionadas habitualmente as teorias da ação — eu gostaria de analisar as relações entre os *habitus* — sistemas de disposição socialmente constituídos — e os campos sociais. Nesta lógica, a *prática* poderia ser definida como o resultado do aparecimento de um *habitus*, sinal incorporado de uma trajetória social, capaz de opor uma inércia maior ou menor às forças sociais, e de um campo social funcionando, neste aspecto, como um espaço de obrigações (violências) que quase sempre possuem a propriedade de operar com a cumplicidade do *habitus* sobre o qual se exercem. Isto conduziria a uma teoria da eficácia simbólica.

Seria preciso, enfim, examinar a relação entre os diferentes campos e as diferentes espécies de "capital" ou, também, entre as diferentes formas da energia social que é produzida e reproduzida dentro e pelas tensões e as lutas constitutivas de cada um desses espaços — a analogia entre a energia e o poder (ou o capital) que, como observou Bertrand Russell, têm em comum a propriedade de existir sob diferentes formas, podendo conduzir ao princípio de uma unificação da ciência social.

2. ESBOÇO DE UMA TEORIA DA PRÁTICA *

Três modos de conhecimento teórico

O mundo social pode ser objeto de três modos de conhecimento teórico que implicam em cada caso um conjunto de teses antropológicas, as mais freqüentemente tácitas, e que também, mesmo não sendo de forma alguma exclusivos, ao menos em direito, só têm em comum o fato de se oporem ao modo de conhecimento prático. O conhecimento que chamaremos de *fenomenológico* (ou, se quisermos falar em termos de escolas atualmente existentes, "interacionista" ou "etnometodológico") explicita a verdade da experiência primeira do mundo social, isto é, a relação de *familiaridade* com o meio familiar, apreensão do mundo social como mundo natural e evidente, sobre o qual, por definição, não se pensa e que exclui a questão de suas próprias condições de possibilidade. O conhecimento que podemos chamar de *objetivista* (de que a hermenêutica estruturalista é um caso particular) constrói relações objetivas (isto é, econômicas ou lingüísticas), que estruturam as práticas e as representações das práticas (ou seja, em particular, o conhecimento primeiro, prático e tácito, do mundo familiar), ao preço de

* Reproduzido de BOURDIEU, P. Esquisse d'une théorie de la pratique. Tradução das partes: "Les trois modes de connaissance" e "Structures, habitus et pratiques". In: —. *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Genève, Lib. Droz, 1972. p. 162-89. Traduzido por Paula Montero.

uma ruptura com esse conhecimento primeiro e, portanto, com os pressupostos tacitamente assumidos que conferem ao mundo social seu caráter de evidência e de natural: com efeito, somente se nos colocarmos a questão — que a experiência *dóxica* do mundo social exclui por definição — das condições (particulares) que tornam possível essa experiência é que o conhecimento objetivista pode estabelecer as estruturas objetivas do mundo social e a verdade objetiva da experiência primeira enquanto privada do conhecimento *explícito* dessas estruturas. Enfim, o conhecimento que podemos chamar de *praxiológico* tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações *dialéticas* entre essas estruturas e as *disposições* estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, um questionamento das condições de possibilidade e, por aí, dos limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas de fora, enquanto fato acabado, em lugar de construir seu princípio gerador situando-se no próprio movimento de sua efetivação.

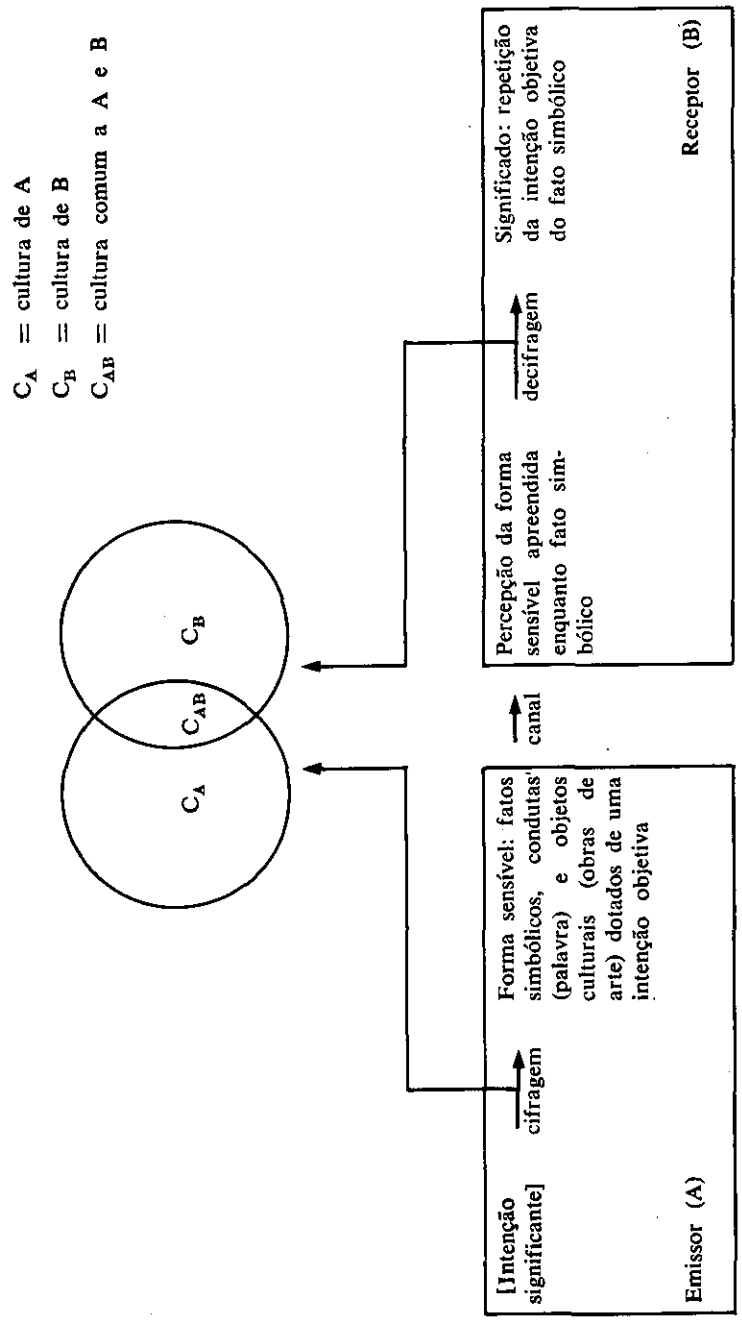
Se o modo de conhecimento praxiológico pode aparecer como um retorno puro e simples ao modo de conhecimento fenomenológico e se a crítica do objetivismo que ele implica corre o risco de ser confundida com a crítica que o humanismo ingênuo dirige à objetivação científica em nome da experiência vivida e dos direitos da subjetividade, é porque ele é o produto de uma *dupla translação teórica*: ele opera, com efeito, uma nova inversão da problemática que a ciência objetiva do mundo social, como sistema de relações objetivas e independente das consciências e das vontades individuais, constituiu, ao colocar ela mesma as questões que a experiência primeira e a análise fenomenológica dessa experiência tendiam a excluir. Do mesmo modo que o conhecimento objetivista coloca a questão das condições de possibilidade da experiência primeira, revelando, assim, que essa experiência se define, fundamentalmente, pela não-colocação dessa questão, o conhecimento praxiológico inverte o conhecimento objetivista, colocando a questão das condições de possibilidade dessa questão (condições teóricas e, também, sociais) e mostra, ao mesmo tempo, que o conhecimento objetivista se define fundamentalmente, pela exclusão dessa questão: na medida em que ele se constitui contra a experiência primeira — apreensão prática do mundo social — o conhecimento objetivista se afasta da construção da teoria do conhecimento prático do mundo social e dela produz, ao

menos negativamente, a falta, ao produzir conhecimento teórico do mundo social contra os pressupostos implícitos do conhecimento prático do mundo social. O conhecimento praxiológico não anula as aquisições do conhecimento objetivista, mas conserva-as e as ultrapassa, integrando o que esse conhecimento teve que excluir para obtê-las.

Mas é preciso deter-se um instante no terreno por excelência do objetivismo — o da lingüística saussuriana e da semiologia. Quando Saussure constitui a língua enquanto objeto autônomo e irredutível às suas atualizações concretas, isto é, aos atos de palavra que ele torna possíveis, ou então quando Panofsky estabelece que o que ele chama depois de Aloïs Riegl, de *sentido objetivo* da obra (*Kunstwollen*) [1], é irredutível tanto à "vontade" do artista quanto à "vontade da época" e às experiências vividas que a obra suscita no espectador, eles realizam, com respeito a essa conduta particular que é a palavra e a esses produtos particulares da ação que são as obras de arte, a operação pela qual toda ciência objetivista se constitui ao constituir um sistema de relações irredutíveis tanto às práticas dentro das quais ele se realiza e se manifesta, quanto às intenções dos sujeitos e à consciência que eles podem tomar de suas obrigações e de sua lógica. Do mesmo modo que Saussure mostra que o *medium* verdadeiro da comunicação entre dois sujeitos não é o discurso enquanto dado imediato considerado em sua materialidade observável, mas a língua enquanto estrutura de relações objetivas que torna possível a produção do discurso e sua decifração, Panofsky mostra que a interpretação iconológica trata as propriedades sensíveis da obra de arte, com as experiências afetivas que ela suscita, como simples "sintomas culturais" que só liberam seu sentido através de uma leitura munida da cifra cultural que o criador colocou em sua obra.

A "compreensão" imediata supõe uma operação inconsciente de decifração que só é perfeitamente adequada quando a competência que um dos agentes engaja na sua prática ou nas suas obras é igual à competência que engaja objetivamente o outro agente na sua percepção dessa conduta ou dessa obra; isto é, no caso particular em que a cifragem, como transformação de um sentido em uma prática ou em uma obra, coincide com a operação simétrica de decifragem (no esquema, este caso deveria ser apresentado pela coincidência perfeita dos círculos C_A e C_B). Ato de decifragem que se ignora enquanto

[1] "O que se 'dá', não para nós, mas objetivamente, enquanto sentido último e definitivo do fenômeno artístico" (PANOFSKY, E. Der Begriff des Kunstwollens. *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, XIV*, 1920, p. 321-39).



tal, a "compreensão" só é possível e realmente efetuada no caso particular em que a cifra historicamente produzida e reproduzida, que torna possível o ato de decifragem (inconsciente), é imediata e completamente dominada (a título de disposição cultivada) pelo agente que percebe e se confunde com a cifra que tornou possível (a título de disposição cultivada) a produção da conduta ou da obra percebida. Em todos os outros casos, o mal-entendido parcial ou total (segundo a amplitude da interseção entre C_A e C_B) é a regra, a ilusão da compreensão imediata conduzindo a uma compreensão ilusória, e do etnocentrismo enquanto erro sobre a cifra (posto que traz a C_B fatos relativos a C_A, ou o inverso, e isto mesmo se C_A e C_B não apresentam nenhuma interação). Em poucas palavras, quando ela se inspira de uma fé ingênua na identidade da humanidade e quando não dispõe de nenhum outro instrumento de conhecimento além da "transferência intencional sobre o outro", como diz Husserl, a interpretação mais "compreensiva" corre o risco de não ser mais do que uma forma particularmente irrepreensível de etnocentrismo.

