

## CAPÍTULO 4

### SOCIALIZAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO

SETTON, M.G.J. Socialização e Individualização. In: SETTON, M.G.J. Socialização e Individualização: a busca pelo reconhecimento e a escolha pela educação. São Paulo: Annablume, 2016, p. 87-104.

Esta conclusão tem como intenção circunscrever aspectos teóricos e metodológicos utilizados anteriormente, cujo fundamento é o princípio da construção de híbridas disposições de *habitus*. Traz uma reflexão que revisita alguns aspectos da teoria de Pierre Bourdieu já trabalhados em outras ocasiões, contudo, tem como intenção ampliar o escopo dos leitores menos familiarizados com o autor.

Num exercício de síntese, busca-se uma interpretação *teórica que auxilie a compreensão relacional do fenômeno* da socialização do ponto de vista macroestrutural, bem como do ponto de vista microindividual, oferecendo um instrumental para explicações acerca *das relações entre indivíduo e sociedade*.

Este capítulo busca, ainda, explicitar algumas conclusões acerca dos processos de socialização vividos pelos indivíduos na contemporaneidade, a fim de dialogar com a teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu, contextualizada em solo brasileiro em um espaço-tempo mundializado. O intuito é explicitar a possibilidade de um sistema de disposições de cultura *sui generis*, sistema este de disposições híbrido, construído e adaptado segundo o princípio da fusão, da articulação, pois condições específicas de socialização assim o permitiram.

Identificando uma nova estruturação no campo dos processos de construção/formação dos indivíduos, procurou-se uma perspectiva relacional de análise entre instâncias socializadoras, para apreender a especificidade do processo de constituição das disposições de cultura de um indivíduo, neste caso Antonio. Partindo dos conceitos de *configuração*, de Norbert Elias (1999), de *fato social total*, de Marcel Mauss (1974; 1978) e de *hibridismo*, do

antropólogo latino-americano Nestor Garcia-Canclini (1997), postulou-se a hipótese de que a cultura da modernidade imprime uma nova prática socializadora, prática esta distinta das demais verificadas historicamente. Considerou-se, pois, que o processo de socialização das sociedades atuais é um espaço plural de múltiplas referências identitárias (LAHIRE, 2004a). Ou seja, a modernidade caracteriza-se por oferecer um ambiente social no qual os indivíduos encontram condições para forjarem um conjunto híbrido de referências disposicionais, mesclando influências em um *sistema* de esquemas coerente, ainda que heterogêneo (SETTON, 2012a). Contudo, como é tecida essa rede de sentidos pelos indivíduos?

Com o objetivo de compreender as tensões e os enfrentamentos entre valores tradicionais difundidos, em tese, pelos espaços da família e da religião e valores modernos disponibilizados, quase sempre, pela escola e pelas mídias (entre outros), a análise apresentada nos capítulos anteriores propôs uma discussão para a compreensão dessas articulações em uma experiência individual historicamente contextualizada. Como visto, a interpretação concretizou um esforço intelectual com base em uma ampla e complexa trama de sentidos entre as instâncias e os sujeitos. Evidenciou-se, além disso, a articulação entre matrizes de cultura na experiência específica de uma pessoa, Antonio. Inspirando-se em Fonseca (1998) a intenção foi fazer um movimento interpretativo, partindo do particular ao geral; crê-se que o dado singular pode abrir caminho para afirmações abrangentes.

Por fim, esta reflexão tem a intenção ainda de dialogar com parte das recentes sociologias do indivíduo, mais propriamente a teoria disposicionalista de Bernard Lahire (2004a) e a sociologia das singularidades/individuação de Danilo Martuccelli (2007). Tal sistematização propõe, além disso, a possibilidade de articular pontos de vista epistemológicos, um olhar relacional entre inflexões analíticas de ordem grupal e individual, na tentativa de sugerir uma leitura mais ampla dos processos formativos na contemporaneidade.

## A QUESTÃO TEÓRICA

É difícil precisar ao certo o momento em que ocorre um debate no interior das teorias sociológicas acerca das *relações de interdependência entre indivíduo e sociedade*<sup>48</sup>. Contudo, *grosso modo*, a partir dos anos 1980, numa ten-

---

48. Sobre este debate, mais informações em Alexander (1987).

tativa de superar as versões dicotômicas de compreensão entre perspectivas holistas e individualistas, é possível identificar autores que tentam superar antinomias clássicas, as quais, mesmo constitutivas da sociologia, deixaram de ser produtivas <sup>49</sup>. De acordo com Corcuff, contra a oposição entre estes pontos de vista que se tornaram esterilizantes, desenhou-se um novo espaço de questões denominado *construtivismo social*; isto é, uma tendência em compreender a realidade social como um jogo dialético e simultâneo entre processos sociais e individuais (CORCUFF, 2001, pp.8-18).

Sem a intenção de agrupar todas essas tentativas em um pensamento unitário, Corcuff chama atenção para o fato de o que qualifica uma problemática *construtivista* não deve ser considerado uma nova escola ou uma nova corrente dotada de homogeneidade. Trata-se mais de um espaço de problemas e de questões, sobre o qual trabalham pesquisadores diversos quanto a seus itinerários intelectuais, aos recursos conceituais utilizados, bem como em relação aos métodos empregados. Em uma *perspectiva construtivista*, autores tenderiam, pois, a ver as realidades sociais como construções históricas e cotidianas de atores individuais e coletivos (CORCUFF, 2001, pp.25-32). Essas novas maneiras de conceber o social são denominadas pelo autor como *novas sociologias*. Ultrapassando esse conceito, afirmou que, embora a tradição da sociologia tenha se firmado trabalhando com vários pares de conceitos herdados da filosofia, revelou-se particularmente marcada pela oposição *sociedade e indivíduo*. E é no interior desse debate que o presente estudo se insere.

Para desenvolver o argumento, dar-se-á destaque a três autores que, por caminhos distintos, seriam classificados no cerne dessas *novas sociologias*. Parte-se do pressuposto de que poderiam ser considerados complementares na compreensão de processos simultâneos de construção das formações sociais e dos indivíduos que as compõem, estabelecendo caminhos no interior dos quais se vislumbram correspondências entre indivíduo(s) e sociedade(s). Mais especificamente, tal proposta reflete a necessidade de se exercitar metodologicamente a crença de que existe uma correspondência, ainda que não linear, entre estruturas mentais e estruturas sociais.

Como se pôde verificar nos capítulos anteriores, num primeiro momento, enfatizou-se uma abordagem sistêmica advogada por Bourdieu (1979).

---

49. Alguns exemplos de oposições: material e ideal, objetivo e subjetivo, coletivo e individual ou micro e macro.

Considerando notadamente o conceito de *habitus*, buscou-se destacar o alcance e o limite de suas contribuições na perspectiva relacional entre indivíduo e sociedade, mais especificamente entre Antonio e a constelação social que o cercava. Ademais, partiu-se do pressuposto de que se tradicionalmente o conceito de *habitus* contempla os comportamentos de agentes e grupos pelos condicionantes posicionais, ele também pode ser um operador analítico para se pensar a constituição de um sistema orientador de condutas individual<sup>50</sup>. É *uma* questão e *uma* opção teórica de investigação. Foi necessário instrumentalizar o olhar e fazer uso de ferramentas conceituais especiais, na medida em que o que interessava e interessa era (é) identificar e observar de perto os processos de interiorização de maneiras de ser, agir e pensar, do ponto de vista da experiência pessoal de Antonio.

No que se refere às contribuições de Bernard Lahire