Colocados em uma situação de dependência teórica em relação à lingüística, os etnólogos estruturalistas engajaram freqüentemente, em sua prática, o *inconsciente epistemológico* que engendra o esquecimento dos atos pelos quais a lingüística construiu seu objeto próprio: herdeiros de um patrimônio intelectual que eles próprios não constituíram e cujas condições de produção nem sempre sabem reproduzir, fizeram-se, na maior parte das vezes, com essas traduções literais de uma terminologia dissociada da ordem das razões das quais ela tira seu sentido, economizando a reflexão epistemológica das condições e dos limites de validade de uma transposição da construção saussuriana. É significativo, por exemplo, que, excetuando-se Sapir, predisposto pela sua dupla formação de lingüista e etnólogo a colocar o problema das relações entre a cultura e a língua, nenhum etnólogo tenha tentado retirar todas as implicações da homologia (que Leslie White é mais ou menos o único a formular explicitamente) entre essas duas oposições, língua/palavra e cultura/conduta ou obras. Colocando que a comunicação imediata é possível se e somente se os agentes estão objetivamente afinados de modo a associar o mesmo sentido ao mesmo signo (palavra, prática ou obra) e o mesmo signo ao mesmo sentido, ou, em outros termos, de maneira a se referir, em suas operações de cifragem e decifragem, isto é, em suas práticas e suas interpretações, a um só e mesmo sistema de relações constantes, independentes das consciências e das vontades individuais e irredutíveis à sua *execução*

nas práticas ou nas obras (código ou cifra), a análise objetivista não opõe, propriamente falando, um desmentido à análise fenomenológica da experiência primeira do mundo social e da compreensão imediata das palavras e dos atos do outro: ela somente define seus limites de validade que a análise fenomenológica ignora, estabelecendo as condições particulares nas quais ela é possível. Se, para citar Husserl, as ciências do homem são necessariamente "ciências que têm uma temática de dupla orientação conseqüente, uma temática que liga de maneira conseqüente a teoria do campo científico à teoria do conhecimento dessa teoria" [2] e se, em outros termos, a reflexão epistemológica sobre as condições de possibilidade da ciência antropológica faz parte integrante da ciência antropológica, é porque, primeiramente, uma ciência que tem por objeto aquilo que a torna possível, como língua e cultura, não pode constituir-se sem constituir suas próprias condições de possibilidade; mas é também porque o conhecimento completo das condições da ciência, isto é, das operações pelas quais a ciência se dá o domínio simbólico de uma língua, de um mito ou de um rito, implica o conhecimento da compreensão primeira enquanto execução das mesmas operações, mas de modo inteiramente outro: na inconsciência absoluta das condições gerais e particulares que lhe conferem sua particularidade.

Mas basta interrogar, uma vez mais, as operações teóricas através das quais Saussure constitui a lingüística enquanto ciência construindo a língua como objeto autônomo, distinto de suas atualizações na palavra, para tornar claro os pressupostos implícitos de todo modo de conhecimento que trata as práticas ou as obras enquanto fatos simbólicos a serem *decifrados*. Ainda que possamos invocar a existência das línguas mortas ou do mutismo tardio como possibilidade de perda da palavra conservando a língua, ainda que a falta de língua a faça aparecer como norma objetiva da palavra (de outro modo, todo erro de língua modificaria a língua e não haveria mais erro de língua), a palavra aparece como condição da língua, tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista coletivo, pelo fato de a língua não poder ser apreendida fora da palavra, posto que a aprendizagem da língua se faz pela palavra e que a palavra está na origem das inovações e das transformações da língua. Mas os dois processos invocados não têm senão prioridade cronológica. Quando deixamos o terreno da

[2] HUSSERL, E. *Logique formelle et logique transcendentale*. Paris, P. U. F., 1965. p. 52.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

história individual ou coletiva, como fato hermenêutico objetivista, para nos interrogarmos sobre as *condições lógicas* da decifragem, a relação se inverte: a língua é condição de *inteligibilidade* da palavra enquanto mediação que, assegurando a identidade das associações de sons e de conceitos operados pelos locutores, garante a compreensão mútua. É dizer que, na ordem lógica da inteligibilidade, a palavra é o produto da língua [3]. Daí resulta que, pelo fato de construir-se do ponto de vista estritamente intelectualista que é o da decifragem, a lingüística saussuriana privilegia a *estrutura* dos signos, isto é, as relações que eles mantêm entre si, em detrimento de suas *funções práticas* que não se reduzem jamais, como o supõe tacitamente o estruturalismo, às funções de comunicação ou de conhecimento. As práticas mais estritamente voltadas, na aparência, para as funções de comunicação pela comunicação (função fática) ou de comunicação para o conhecimento, como as festas e as cerimônias, as trocas rituais ou, num outro campo, a circulação de informação científica, estão sempre orientadas também para as funções políticas e econômicas.

A construção saussuriana só se permite constituir as propriedades estruturais da mensagem enquanto tais, isto é, enquanto sistema, dando-se um emissor e um receptor impessoais e intercambiáveis, quer dizer, quaisquer, fazendo abstração das propriedades funcionais que cada mensagem deve à sua utilização numa certa *interação social estruturada*. Na verdade, sabe-se que as interações simbólicas no interior de um grupo qualquer dependem não somente, como bem o vê a psicologia social [4], da estrutura do grupo de interação no qual elas se realizam, mas também das estruturas sociais nas quais se encontram inseridos os agentes em interação (isto é, a estrutura das relações de classe): assim, é provável que uma medida das trocas simbólicas que permitisse distinguir, com Chapple e Coon [5], os que só emitem (*originate*), os que só respondem e os que respondem às emissões dos primeiros e emitem para os segundos, tornaria visível, tanto na escala de uma formação social em seu conjunto quanto no interior de um grupo circunstancial, a dependência das relações de força simbólica com respeito à estrutura das relações de força política. O modelo da concorrência pura

[3] SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot, 1960. p. 37-8.
[4] MOSCOVICI, S. e PLON, M. Les situations-colloques: observations théoriques et expérimentales. *Bulletin de Psychologie*, jan. 1966, p. 701-22.
[5] CHAPPLE, E. D. e COON, C. S. *Principles of anthropology*. Londres, Jonathan Cape, 1947. p. 283.

e perfeita é irreal tanto aqui quanto alhures e o mercado de bens simbólicos tem também seus monopólios e suas estruturas de dominação.

Em poucas palavras, logo que se passa da estrutura da língua para as funções que ela preenche, isto é, os usos que dela fazem realmente os agentes, percebe-se que o simples conhecimento do *código* não permite senão imperfeitamente dominar as interações lingüísticas realmente efetuadas. Com efeito, como observa Luís Prieto, o sentido de um elemento lingüístico depende tanto de fatores extralingüísticos quanto de fatores lingüísticos, isto é, do *contexto* e da *situação* na qual ele é empregado: tudo se passa como se o receptor selecionasse, na classe dos significados que correspondem abstratamente a uma fonia, aquele que lhe parece ser compatível com as circunstâncias tal como ele as percebe [6]. A recepção (e, sem dúvida, também a emissão) depende, pois, em grande parte da estrutura das relações entre as posições objetivas dos agentes em interação na estrutura social (isto é, das relações de concorrência ou de antagonismo objetivo ou relações de poder e de autoridade etc.), estrutura esta que comanda a forma das interações observadas numa conjuntura particular (isto é, a correlação que se estabelece, segundo Moscovici, entre a quantidade de emissão verbal e a posição sociométrica).

Mas se nada manifesta melhor a insuficiência da teoria da prática que persegue o estruturalismo lingüístico (e, também, etnológico) do que sua impotência em integrar na teoria tudo o que se refere à execução, como diz Saussure, resta que o princípio dessa impotência reside na incapacidade de pensar a palavra e, de modo mais geral, a prática de outra forma que não seja enquanto execução [7]. O objetivismo constrói uma teoria da prática (enquanto execução), mas somente como um subproduto negativo ou, se assim podemos dizer, como um resíduo, imediatamente posto de lado, da construção dos sistemas de relações objetivas. É assim que, querendo delimitar, no interior dos fatos de

[6] PRIETO, L. J. *Principes de Noologie*. Paris, Mouton, 1964, e PARIENTE, J. C. Vers un nouvel esprit linguistique? *Critique*, abr. 1966, p. 334-58.
[7] "A parte psíquica não está tampouco inteiramente em jogo: o lado executivo permanece fora da questão, porque a execução nunca é feita pela massa; ela é sempre individual, e o indivíduo a domina sempre; nós a chamaremos de *palavra*" (SAUSSURE, F. de. Op. cit., p. 30). A formulação mais explícita da teoria da palavra como execução se encontra, sem dúvida, em Hjelmslev, que põe em evidência as diferentes dimensões da oposição saussuriana entre língua e palavra, ou seja, instituição social, "petrificada" e execução, individual, não-petrificada (HJELMSLEV, L. *Essais linguistiques*. Kopenhagen, Nordisk Sprog-og Kulturforlag, 1959, especialmente p. 79).

linguagem, o "terreno da língua" e isolar "um objeto bem-definido", "um objeto que possa ser estudado separadamente", "de natureza homogênea", Saussure separa "a parte física da comunicação", isto é, a palavra como objeto pré-construído, próprio a obstaculizar a construção da língua e depois isola no interior do "circuito da palavra" o que ele denomina o "lado executivo", quer dizer, a palavra enquanto objeto construído definido pela atualização de um certo sentido numa combinação particular de sons, que ele elimina, enfim, invocando que "a execução nunca é feita pela massa", mas é "sempre individual". Assim, o mesmo conceito — o da palavra — é *desdobrado*, pela construção teórica, num *dado pré-construído* e imediatamente observável, aquele mesmo contra o qual efetuou-se a operação de construção teórica, e um *objeto construído*, produto negativo da operação que constitui a língua enquanto tal, ou melhor, que produz os dois objetos, produzindo a relação de oposição na qual e pela qual se definem. Não teríamos dificuldade em mostrar que a construção do conceito de cultura (no sentido da antropologia cultural) ou de estrutura (no sentido de Radcliffe-Brown e da antropologia social) implica também a construção de uma noção de conduta enquanto execução que vem sobrepor-se à noção primeira de conduta como simples comportamento tomado em seu valor aparente. A confusão extrema dos debates sobre as relações entre "cultura" (ou as "estruturas sociais") e a conduta tem, freqüentemente, por princípio o fato de que o sentido construído da conduta e a teoria da prática que ele implica levam uma espécie de existência clandestina, tanto no discurso dos defensores da antropologia cultural quanto no de seus adversários: com efeito, os mais encarniçados adversários da noção de "cultura", como Radcliffe-Brown, não encontram nada melhor do que um realismo ingênuo para opor ao realismo do inteligível que faz da "cultura" uma realidade transcendente, dotada de uma existência autônoma e obediente, na sua própria história, às suas leis internas [8]. O objetivismo se encontra protegido contra o

[8] "Dizer dos modelos que eles agem sobre um indivíduo não é menos absurdo do que considerar uma equação do segundo grau capaz de cometer um homicídio" (RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society*. Londres, Oxford University Press, 1952. p. 190). "Examinemos em que consistem os fatos concretos, observáveis, com os quais o antropólogo social trata. Se nos pusermos a estudar, por exemplo, os indígenas de uma região da Austrália, encontraremos um certo número de indivíduos humanos num meio determinado. Poderemos observar suas condutas, inclusive, naturalmente, suas palavras e os produtos materiais de suas ações passadas. Não observamos uma 'cultura', posto que esta palavra designa não uma realidade concreta, mas uma abstração e, em seu uso corrente, uma abstração muito vaga. Mas é a observação direta que nos revela que esses seres humanos estão ligados por uma rede complexa de relações sociais. Chamo 'estrutura social' a essa rede de relações dotadas de uma existência efetiva ('this network of actually existing relations')" (RADCLIFFE-BROWN, A. R. On social structure. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 70, 1940, p. 1-12). Não é, sem dúvida, excessivo ver o princípio da confusão extrema dos debates sobre a noção de cultura no fato de que a maior parte dos autores colocam no mesmo plano, pelo menos para opô-los, conceitos de estatuto epistemológico muito diferentes como cultura e sociedade ou indivíduo e conduta etc. O diálogo imaginário sobre a noção de cultura que apresentam Clyde Kluckhohn e William H. Kelly (ver KLUCKHOHN, C. e KELLY, W. H. The concept of culture. In: LINTON, R., org. *The science of man in the world crisis*. Nova York, Columbia University Press, 1945. p. 78-105) dá, desse debate, uma imagem mais sumária talvez, mas mais viva do que o trabalho de KROEBER, A. L. e KLUCKHOHN, C. Culture, a critical review of concepts and definitions (*Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University Press, v. *XLVII*, n. 1, 1952). Não escapou a Leach que, a despeito de sua oposição aparente, Malinowski e Radcliffe-Brown concordam pelo menos ao considerarem cada "sociedade" ou cada "cultura" (em seus respectivos vocabulários) como uma "totalidade" constituída por um certo número de "coisas" empíricas e discretas, de espécies muito diversas, grupos de indivíduos, "instituições" ou ainda "como um todo empírico feito de um número limitado de partes imediatamente identificáveis", a comparação entre sociedades diferentes consistindo em examinar se "as partes de mesmo tipo" se encontram em todos os casos (LEACH, E. R. *Rethinking anthropology*. Londres, The Athlone Press, 1961. p. 6).

único questionamento decisivo, aquele que se dirige à sua teoria da prática, princípio de todas as aberrações metafísicas sobre "o lugar da cultura", sobre o modo de existência da "estrutura" ou sobre a finalidade inconsciente da história dos sistemas, sem falar da famosa "consciência coletiva", pelo estado implícito em que se encontra essa teoria [9].

[9] Com efeito, se excetuarmos os raros autores que conferem à noção de conduta uma acepção rigorosamente definida pela operação que a constitui por oposição a "cultura" (por exemplo, H. D. Lasswell, o qual coloca que, "se um ato é conforme a cultura é uma conduta, se não é um comportamento" — LASSWELL, H. D. Collective autism as a consequence of culture contact. *Zeitschrift für Sozialforschung*, v. *4*, 1935, p. 232-47), sem daí tirar nenhuma conseqüência, a maior parte dos utilizadores da oposição propõem definições da cultura ou da conduta epistemologicamente discordantes, que opõem um objeto construído a um dado pré-construído, deixando vazio o lugar do segundo objeto construído, a saber, a prática como execução: assim, está longe de ser o pior exemplo, Harris opõe os "modelos culturais" (*cultural patterns*) às "condutas culturalmente modeladas (*'culturally patterned behaviors'*), como aquilo que o antropólogo constrói" e aquilo que "os membros da sociedade observam ou impõem aos outros" (HARRIS, M. Review of selected writings of Edward Sapir; language, culture and personality. *Language*, *27* (3): 288-333, 1951).

Em poucas palavras, por não construir a prática senão de maneira negativa, quer dizer, enquanto *execução*, o objetivismo está condenado ou a deixar na mesma a questão do princípio de produção das regularidades que ele se contenta então em registrar, ou a reificar abstrações, por um paralogismo que consiste em tratar os objetos construídos pela ciência — a "cultura", as "estruturas", as "classes sociais", os "modos de produção" etc. — como realidades autônomas, dotadas de eficácia social e capazes de agir enquanto sujeitos responsáveis de ações históricas ou enquanto poder capaz de pressionar as práticas. Se a hipótese do inconsciente tem, ao menos, o mérito de descartar as formas mais grosseiras do realismo das idéias, ela tende, na verdade, a mascarar as contradições engendradas pelas incertezas da teoria da prática que a "antropologia estrutural" aceita ao menos por omissão, quando não permite restaurar, sob a forma aparentemente secularizada de uma estrutura estruturada sem princípio estruturante, as velhas enteléquias da metafísica social. Quando não se quer ir até o ponto de colocar, como Durkheim, que nenhuma das regras que constrangem os sujeitos "pode ser inteiramente reencontrada nas aplicações que delas são feitas pelos particulares, posto que elas podem até mesmo ser sem serem no momento aplicadas" [10] e quando não se quer conceder a essas regras a existência transcendente e permanente que ele confere a todas as "realidades" coletivas, só se pode escapar às ingenuidades mais grosseiras do juridismo, que toma as práticas como o produto da obediência às normas, jogando com a polissemia da palavra *regra*: empregada, na maior parte das vezes, no sentido de *norma* social expressamente colocada e explicitamente reconhecida, como lei moral ou jurídica, às vezes no sentido de *modelo teórico* — construção elaborada pela ciência para explicar as práticas —, essa palavra se emprega também, excepcionalmente, no sentido de *esquema* (ou de princípio) imanente à prática, que é preferível chamar de implícito a inconsciente, para significar simplesmente que ele se encontra no estado prático na prática dos agentes e não em sua consciência.

Para nos convencermos disso, basta relermos o parágrafo do prefácio da segunda edição de *Les structures élémentaires de la parenté*, sagrado à distinção entre "sistemas preferenciais" e "sistemas prescritivos", onde podemos supor que os termos norma, modelo ou regra são objeto de um uso particularmente controlado:

[10] DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*. 13. ed. Paris, P. U. F., 1956. p. 11 (1. ed. Alcan, 1895).

> "Reciprocamente, um sistema que *preconiza* o casamento com a filha do irmão da mãe pode ser chamado de prescritivo, mesmo se a *regra* é raramente observada: ele diz o que *é preciso* fazer. A questão de saber até que ponto, e em que proporção, os membros de uma dada sociedade respeitam *a norma* é muito interessante, mas diferente da questão do lugar que convém atribuir a essa sociedade numa tipologia. Porque basta admitir, em conformidade com a verossimilhança, que a *consciência da regra* inclina nem que seja um pouco as *escolhas* no sentido *prescrito* e que a porcentagem dos casamentos ortodoxos é superior à que se observaria se as uniões se fizessem ao acaso, para reconhecer, agindo nessa sociedade, preenchendo o papel do piloto, o que poderíamos chamar de um *operador matrilateral*: certas alianças se engajam pelo menos na via que ele lhes traça, e isto basta para imprimir uma inflexão específica no espaço genealógico. Sem dúvida, haverá um grande número de inflexões locais e não uma única; sem dúvida, essas inflexões locais se reduzirão, na maior parte das vezes, a tentativas que somente em casos raros e excepcionais formarão ciclos fechados. Mas os esboços de *estruturas* que reaparecerão aqui e ali bastarão para fazer do sistema uma versão probabilística dos sistemas mais rígidos cuja *noção* é inteiramente *teórica*, onde os casamentos estariam rigorosamente conformes à *regra que ao grupo social agrada enunciar*" [11].

A tônica dominante nessa passagem, assim como em todo o prefácio, é a da norma; já a antropologia estrutural está escrita na língua do *modelo* ou, se preferirmos, da *estrutura*; não que o léxico esteja ali completamente ausente, posto que o metaforismo matemático-físico que organiza a passagem central ("operador", "certas alianças se engajam nas vias que lhe são traçadas", "inflexão do espaço genealógico", "estruturas") vem evocar a lógica do modelo teórico e a equivalência, ao mesmo tempo professada e repudiada, do *modelo* e da *norma*:

> "um sistema preferencial é prescritivo quando o encaramos ao nível do modelo; um sistema prescritivo não saberia ser senão preferencial quando o encaramos ao nível da realidade" [12].

Mas para os que têm na memória os textos da antropologia estrutural sobre as relações entre linguagem e parentesco ("Os 'sistemas de parentesco' como os 'sistemas fonológicos' são elaborados pelo espírito no nível do pensamento inconsciente" [13]), onde, com nitidez imperiosa, as "normas culturais" e todas as "racionalizações" ou "elaborações secun-

[11] LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton, 1967. p. XX-XXI (grifo nosso).
[12] Ibid., p. XX e XXII.
[13] LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958. p. 41.

dárias" produzidas pelos indígenas eram afastadas em proveito das "estruturas inconscientes", sem falar nos textos em que se afirmava a universalidade da regra originária da exogamia, podem surpreender as concessões feitas aqui à "consciência da regra" e a marcada distância com relação a esses sistemas rígidos "cuja noção é totalmente teórica", como se vê nesta outra passagem do mesmo prefácio:

> "Não é menos verdade que a realidade empírica dos sistemas ditos prescritivos só ganha sentido quando relacionada a um *modelo teórico elaborado pelos próprios indígenas* antes dos etnólogos" [14];

ou ainda:

> "aqueles que os praticam *sabem bem* que o espírito de tais sistemas não se reduz à proposição tautológica segundo a qual cada grupo obtém suas mulheres de 'doadores' e dá suas filhas a 'tomadores'. Eles estão também conscientes de que o casamento com a prima cruzada unilateral oferece a mais simples ilustração da *regra*, a fórmula mais apropriada para *garantir sua perpetuação*, enquanto que o casamento com a prima cruzada patrilinear a violaria sem recurso" [15].

Não podemos nos impedir de evocar um texto onde Wittgenstein agrupa, como que ironizando, todas as questões esquivadas pela antropologia estrutural e, sem dúvida, de modo mais geral, por todo intelectualismo, que transfere a verdade objetiva estabelecida pela ciência para uma prática, excluindo a postura própria a tornar possível o estabelecimento dessa verdade [16].

> "O que eu chamo de 'a regra a partir da qual ele procede'? A hipótese que descreve de maneira satisfatória seu uso das palavras que nós observamos; ou a regra à qual ele se refere no momento de servir-se dos signos; ou aquela que ele nos dá em resposta quando lhe perguntamos qual é sua regra? — Mas se nossa observação não permite reconhecer claramente nenhuma regra, e se a questão não determina nada com respeito a isso? Porque à minha questão de saber o que ele entende por 'N' ele me deu, com efeito, uma explicação, mas ele estava pronto para retomá-la e para modificá-la. — Como deveria eu, então, determinar a regra a partir da qual ele joga? Ele próprio a ignora. — Ou mais exatamente: o que poderia significar aqui a expressão: 'A regra a partir da qual ele procede'?" [17].

[14] LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., p. XIX.
[15] Ibid.
[16] É uma transferência indevida do mesmo tipo que, segundo Merleau-Ponty, está no princípio do erro intelectualista e do erro empirista em psicologia (ver MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris, P. U. F., 1949, particularmente p. 124 e 135).

Fazer da *regularidade*, isto é, do que se produz com uma certa *freqüência*, estatisticamente mensurável, o produto do *regulamento* conscientemente editado e conscientemente respeitado (o que supõe que expliquemos a gênese e a eficácia), ou da *regulação* inconsciente de uma misteriosa mecânica cerebral e/ou social é escorregar do modelo da realidade para a realidade do modelo:

> "Consideremos a diferença entre 'o trem tem regularmente dois minutos de atraso' e 'é de regra que o trem tenha dois minutos de atraso' (...) neste último caso sugerimos que o fato de que o trem esteja dois minutos atrasado está em conformidade com uma política ou um plano (...). As regras reenviam a planos e a políticas, e não a regularidades (...). Pretender que é preciso ter regras na língua natural é o mesmo que pretender que as estradas devem ser vermelhas porque elas correspondem a linhas vermelhas num mapa" [18].

Todas as proposições do discurso sociológico deveriam ser precedidas por um signo que se leria "tudo se passa como se..." e que, funcionando à maneira de quantificadores da lógica, lembraria continuamente o estatuto epistemológico dos conceitos construídos da ciência objetiva. Tudo concorre, com efeito, para encorajar a reificação dos conceitos, começando pela lógica da linguagem ordinária, que se inclina a inferir a substância do substantivo ou a conceder aos conceitos o poder de agirem na história como agem nas frases do discurso histórico as palavras que os designam, isto é, enquanto *sujeitos* históricos: como observava Wittgenstein, basta escorregar do advérbio "inconscientemente" ("tenho inconscientemente dor de dentes") ao substantivo "inconsciente" (ou a um certo uso do adjetivo "inconsciente", como em "tenho uma dor de dentes inconsciente") para produzir prodígios de profundidade metafísica [19]. Vemos do mesmo modo os efeitos teóricos (e políticos) que a *personificação dos coletivos* pode engendrar em frases como "a burguesia pensa que ..." ou "a classe operária não aceita que...") efeitos que levam, tão seguramente quanto as profissões de fé durkheimianas, a postular a existência de uma "consciência coletiva" de grupo ou de classe: atribuindo aos grupos ou às instituições disposições que

[17] WITTGENSTEIN, L. *Investigations philosophiques*. Paris, Gallimard, 1961. p. 155.
[18] ZIFF, P. *Semantic analysis*. Nova York, Cornell University Press, 1960. p. 38.
[19] WITTGENSTEIN, L. *Le cahier bleu et le cahier brun — Études préliminaires aux investigations philosophiques*. Paris, Gallimard, 1965. p. 57-8.

só podem constituir-se nas consciências individuais, ainda que sejam o produto de condições coletivas, como a *tomada de consciência* dos interesses de classe, dispensamo-nos de analisar essas condições e, em particular, aquelas que determinam o grau de homogeneidade objetiva e subjetiva do grupo considerado e o grau de consciência de seus membros.

Variante particularmente interessante das precedentes, o paralogismo que está na raiz do juridismo, essa espécie de artificialismo social, consiste em colocar implicitamente na consciência dos agentes singulares o conhecimento teórico que só pode ser construído contra essa experiência ou, em outros termos, em conferir o valor de uma descrição antropológica ao modelo teórico construído para explicar as práticas. A teoria da ação como simples execução do modelo (no duplo sentido da norma e de construção científica) não é senão um exemplo entre outros da antropologia imaginária que engendra o objetivismo quando, dando, como diz Marx, "as coisas da lógica pela lógica das coisas", faz do sentido objetivo das práticas ou das obras o fim subjetivo da ação dos produtores dessas práticas ou dessas obras, com seu impossível *homo economicus* submetendo suas decisões ao cálculo racional, seus atores executando papéis ou agindo conforme modelos ou seus locutores escolhendo entre os fonemas.

Estruturas, habitus e práticas

Assim, o objetivismo metódico que constitui um momento necessário de toda pesquisa, a título de instrumento de ruptura com a experiência primeira e da construção das relações objetivas, exige sua própria superação. Para escapar ao *realismo da estrutura*, que hipostasia os sistemas de relações objetivas convertendo-os em totalidades já constituídas fora da história do indivíduo e da história do grupo, é necessário e suficiente ir do *opus operatum* ao *modus operandi*, da regularidade estatística ou da estrutura algébrica ao princípio de produção dessa ordem observada e construir a teoria da prática ou, mais exatamente, do modo de engendramento das práticas, condição da construção de uma ciência experimental da *dialética da interioridade e da exterioridade*, isto é, da *interiorização da exterioridade* e da *exteriorização da interioridade*. As estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (as condições materiais de existência características de uma condição de classe), que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidades associadas a um meio socialmente estruturado, produzem *habitus*, sistemas

de *disposições*[20] duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente "reguladas" e "regulares" sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente.

No mesmo momento em que elas aparecem como determinadas pelo futuro, isto é, pelos fins explícitos e explicitamente colocados de um projeto ou plano, as práticas que o *habitus* produz (enquanto princípio gerador de estratégias que permitem fazer face a situações imprevisíveis e sem cessar renovadas) são determinadas pela antecipação implícita de suas conseqüências, isto é, pelas condições passadas da produção de seu princípio de produção de modo que elas tendem a reproduzir as estruturas objetivas das quais elas são, em última análise, o produto. Assim, por exemplo, na interação entre dois agentes ou grupos de agentes dotados dos mesmos *habitus* (sejam A e B), tudo se passa como se as ações de cada um deles (seja a_1 para A) se organizassem em relação às reações que essas ações exigem de todo agente dotado do mesmo *habitus* (seja b_1, reação de B a a_1), de maneira que elas implicam objetivamente a antecipação da reação que essas reações chamam por sua vez (seja a_2, reação a b_1). Mas nada seria mais ingênuo do que subscrever a descrição teleológica segundo a qual cada ação (seja a_1) teria por finalidade tornar possível a reação à reação que ela suscita (seja a_2, reação a b_1). O *habitus* está no princípio de encadeamento das "ações" que são objetivamente organizadas como estratégias sem ser de modo algum o produto de uma verdadeira intenção estratégica (o que suporia, por exemplo, que elas fossem apreendidas como uma estratégia entre outras possíveis).

Se não está de modo algum excluído que as respostas do *habitus* se acompanhem de um cálculo estratégico tendendo a realizar sob o modo quase consciente a operação que o *habitus* realiza num outro modo,

[20] A palavra *disposição* parece particularmente apropriada para exprimir o que recobre o conceito de *habitus* (definido como sistema de disposições): com efeito, ele exprime, em primeiro lugar, o *resultado de uma ação organizadora*, apresentando então um sentido próximo ao de palavras tais como estrutura; designa, por outro lado, *uma maneira de ser, um estado habitual* (em particular do corpo) e, em particular, uma *predisposição*, uma *tendência*, uma *propensão* ou uma *inclinação*.

a saber, um cálculo das probabilidades que suponham a transformação do efeito passado em futuro esperado, resta que elas se definem em primeiro lugar em relação a um campo de potencialidades objetivas, imediatamente inscritas no presente, coisas a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer, em relação a um *a vir* que, ao contrário do futuro como "possibilidade absoluta" (*absoluto Möglichkeit*), no sentido de Hegel, projetado pelo projeto puro de uma "liberdade negativa", se propõe com urgência e pretensão a existir excluindo a deliberação. Os estímulos simbólicos, isto é, convencionais e condicionais, que só agem com a condição de reencontrar agentes condicionados a percebê-los, tendem a se impor de maneira incondicional e necessária quando a inculcação do arbitrário abole o arbitrário da inculcação e das significações inculcadas: o mundo das urgências, dos fins já realizados, dos objetos dotados de um "caráter teleológico permanente", segundo a expressão de Husserl, como instrumentos, passos a seguir, caminhos já traçados, valores feitos coisas, que é o mundo da prática, só pode conceder uma liberdade condicional — *liberet si liceret* — bastante semelhante à da agulha imantada que, como a imagina Leibniz, se comprazia em virar para o norte. Se observamos regularmente uma estreita correlação entre as *probabilidades objetivas* cientificamente construídas (por exemplo, as chances de acesso ao ensino superior ou ao museu etc.) e as *aspirações subjetivas* (as "motivações"), não é porque os agentes ajustam conscientemente suas aspirações a uma avaliação exata de suas chances de sucesso, à maneira de um jogador que arrumaria seu jogo em função de uma informação perfeita sobre suas chances de ganho, como supomos implicitamente quando, esquecendo que "tudo se passa como se", *fazemos como se* a teoria dos jogos ou o cálculo das probabilidades, uma e outro construídos *contra* as disposições espontâneas, constituíssem descrições antropológicas da prática. Invertendo completamente a tendência do objetivismo, podemos, ao contrário, procurar nas regras da construção científica das probabilidades ou das estratégias não um modelo antropológico da prática, mas a *descrição negativa* das regras implícitas da *estatística espontânea* que elas encerram necessariamente, porque elas se constroem explicitamente contra essas regras implícitas (por exemplo, a propensão a privilegiar as primeiras experiências). Diferentemente do cálculo das probabilidades que a ciência constrói metodicamente, com base em experiências controladas e a partir de dados estabelecidos segundo regras precisas, a avaliação subjetiva das chances de sucesso de uma ação determinada numa situação determinada faz intervir todo um corpo de sabedoria semiformal, ditados,

lugares-comuns, preceitos éticos ("não é para nós") e, mais profundamente, princípios inconscientes do *ethos*, disposição geral e transponível que, sendo o produto de um aprendizado dominado por um tipo determinado de regularidades objetivas, determina as condutas "razoáveis" ou "absurdas" (as loucuras) para qualquer agente submetido a essas regularidades [21].

> "Mal conhecemos a impossibilidade de satisfazer o desejo", dizia Hume no *Tratado da natureza humana*, "que o próprio desejo desvanece."

E Marx, no *Esboço de uma crítica da economia política*:

> "Quem quer que eu seja, se não tenho dinheiro para viajar, não tenho necessidade — no sentido de necessidade real de viajar — susceptível de ser satisfeita. Quem quer que eu seja, se tenho a vocação dos estudos mas não tenho dinheiro para dedicar-me, não tenho a vocação para o estudo, quer dizer, uma vocação efetiva, verdadeira."

As práticas podem encontrar-se objetivamente ajustadas às chances objetivas — *tudo se passa como se* a probabilidade *a posteriori* ou *ex post* de um acontecimento, que é conhecida a partir da experiência passada, comandasse a probabilidade *a priori* ou *ex ante*, a ela subjetivamente combinada — sem que os agentes procedam ao menor cálculo ou mesmo a uma estimação, mais ou menos consciente, das chances de sucesso. Pelo fato de que as disposições duravelmente inculcadas pelas condições objetivas (que a ciência apreende através das regularidades estatísticas como probabilidades objetivamente ligadas a um grupo ou a uma classe) engendram aspirações e práticas objetivamente compatíveis com as condições objetivas e, de uma certa maneira, pré-adaptadas às suas exigências objetivas, os acontecimentos mais improváveis se encontram excluídos, antes de qualquer exame, a título do *impensável*, ou pelo preço de uma *dupla negação* que leva a fazer da necessidade virtude, isto é, a recusar o recusado e a amar o inevitável.

---

[21] "Essa probabilidade subjetiva, variável, que às vezes exclui a dúvida e engendra uma certeza *sui generis*, que outras vezes só aparece como um clarão vacilante, é o que chamamos de *probabilidade filosófica* porque ela se refere ao exercício dessa faculdade superior pela qual nós nos damos conta da ordem e da razão das coisas. O sentimento confuso de semelhantes probabilidades existe em todos os homens razoáveis; ele determina, então, ou ao menos justifica, as crenças inabaláveis que chamamos de *senso comum*" (COURNOT, A. A. *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*. Paris, Hachette, 1922. p. 70 (1. ed., 1851).

As próprias condições de produção do *ethos*, *necessidade feita virtude*, fazem com que as antecipações que ele engendra tendam a ignorar a restrição à qual está subordinada a validade de todo cálculo das probabilidades, a saber, que as condições da experiência não foram modificadas. Diferentemente das avaliações eruditas que se corrigem depois de cada experiência segundo rigorosas regras de cálculo, as avaliações práticas conferem um peso desmesurado às primeiras experiências, na medida em que são as estruturas características de um tipo determinado de condições de existência que, através da necessidade econômica e social que elas fazem pesar sobre o universo relativamente autônomo das relações familiares, ou melhor, no interior das manifestações propriamente familiares dessa necessidade externa (por exemplo, interditos, preocupações, lições de moral, conflitos, gostos etc.), produzem as estruturas do *habitus* que estão, por sua vez, no princípio da percepção e da apreciação de toda experiência ulterior. Assim, em razão do efeito da histerese que está necessariamente implicado na lógica da constituição do *habitus*, as práticas se expõem sempre a receber sanções negativas, portanto um "reforço secundário negativo", quando o meio com o qual elas se defrontam realmente está muito distante daquele ao qual elas estão objetivamente ajustadas. Compreendemos, na mesma lógica, que os conflitos de geração opõem não classes de idades separadas por propriedades de natureza, mas *habitus* que são produtos de diferentes *modos de engendramento*, isto é, de condições de existência que, impondo definições diferentes do impossível, do possível, do provável ou do certo, fazem alguns sentirem como naturais ou razoáveis práticas ou aspirações que outros sentem como impensáveis ou escandalosas, e inversamente.

É preciso abandonar todas as teorias que tomam explícita ou implicitamente a prática como uma reação mecânica, diretamente determinada pelas condições antecedentes e inteiramente redutível ao funcionamento mecânico de esquemas preestabelecidos, "modelos", "normas" ou "papéis", que deveríamos, aliás, supor que são em número infinito, como o são as configurações fortuitas dos estímulos capazes de desencadeá-los. Um exemplo disso é a empresa grandiosa e desesperada desse etnólogo que, armado de uma bela coragem positivista, registra 480 unidades elementares de comportamento, em vinte minutos de observação da atividade de sua mulher em sua cozinha [22].

[22] Ver, p. ex., HARRIS, M. *The nature of cultural things*. Nova York, Randon House, 1964.

Mas a recusa das teorias mecanicistas não implica, de modo algum — como quer a alternativa inevitável do objetivismo e do subjetivismo — conceder a um livre-arbítrio criador o poder livre e arbitrário de, no instante, constituir o sentido da situação ao projetar os fins que visam transformar esse sentido; nem, por outro lado, reduzir intenções objetivas e significações constituídas de ações e obras humanas a intenções conscientes e deliberadas de seus autores. A prática é, ao mesmo tempo, necessária e relativamente autônoma em relação à situação considerada em sua imediatidade pontual, porque ela é o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus* — entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e de ações* — e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por esses resultados. Princípio gerador duravelmente armado de improvisações regradas (*principium importans ordinem ad actum*, como diz a escolástica), *o habitus* produz práticas que, na medida em que elas tendem a reproduzir as regularidades imanentes às condições objetivas da produção de seu princípio gerador, mas, ajustando-se às exigências inscritas a título de potencialidades objetivas na situação diretamente afrontada, não se deixam deduzir diretamente nem das condições objetivas, pontualmente definidas como soma de estímulos que podem aparecer como tendo-as desencadeado diretamente, nem das condições que produziram o princípio durável de sua produção: só podemos, portanto, explicar essas práticas se colocarmos em relação a *estrutura* objetiva que define as condições sociais de produção do *habitus* (que engendrou essas práticas) com as condições do exercício desse *habitus*, isto é, com a *conjuntura* que, salvo transformação radical, representa um estado particular dessa estrutura. Se o *habitus* pode funcionar enquanto operador que efetua praticamente a ação de colocar em relação esses dois sistemas de relação na e pela produção da prática, é porque ele é história feita natureza, isto é, negada enquanto tal porque realizada numa segunda natureza. Com efeito, o "inconsciente" não é mais que o esquecimento da história que a própria história produz ao incorporar as estruturas objetivas que ela produz nessas quase naturezas que são os *habitus*:

> "(...) Em cada um de nós, em proporções variáveis, há o homem de ontem; é o mesmo homem de ontem que, pela força das coisas, está predominante em nós, posto que o presente não é senão pouca coisa

> comparado a esse longo passado no curso do qual nos formamos e de onde resultamos. Somente que, esse homem do passado, nós não o sentimos, porque ele está arraigado em nós; ele forma a parte inconsciente de nós mesmos. Em conseqüência, somos levados a não tê-lo em conta, tampouco as suas exigências legítimas. Ao contrário, as aquisições mais recentes da civilização, temos delas um vivo sentimento porque, sendo recentes, não tiveram ainda tempo de se organizar no inconsciente." [23]

A amnésia da gênese, que é um dos efeitos paradoxais da história, é também encorajada (senão implicada) pela apreensão objetivista que, apreendendo o produto da história como um *opus operatum* e colocando-se, de certo modo, diante do *fato consumado*, não pode senão invocar os mistérios da harmonia preestabelecida ou os prodígios da concertação consciente para explicar o que, apreendido na pura sincronia, aparece como sentido *objetivo*, quer se trate da coerência interna de obras ou de instituições tais como os mitos, ritos ou o corpo jurídico, quer se trate da concertação objetiva que manifestam e que pressupõem ao mesmo tempo (na medida em que elas implicam a comunidade de repertórios) as práticas, concordantes ou mesmo conflituosas, dos membros do mesmo grupo ou da mesma classe. Na verdade, os paralogismos do objetivismo são conseqüência da insuficiência de toda análise do duplo processo de interiorização e de exteriorização ou, mais precisamente, da produção de *habitus* objetivamente afinados, portanto aptos e inclinados a produzir práticas e obras elas próprias objetivamente afinadas.

Pelo fato de que a identidade das condições de existência tende a produzir sistemas de disposições semelhantes (pelo menos parcialmente), a homogeneidade (relativa) dos *habitus* que delas resulta está no princípio de uma harmonização objetiva das práticas e das obras, harmonização esta própria a lhes conferir a *regularidade* e a *objetividade* que definem sua "racionalidade" específica e que as fazem ser vividas como *evidentes* ou *necessárias*, isto é, como imediatamente inteligíveis e previsíveis, por todos os agentes dotados do domínio prático do sistema de esquemas de ação e de interpretação objetivamente implicados na sua efetivação e por esses somente (quer dizer, por todos os membros do mesmo grupo ou da mesma classe, produtos de condições objetivas idênticas que estão destinadas a exercer simultaneamente um *efeito de universalização e de particularização*, na medida em que elas só homogeneízam os membros de um grupo distinguindo-os de todos os

[23] DURKHEIM, E. *L'évolution pédagogique en France*. Paris, Alcan, 1938. p. 16.

outros). Enquanto ignorarmos o verdadeiro princípio dessa orquestração sem maestro que confere regularidade, unidade e sistematicidade às práticas de um grupo ou de uma classe, e isto na ausência de qualquer organização espontânea ou imposta dos projetos individuais, nos condenamos ao artificialismo ingênuo que não reconhece outro princípio unificador da ação ordinária ou extraordinária de um grupo ou de uma classe a não ser o da concertação consciente e meditada do complô. Assim, alguns podem negar, sem outras provas além de suas impressões mundanas, a unidade da classe dirigente, acreditando tocar no fundo do problema quando desafiam os defensores da tese oposta a estabelecer a prova empírica de que os membros da classe dirigente têm uma *política* explícita, expressamente imposta pela concertação explícita [24]; outros, que dão ao menos uma formulação explícita e sistemática a essa representação ingênua da ação coletiva, transpõem para a ordem do grupo a questão arquetípica da filosofia da consciência e fazem da tomada de consciência uma espécie de cogito revolucionário, único capaz de fazer aceder a classe à existência, constituindo-a como "classe para si" [25].

[24] "Quanto à margem de autonomia do pessoal político em relação ao patronato industrial, ela nem está fixada de uma vez por todas num país dado, nem é a mesma nos diversos domínios da ação. Eu desafio Meynaud a explicar as peripécias da descolonização francesa pela influência dos capitalistas (alguns eram colonialistas, outros anticolonialistas). Estou certo de que ele não explicará a diplomacia do general De Gaulle pela influência de M. Villiers ou do C. N. P. F." (ARON, R. Catégories dirigeantes ou classe dirigeante? *Revue Française de Science Politique*, *XV* (1): 24, fev. 1965). De uma longa "demonstração" da inconsciência e da incoerência da classe dirigente, reteremos somente algumas passagens: "Uma de minhas decepções foi a de constatar que aqueles que, segundo a representação marxista do mundo, determinam o curso dos acontecimentos, freqüentemente não têm concepção política (...) Encontrei alguns representantes dessa 'raça maldita', nunca lhes conheci opinião resoluta e unânime sobre a política a seguir (...) os próprios capitalistas estavam divididos. Encontrei, no grupo dos 'monopolistas' ou dos 'grandes capitalistas', as incertezas, as dúvidas e os desentendimentos que se espalhavam pela praça pública, na imprensa ou no Parlamento. Para imaginar que eles dirigiram a política francesa, deveria supor que alguns deles tinham capacidade de impor sua política (...) Na maior parte dos casos em que pude observá-los diretamente, os representantes do grande capitalismo são menos politizados do que pensamos" (ARON, R. *Democratie et totalitarisme*. Paris, Gallimard, 1965. p. 145-9).

[25] À questão ritual que está no princípio do debate interminável entre o objetivismo e o subietivismo (e que, em sua forma paradigmática, se diz: "ela é bonita porque a amo ou a amo porque é bonita?") Sartre propõe uma resposta ultra-subjetivista; fazendo da tomada de consciência revolucionária o produto de uma

A harmonização objetiva dos *habitus* de grupo ou de classe é o que faz com que as práticas possam ser objetivamente afinadas na *ausência de qualquer interação direta* e, *a fortiori*, de qualquer concertação explícita.

---

espécie de variação imaginária, ele lhe confere o poder de criar o sentido do presente criando o futuro revolucionário que o nega: "É preciso inverter a opinião geral e convir que não é a dureza de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe o motivo para que concebamos um outro estado de coisas no qual tudo iria melhor para todo mundo; ao contrário, é a partir do dia em que podemos conceber um outro estado de coisas que uma nova luz cai sobre nossas penas e sofrimentos e que *decidimos* que elas são insuportáveis" (SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943. p. 510). Basta ignorar ou recusar a questão das *condições econômicas e sociais da tomada de consciência das condições econômicas e sociais* para colocar no princípio da ação revolucionária um ato absoluto de doação de sentido, uma "invenção" ou uma conversão (SARTRE, J.-P. Réponse à Lefort. *Les Temps Modernes*, n. 89, abr. 1953, p. 1571-629). Se o mundo da ação não é outra coisa senão esse universo imaginário de possíveis intercambiáveis, dependendo inteiramente dos decretos da consciência que o cria, portanto totalmente desprovido de *objetividade*, se ele é emocionante porque o sujeito se escolhe emocionado, revoltante porque se escolhe revoltado, as emoções, as paixões e as ações nada mais são do que jogos ou jogo-duplo da má fé e do espírito sério, tristes farsas onde somos, ao mesmo tempo, maus atores e bom público: "Não é por acaso que o materialismo é sério, tampouco não é por acaso que ele se encontra sempre e em todos os lugares como a doutrina do revolucionário. É porque os revolucionários são sérios. Eles se conhecem, em primeiro lugar, a partir do mundo que os esmaga (...) O homem sério é 'do mundo' e não tem mais nenhum recurso em si; nem mesmo encara a possibilidade de sair do mundo (...), ele é de má fé" (SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*, cit., p. 669). A mesma impotência de encontrar o "sério" de modo diferente do que a forma reprovada do "espírito sério" se observa numa análise da emoção que, coisa significativa, está separada por *L'imaginaire* das descrições menos radicalmente subjetivistas do "L'esquisse d'une théorie des émotions": "Quem me fará decidir entre o aspecto mágico ou o aspecto técnico do mundo? Não poderia ser o próprio mundo que, para manifestar-se, esperasse ser descoberto. É preciso, portanto, que o para-si, em seu projeto, escolha ser aquele através do qual o mundo se desvela como mágico ou racional, quer dizer, que ele deve, como livre projeto de si, se dar a existência mágica ou a existência racional. Tanto por uma quanto por outra, ele é *responsável*; pois ele só pode ser se ele se escolheu. Ele parece, portanto, como o livre fundamento de suas emoções, assim como de suas volições. Meu medo é livre e manifesta minha liberdade" (SARTRE, J.-P. Op. cit., p. 521). Semelhante teoria da ação levava inevitavelmente ao projeto desesperado de uma gênese transcendental da sociedade e da História (reconhecemos, aqui, a *Critique de la raison dialectique*) que Durkheim parece designar quando escreve *Les règles de la méthode sociologique*: "É porque o meio imaginário não oferece ao espírito nenhuma resistência que este, não sentindo contido por nada, abandona-se a ambições sem limites e acredita ser possível construir, ou antes, reconstruir o mundo unicamente por sua força e ao sabor de seus desejos" (DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*, cit., p. 18). Ainda que possamos opor a essa análise da antropologia sartriana os textos (numerosos, sobretudo nas primeiras e últimas obras) onde Sartre reconhece, por exemplo, as "sínteses passivas" de um universo de significações já constituídas, ou recusa expressamente os próprios princípios de sua filosofia, como esta passagem de *L'être et le néant* (p. 543), onde ele pretende se distinguir da filosofia instantaneísta de Descartes, ou tal frase da *Critique de la raison dialectique* (p. 161), onde anuncia o estudo "das ações sem agentes, produções sem totalizador, contrafinalidades, circularidades infernais", resta que Sartre rejeita com uma repugnância visceral "essas realidades gelatinosas e mais ou menos vagamente perseguidas por uma consciência supra-individual que um organicismo envergonhado procura ainda encontrar, contra toda verossimilhança, nesse campo rude, complexo mas definido da atividade passiva onde há organismos individuais e realidades materiais inorgânicas" (SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960. p. 305). A sociologia "objetiva" vê outorgada a si a tarefa, muito suspeita porque essencialista, de estudar a "socialidade da inércia", quer dizer, por exemplo, a classe reduzida à *inércia*, portanto à impotência, a classe coisa, a classe "viscosa" e "enviscada" em seu ser, quer dizer em seu "ter sido": "A serialidade de classe faz do indivíduo (qualquer que seja ele e sua classe) um ser que se define como uma coisa humanizada (...) A outra forma da classe, isto é, o grupo totalizado numa *praxis*, nasce no coração da forma passiva e como sua negação" (Op. cit., p. 357). O mundo social, lugar desses compromissos "bastardos" entre a coisa e o sentido, que definem o "sentido objetivo" como sentido feito coisa, constitui um verdadeiro desafio para quem só respira no universo puro e transparente da consciência ou da "*praxis*" individual. Esse artificialismo não reconhece outro limite à liberdade do ego além da que a própria liberdade se impõe pela livre abdicação do juramento ou pela demissão da má fé, nome sartriano da alienação, ou a que a liberdade alienadora do *alter ego* lhe impõe nos combates hegelianos do senhor e do escravo; em seguida, não podendo ver nos "arranjos sociais senão combinações artificiais mais ou menos arbitrárias", como diz Durkheim (op. cit., p. 19), ele subordina sem deliberar a transcendência do social, reduzida à "reciprocidade das coerções e das autonomias", à "transcendência do ego", como dizia o primeiro Sartre: "No curso dessa ação, o indivíduo descobre a dialética como transparência racional enquanto a faz e como necessidade absoluta enquanto ela lhe escapa, quer dizer, *simplesmente*, enquanto os outros a fazem; para terminar, na medida em que ele se reconhece na superação de suas necessidades, ele reconhece a lei que lhe impõem os outros superando as suas (ele o reconhece: isto não quer dizer que ele se submeta), ele reconhece sua própria autonomia (como podendo ser utilizada pelo outro e o sendo diariamente, fingimentos, manobras etc.) como potência estrangeira e a autonomia dos outros como a lei inexorável que permite coagi-los" (Op. cit., p. 133). A transcendência do social só pode ser o efeito da "recorrência", isto é, em última análise, do *número* (daí a importância dada à "série") ou da "materialização da recorrência" nos objetos culturais (op. cit., p. 234 e 281),

"Imagine", diz Leibniz, "dois relógios perfeitamente acertados. Ora, isso pode ser feito de três maneiras. A primeira consiste numa influência

mútua; a segunda, em designar um trabalhador hábil que os ajuste e os coloque afinados a todo momento; a terceira, em fabricar

consistindo a alienação na abdicação livre da liberdade em proveito das exigências da "matéria trabalhada": "o trabalhador do século XX *se faz aquilo que ele é*, quer dizer, ele determina prática e racionalmente a ordem de suas despesas — portanto, ele decide em sua livre *praxis* — e, por essa liberdade, ele se faz aquilo que ele era, o que é, e o que deve ser: uma máquina cujo salário representa somente os gastos de manutenção (...) O ser-de-classe como ser prático-inerte vem aos homens pelos homens, através das sínteses passivas da matéria trabalhada" (op. cit., p. 294). Em outro lugar, a afirmação do primado "lógico" da "*praxis* individual", Razão constituinte, sobre a História, Razão constituída, leva a colocar o problema da gênese da sociedade nos próprios termos que empregavam os teóricos do contrato social: "A História determina o conteúdo das relações humanas em sua totalidade e essas relações (...) remetem a tudo. Mas não é ela que *faz* com que existam relações humanas em geral. Não foram os problemas de organização e de divisão do trabalho que fizeram com que relações se estabelecessem entre esses objetos *primeiramente separados*, os homens" (op. cit., p. 179). Do mesmo modo que, para Descartes, "a criação é contínua, como diz Jean Wahl, porque a duração não o é" e porque a substância extensão não encerra nela própria o poder de subsistir, Deus, encontrando-se investido da tarefa, a cada instante recomeçada, de criar o mundo *ex nihilo*, por um livre decreto de sua vontade, do mesmo modo a recusa tipicamente cartesiana da opacidade viscosa das "potencialidades objetivas" e do sentido objetivo leva Sartre a confiar a iniciativa absoluta dos "agentes históricos", individuais ou coletivos, como o "Partido", hipóstase do sujeito sartriano, a tarefa indefinida de arrancar o todo social, ou a classe, à inércia do "prático-inerte". Ao termo do imenso romance imaginário da morte e da ressurreição da liberdade, com seu duplo movimento, "a exteriorização da interioridade" que conduz da liberdade à alienação, da consciência à materialização da consciência, ou, como o título o diz, "da práxis ao prático-inerte", e a "interiorização da exterioridade" que, pelos abruptos atalhos da tomada de consciência e da "fusão de consciências", leva "do grupo à História", do estado reificado do grupo alienado à existência autêntica do agente histórico, a consciência e a coisa estão tão irremediavelmente separadas quanto no começo, sem que nada que se pareça com uma instituição ou um sistema simbólico como universo autônomo (a própria escolha dos exemplos é testemunho disso) jamais tenha sido constatado ou construído; as aparências de um discurso dialético (que nada mais são do que as aparências dialéticas do discurso) não podem mascarar a oscilação indefinida entre o em-si e o para-si, ou, na nova linguagem, entre a materialidade e a práxis, entre a inércia do grupo reduzido à sua "essência", quer dizer, a seu passado ultrapassado e à sua necessidade (abandonados aos sociólogos), e a criação continuada do livre projeto coletivo como série de atos decisórios indispensáveis para salvar o grupo do desaparecimento na pura materialidade. Perguntamo-nos como poderíamos não atribuir à permanência de um *habitus* a constância com a qual a intenção objetiva da filosofia sartriana se afirma mais ou menos nessa linguagem, contra as intenções subjetivas de seu autor, quer dizer, contra um projeto permanente de "conversão", nunca tão manifesto e manifestamente sincero quanto em certos anátemas que não revestiriam, sem dúvida, tal violência se não tivessem um sabor de autocrítica, consciente ou inconsciente. Assim, por exemplo, é preciso ter em mente a análise célebre do "garçon de café" para apreciar plenamente uma frase como esta: "A todos aqueles que se tomam por anjos, as atividades do próximo parecem absurdas porque elas pretendem transcender o empreendimento humano recusando-se dele participar" (op. cit., p. 182-93). A teoria sartriana das relações entre Flaubert e a burguesia é, sem dúvida, a expressão mais manifesta e mais direta da relação burguesa com a existência e com as condições materiais de existência, que, colocando a tomada de consciência no princípio de uma existência e de uma obra, testemunha que não basta tomar consciência da condição de classe para se libertar das disposições duráveis que ela produz (ver BOURDIEU, P. Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe. *Scolies*, 1, 1971, p. 7-26, especialmente p. 12-4). É na mesma lógica que se situa — *mutatis mutandi* — o projeto de fazer uma "sociologia da ação" definida como "sociologia da liberdade", expressão que já empregava Le Play, por oposição, sem dúvida, aos sociólogos da necessidade (ver TOURAINE, Alain. *Sociologie de l'action*. Paris, Seuil, 1965, e La raison d'être d'une sociologie de l'action. *Revue Française de Sociologie, VII*, out./dez. 1966, p. 518-27). A recusa da definição "redutora" da sociologia encontra, aqui, os temas e a linguagem eternas, dos quais Bergson forneceu os arquétipos, o de fechado e aberto, da continuidade e da ruptura, da rotina e da criação, da instituição e da pessoa.

esses dois pêndulos com tanta arte e precisão que possamos certificar-nos de sua harmonia dali por diante." [26]

Retendo sistematicamente só a primeira hipótese ou, a rigor, a segunda — quando fazemos o partido ou o líder carismático representar o papel de Deus *ex machina* — proibimo-nos de apreender o fundamento mais seguro e oculto da integração entre grupos e classes: se as práticas dos membros do mesmo grupo ou classe são sempre mais e melhor ajustadas do que desejam ou sabem os agentes, é porque, como diz ainda Leibniz, "seguindo somente suas próprias leis", cada um "se harmoniza, entretanto, com o outro" [27]. O *habitus* nada mais é do que essa lei imanente, *lex insita*, depositada em cada agente pela educação primeira, condição não somente da concertação das práticas, mas também das práticas de concertação, posto que as correções e os ajustamentos conscientemente operados pelos próprios agentes supõem o domínio de um código comum e que os empreendimentos de mobilização coletiva não podem ter sucesso sem um mínimo de concordância entre os *habitus* dos agentes mobilizadores (por exemplo, profetas, chefes de

[26] LEIBNIZ, G. W. *Segundo esclarecimento do sistema da comunicação das substâncias* (1696). In: JANET, P., org. *Oeuvres philosophiques*. Paris, De Landrage, 1866. t. II, p. 548.

[27] Ibid.

partido etc.) e as disposições daqueles cujas aspirações eles se esforçam em exprimir. Em vez de a concertação das práticas ser sempre o produto da concertação, tudo indica que uma das funções primeiras da orquestração dos *habitus* poderia ser a de autorizar a economia da "intenção" e da "transferência intencional para o outro", autorizando uma espécie de behaviorismo prático que dispensa, para o essencial das situações da vida, a análise fina das nuances da conduta do outro ou a interrogação direta de suas intenções ("o que você *quer* dizer?"). Do mesmo modo que aquele que coloca uma carta no correio somente supõe, como mostrava Schutz, que empregados anônimos terão condutas anônimas conformes à sua intenção anônima, aquele que aceita a moeda como instrumento de troca leva em conta implicitamente, como indica Weber, as chances de que outros agentes aceitem reconhecer-lhe essa função. Automáticas e impessoais, significantes sem intenção de significar, as condutas ordinárias da vida se prestam a uma decifragem não menos automática e impessoal, a retomada da intenção objetiva que elas exprimem não exigindo de modo algum a "reativação" da intenção "vivida" daquele que as realiza [28].

Cada agente, quer ele saiba ou não, quer ele queira ou não, é produtor e reprodutor de sentido objetivo: porque suas ações e suas obras são o produto de um *modus operandi* do qual ele não é o produtor e do qual não tem o domínio consciente, encerram uma "intenção objetiva", como diz a escolástica, que ultrapassa sempre suas intenções conscientes. Assim, do mesmo modo que, como mostram Gelb e Goldstein, certos afásicos que perderam o poder de evocar a respeito de uma palavra ou de uma questão a palavra ou a noção requerida pelo sentido, podem pronunciar, como por descuido, fórmulas nas quais eles só depois reconhecem a resposta requerida, os esquemas adquiridos de pensamento e de expressão autorizam a *invenção sem intenção* da improvisação regrada que encontra seus pontos de partida e de apoio em "fórmulas" prontas, tais como o par de palavras ou de contrastes de

[28] Um dos méritos do subjetivismo e do moralismo é o de demonstrar, pelo absurdo, nas análises em que se condena como inautênticas as ações submetidas às solicitações objetivas do mundo (quer se trate das análises heideggerianas da existência cotidiana e do "nós" ou das análises sartrianas do *esprit sérieux*), a impossibilidade da existência "autêntica" que retomaria, num projeto da liberdade, todas as significações pré-dadas e as determinações objetivas: a procura *puramente ética* da "autenticidade" é privilégio daquele que, tendo o lazer de pensar, é capaz de fazer a economia da economia de pensar que a conduta "inautêntica" autoriza.

imagens [29]: precedido, sem cessar, por suas próprias palavras, com as quais ele mantém a relação do "portador e do ser portado", como diz Nicolai Hartmann, o virtuose descobre no *opus operatum* novos desencadeadores e novos suportes para o *modus operandi* dos quais eles são o produto, de modo que seu discurso se alimenta continuamente dele mesmo, à maneira de um trem que produz seus próprios trilhos [30]. Se os jogos de palavras não surpreendem menos o autor do que o auditor, e se eles se impõem tanto pela sua necessidade retrospectiva quanto pela sua novidade, é porque o achado aparece como simples desvendamento ao mesmo tempo fortuito e inelutável de uma possibilidade perdida nas estruturas da língua. É porque os sujeitos não sabem, propriamente falando, o que fazem, que o que eles fazem tem mais sentido do que eles sabem. O *habitus* é a mediação universalizante que faz com que as práticas sem razão explícita e sem intenção significante de um agente singular sejam, no entanto, "sensatas", "razoáveis" e objetivamente orquestradas. A parte das práticas que permanece obscura aos olhos de seus próprios produtores é o aspecto pelo qual elas são objetivamente ajustadas às outras práticas e às estruturas; o próprio produto desse ajustamento está no princípio da produção dessas estruturas. Para um rápido ajuste de contas com o falatório sobre a compreensão dos atos do outro ou dos fatos históricos, que constitui o último recurso dos defensores dos direitos da subjetividade contra o "imperialismo redutor" das ciências do homem, basta lembrar que a "comunicação das consciências" supõe a comunidade dos "inconscientes" (isto é, das competências lingüísticas e culturais) e que o decifrамento da intenção objetiva das práticas e das obras nada tem a ver com a "reprodução" (*Nachbildung*, como disse o primeiro Dilthey) das experiências vividas e a reconstituição, inútil e incerta, das singularidades pessoais de uma "intenção" que não está realmente no princípio daquelas.

[29] É provável que, se ela não constituísse uma forma rudimentária, portanto econômica e prática, o pensamento por pares não seria tão freqüente na linguagem ordinária e mesmo na linguagem erudita, começando pela dos antropólogos, ainda dominada por falsas dicotomias, tais como indivíduo e sociedade, personalidade e cultura, comunidade e sociedade, *folk* e *urban* etc., que nada têm a invejar das dicotomias mais tradicionais da filosofia como matéria e espírito, alma e corpo, teoria e prática etc. (ver BENDIX, R. e BERGER, B. Images of society and problems of concept formation in sociology. In: GROSS, L., org. *Symposium on Sociological Theory*. Nova York, Harper and Row, 1959. p. 92-118).

[30] RUYER, R. *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatismes*. Paris, Albin Michel, 1966. p. 136.

É porque elas são o produto de disposições objetivamente concertadas, por constituírem a interiorização das mesmas estruturas objetivas, que as práticas dos membros de um mesmo grupo ou numa sociedade diferenciada, de uma mesma classe, são dotadas de um sentido objetivo ao mesmo tempo unitário e sistemático, transcendendo às intenções subjetivas e aos projetos conscientes, individuais ou coletivos [31]. É dizer que o processo de objetivação não poderia descrever-se na linguagem da *integração* e do ajustamento mútuo, porque a própria interação deve sua forma às estruturas objetivas que produziram as disposições dos agentes em interação e que lhes atribuem suas posições relativas na interação e fora dela. Se, por uma esquematização levemente abusiva, reduzimos o universo aparentemente infinito das teorias da aculturação e dos contatos culturais à oposição entre o realismo do inteligível — que representa os contatos culturais ou lingüísticos enquanto contatos entre culturas e línguas, submetido a leis genéricas (por exemplo, a lei da reestruturação dos empréstimos) e específicas (as que estabelecem a análise das estruturas próprias às línguas ou às culturas em contato) — e o realismo sensível — que salienta o contato entre as *sociedades* (enquanto populações) existentes ou, no melhor dos casos, a estrutura das relações entre as sociedades confrontadas (dominação etc.) — vemos que essa oposição complementar designa o princípio de sua própria superação: não se trata de confrontação singular entre dois agentes particulares, a qual não afronte de fato — numa *interação* definida pela *estrutura objetiva* da relação entre os grupos correspondentes (por exemplo, colonizador/colonizado), e qualquer que seja a *estrutura conjuntural* da relação da interação (por exemplo, patrão dando ordens a um subordinado, colegas falando de seus alunos, intelectuais participando de um colóquio etc.) — *habitus* genéricos (quer dizer, sistemas de disposições tais como competência lingüística ou cultural) e, através desses *habitus*, todas as estruturas objetivas das quais eles são o produto e, em particular, as estruturas de sistemas de relações simbólicas tais como a língua. Assim, as estruturas dos sistemas fonológicos existentes só agem (como o testemunha, por exemplo,

[31] Se essa linguagem não fosse perigosa de uma outra maneira, gostaríamos de dizer, contra todas as formas de voluntarismo subjetivista, que a unidade de uma classe repousa fundamentalmente no "inconsciente de classe": a "tomada de consciência" não é um ato originário que constituiria a classe numa fulguração da liberdade; ela só tem alguma eficácia, como todas as ações de reduplicação simbólica, na medida em que leva ao nível da consciência tudo o que é implicitamente assumido de modo inconsciente no *habitus* de classe.

o *sotaque* dos usuários não-nativos da língua dominante) *incorporadas* numa competência adquirida ao longo de uma história particular (os diferentes tipos de bilingüismo reenviando a modos de aquisição diferentes) que implica uma surdez seletiva e reestruturações sistemáticas.

Falar de *habitus* de classe (ou de "cultura", no sentido de competência cultural adquirida em um grupo homogêneo) é, portanto, relembrar, contra todas as formas da ilusão ocasionalista, que consiste em relacionar diretamente as práticas a propriedades inscritas na situação, que as relações "interpessoais" não são senão aparentemente relações de *indivíduo a indivíduo* e que a verdade da interação nunca reside inteiramente na interação: coisa que a psicologia social e o interacionismo ou a etnometodologia esquecem quando, reduzindo a estrutura objetiva da relação entre os indivíduos agrupados à estrutura conjuntural de sua interação numa situação e grupo particulares, querem explicar tudo o que se passa numa interação experimental ou observada pelas características experimentalmente controladas da situação, como a posição relativa no espaço dos participantes ou a natureza dos canais utilizados. É sua posição presente e passada na estrutura social que os indivíduos, entendidos como pessoas físicas, transportam com eles, em todo tempo e lugar, sob a forma de *habitus*. Os indivíduos "vestem" os *habitus* como hábitos, assim como o hábito faz o monge, isto é, faz a pessoa social, com todas as disposições que são, ao mesmo tempo, marcas da *posição social* e, portanto, da distância social entre as posições objetivas, entre as pessoas sociais conjunturalmente aproximadas (no espaço físico, que não é o espaço social) e a reafirmação dessa distância e das condutas exigidas para "guardar suas distâncias" ou para manipulá-las estratégica, simbólica ou realmente, reduzi-las (coisa mais fácil para o dominante do que para o dominado), aumentá-las ou simplesmente mantê-las (evitando "deixar-se levar", "familiarizar-se", em poucas palavras, "guardando seu lugar" ou, ao contrário, "evitando permitir-se...", "tomar liberdade de...", enfim, "ficando no seu lugar").

Não há formas de interação, até as aparentemente mais merecedoras de uma descrição que toma emprestada a linguagem da "transferência intencional sobre o outro" como a simpatia, a amizade ou o amor, que não estejam, a própria homogamia de classe o atesta, também dominadas pela estrutura objetiva das relações entre as condições e as posições que perspassa a harmonia dos *habitus* ou, mais precisamente, dos *ethos* e dos gostos (sem dúvida pressentido a partir de índices imperceptíveis da héxis corporal). A ilusão da eleição mútua ou

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

da predestinação nasce da ignorância das condições sociais da harmonia dos gostos estéticos ou das inclinações éticas, percebidas como a atestação das afinidades inefáveis que ela funda. Em poucas palavras, enquanto produto da história, o *habitus* produz práticas, individuais e coletivas, produz história, portanto, em conformidade com os esquemas engendrados pela história. O princípio da continuidade e da regularidade que o objetivismo concede ao mundo social sem poder explicá-lo é o sistema de disposições passado que sobrevive no atual e que tende a perpetuar-se no futuro, atualizando-se nas práticas estruturadas segundo seus princípios — lei interior através da qual se exerce continuamente a lei das necessidades externas irredutíveis às pressões imediatas da conjuntura. Ao mesmo tempo, o sistema de disposições é o princípio das transformações e das revoluções regradas que nem os determinismos extrínsecos e instantâneos de um sociologismo mecanicista, nem a determinação puramente interior mas puramente pontual do subjetivismo voluntarista ou espontaneísta conseguem explicar.

É tão verdadeiro quanto falso dizer que as ações coletivas produzem o acontecimento ou que elas são seu produto. Na verdade, elas são o produto de uma *conjuntura*, isto é, conjunção *necessária* das disposições e de um *acontecimento objetivo*. A conjuntura política (por exemplo, revolucionária) só pode exercer sua ação de estímulo condicional atraindo ou exigindo uma resposta determinada dos que a apreendem enquanto tal, sobre aqueles que estão dispostos a constituí-la enquanto tal porque são dotados de um determinado tipo de disposições passíveis de serem redobradas e reforçadas pela "tomada de consciência", quer dizer, pela posse, direta ou mediata, de um discurso capaz de assegurar o domínio simbólico dos princípios praticamente dominados do *habitus* de classe [32]. É na relação dialética entre as disposições e o acontecimento que se constitui a conjuntura capaz de transformar em *ação coletiva* as práticas objetivamente coordenadas, porque ordenadas a necessidades objetivas parcial ou totalmente idênticas. Sem jamais serem totalmente coordenadas, posto que são o produto de "séries causais" caracterizadas por durações estruturais diferentes, as disposições e a situação que se conjugam na sincronia para constituir uma conjuntura determinada nunca são totalmente independentes, posto que são engendradas pelas estruturas objetivas, isto é, em última análise, pelas bases econômicas da formação social considerada. A histerese dos *habitus*, que é inerente às condições sociais da reprodução das estruturas nos *habitus*, é sem dúvida um dos fundamentos do desacordo estrutural entre as ocasiões e as disposições para aproveitá-las que gera as ocasiões perdidas e, em particular, a impotência, freqüentemente observada, para pensar as crises históricas segundo categorias de percepção e de pensamento que não sejam as do passado, ainda que ele tenha sido revolucionário.

[32] A ilusão da criação livre encontra, sem dúvida, algumas de suas justificações no círculo característico de toda estimulação condicional que quer que o *habitus* só possa engendrar o tipo de resposta objetivamente inscrito em sua lógica, na medida em que ele confere à conjuntura sua eficácia de desencadeador, constituindo-a segundo seus princípios, quer dizer, fazendo-a existir enquanto *pergunta* por referência a uma certa maneira de interrogar a realidade.

Ignorar a relação dialética entre as estruturas objetivas e as estruturas cognitivas que estas produzem e tendem a reproduzir, esquecer que essas estruturas objetivas são o produto, incessantemente reproduzido ou transformado, de práticas históricas e que, por sua vez, o próprio princípio produtor dessas práticas é produto das estruturas que ele tende, por isso, a reproduzir, é reduzir a relação entre as diferentes instâncias, tratadas como "diferentes traduções da mesma frase" — segundo uma metáfora espinosista que encerra a verdade da linguagem objetivista da "articulação" — à fórmula lógica que permite reencontrar qualquer uma dentre elas a partir de uma delas: não há nada de espantoso se descobrimos, neste caso, o princípio do devir das estruturas numa espécie de partenogênese teórica, oferecendo assim uma revanche imprevista ao Hegel da *Filosofia da história* e a seu Espírito do mundo que "desenvolve sua única natureza" permanecendo sempre idêntico a ele mesmo. Enquanto aceitarmos a alternativa canônica que, renascendo sem cessar sob novas formas na história do pensamento social, opõe hoje, por exemplo, leituras "humanistas" e "estruturalistas" de Marx, contrapor-se ao subjetivismo não é *romper* realmente com ele, mas cair no fetichismo das leis sociais a que se dedica o objetivismo quando, estabelecendo entre a estrutura e a prática a relação do virtual ao real, da partitura à execução, da essência à existência, substitui simplesmente o homem criador do subjetivismo por um homem subjugado pelas leis mortas de uma história da natureza. E como poderíamos subestimar a força do par ideológico que formam o subjetivismo e o objetivismo quando vemos que a crítica do *indivíduo*, considerado como *ens realissimum*, somente conduz a fazer dele um epifenômeno da estrutura hipostasiada e que a afirmação do primado das relações objetivas leva a conceder, a esses produtos da ação humana que são as estruturas, o poder de se desenvolverem segundo suas próprias leis e de determinarem ou de sobredeterminarem outras estruturas? O problema

não é de hoje e o esforço para transcender as oposições da exterioridade e da interioridade, da multiplicidade e da unidade, chocou-se sempre com esse obstáculo epistemológico que é o indivíduo, ainda capaz de perseguir a teoria da história mesmo quando o reduzimos, como o faz freqüentemente Engels, ao estado de molécula que, chocando-se com outras moléculas, numa espécie de movimento browniano, produz um sentido objetivo redutível à composição mecânica dos acasos singulares [33].

Do mesmo modo que a oposição entre língua e palavra (como simples execução ou mesmo como objeto pré-construído) oculta a oposição entre as relações objetivas da língua e as disposições constitutivas da competência lingüística, a oposição entre estrutura e indivíduo (contra o qual a estrutura deve ser conquistada e incessantemente reconquistada) obstaculiza a construção da relação dialética entre a estrutura e as disposições constitutivas do *habitus* [34]. Ser que se reduz a um ter, a um ter sido, ter feito ser, o *habitus* é o produto do trabalho de inculcação e de apropriação necessário para que esses produtos da história coletiva, que são as estruturas objetivas (por exemplo, da língua, da economia etc.), consigam reproduzir-se, sob a forma de disposições duráveis, em todos os organismos (que podemos, se quisermos, chamar

[33] Ver ENGELS, F. Carta a Joseph Bloch, de 21 de set. de 1890 e carta a Hans Starkenburg, de 25 de jan. de 1894.

[34] Se o debate sobre as relações entre "cultura" e "personalidade" que dominou todo um período da antropologia americana parece hoje tão fictício e estéril, é porque ele se organizou numa abundância de paralogismos lógicos e epistemológicos em torno da relação entre dois produtos complementares de uma mesma representação realista e substancialista do objeto científico, a noção de cultura entendida como "realidade *sui generis*" e a "personalidade de base", conceito abstrato-concreto, nascido do esforço para escapar à antinomia insolúvel do indivíduo e sociedade. Em suas expressões mais caricaturais, a teoria da personalidade de base tende a definir a personalidade como um efeito ou uma réplica em miniatura (obtida por "modelagem") da "cultura" que se encontraria em todos os indivíduos de uma mesma sociedade, excetuando-se os "desviantes". As célebres análises de Cora Du Bois sobre os indígenas da ilha de Alor fornecem o exemplo mais típico das confusões e contradições que resultam da teoria da dedutibilidade recíproca da "cultura" e da personalidade; preocupada em ajustar, à força, as construções do etnólogo fundadas sobre o postulado segundo o qual as mesmas influências produzem a mesma personalidade de base e suas observações clínicas sobre quatro sujeitos que lhe parecem "fortemente individuados" a título de produtos de "fatores específicos ligados a destinos particulares", o psicanalista que se esmera em encontrar encarnações individuais da personalidade de base destina-se às palinódias e às incoerências (ver DU BOIS, C. *The People of Alor*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1944).

indivíduos) duravelmente submetidos aos mesmos condicionamentos, colocados, portanto, nas mesmas condições materiais de existência. É dizer que a sociologia trata como idênticos todos os indivíduos biológicos que, sendo o produto das mesmas condições objetivas, são suporte dos mesmos *habitus*: a classe social, enquanto sistema de relações objetivas, deve ser posta em relação não com o indivíduo ou "classe" enquanto *população*, isto é, enquanto soma de indivíduos biológicos quantificáveis e mensuráveis, mas com o *habitus* de classe enquanto sistema de disposições (parcialmente) comum a todos os produtos das mesmas estruturas. Se está excluído que *todos* os membros da mesma classe (ou mesmo dois dentre eles) tenham tido as mesmas experiências e na mesma ordem, é certo que todo membro da mesma classe tem maiores chances do que qualquer membro de uma outra classe de ter-se defrontado, enquanto ator ou enquanto testemunha, com as situações mais freqüentes para os membros dessa classe. As estruturas objetivas, que a ciência apreende sob a forma de regularidades estatísticas (ou seja, desordenadamente, taxas de emprego, curva de salários, probabilidades de acesso ao ensino secundário, freqüência de saída de férias etc.) e que conferem sua *fisionomia* a um meio social, espécie de paisagem coletiva com carreiras "fechadas", "lugares" inacessíveis, "horizontes obstruídos", inculcam, através das experiências diretas ou mediatas sempre convergentes essa espécie de "arte de estimar as verossimilhanças", como dizia Leibniz, quer dizer, de antecipar o futuro objetivo; em poucas palavras, esse sentido da realidade ou das realidades que é, sem dúvida, o princípio mais bem escondido de sua eficácia.

Para definir as relações entre as classes, o *habitus* e a individualidade orgânica — individualidade esta que nunca se pode evacuar completamente do discurso sociológico, na medida em que, imediatamente dado à percepção imediata (*intuitus personae*), ela é também socialmente designada e reconhecida (nome próprio, personalidade jurídica etc.) e em que ela se define por uma trajetória social rigorosamente irredutível a uma outra — podemos nos situar, ao menos metaforicamente, como às vezes o fazem implicitamente os utilizadores da noção de inconsciente, na lógica do idealismo transcendental: considerando o *habitus* como sistema subjetivo mas não individual de estruturas interiorizadas, esquemas de percepção, de concepção e de ação, que são comuns a todos os membros do mesmo grupo ou da mesma classe e constituem a condição de toda objetivação e de toda a percepção, fun-

damos então a concertação objetiva das práticas e a unicidade da visão do mundo sobre a impessoalidade e a substituibilidade perfeita das práticas e das visões singulares. Mas isto leva a considerar todas as práticas ou as representações produzidas segundo esquemas idênticos como sendo impessoais e intercambiáveis, à maneira das intuições singulares do espaço, que, a crer em Kant, não refletem nenhuma das particularidades do eu empírico. Para explicar a diversidade na homogeneidade que caracteriza os *habitus* singulares dos diferentes membros de uma mesma classe e que reflete a diversidade na homogeneidade característica das condições sociais de produção desses *habitus*, basta perceber a relação fundamental de *homologia* que se estabelece entre os *habitus* dos membros de um mesmo grupo ou de uma mesma classe enquanto eles são o produto da interiorização das mesmas estruturas fundamentais: é dizer que, para falar numa linguagem leibniziana, a visão do mundo de um grupo ou de uma classe supõe tanto a homologia das visões de mundo correlativa da identidade dos esquemas de percepção quanto as diferenças sistemáticas separando as visões de mundo singulares, tomadas a partir de pontos de vista singulares e, no entanto, concertados.

A própria lógica de sua gênese faz do *habitus* uma série cronologicamente ordenada de estruturas: uma estrutura de posição determinada especificando as estruturas de posição inferior (portanto, geneticamente anteriores) e estruturando as de posição superior, por intermédio da ação estruturante que ela exerce sobre as experiências estruturadas geradoras dessas estruturas. Assim, por exemplo, o *habitus* adquirido na família está no princípio da estruturação das experiências escolares (e em particular, da recepção e da assimilação da mensagem propriamente pedagógica), o *habitus* transformado pela ação escolar, ela mesma diversificada, estando por sua vez no princípio da estruturação de todas as experiências ulteriores (por exemplo, da recepção e da assimilação das mensagens produzidas e difundidas pela indústria cultural ou das experiências profissionais) e assim por diante, de reestruturação em reestruturação. As experiências (que uma análise multivariada pode distinguir e especificar pelo cruzamento de critérios logicamente permutáveis) se integram na unidade de uma *biografia sistemática* que se organiza a partir da situação originária de classe, experimentada num tipo determinado de estrutura familiar. Desde que a história do indivíduo nunca é mais do que uma certa especificação da história coletiva de seu grupo ou de sua classe, podemos ver nos sistemas de disposições

individuais *variantes estruturais* do *habitus* de grupo ou de classe, sistematicamente organizadas nas próprias diferenças que as separam e onde se exprimem as diferenças entre as trajetórias e as posições dentro ou fora da classe. O estilo "pessoal", isto é, essa marca particular que carregam todos os produtos de um mesmo *habitus*, práticas ou obras, não é senão um *desvio*, ele próprio regulado e às vezes mesmo codificado, em relação ao *estilo* próprio a uma época ou a uma classe, se bem que ele remete ao estilo comum não somente pela conformidade, à maneira de Fídias que, a crer em Hegel, não tinha "modos", mas também pela diferença que constitui todo "modo".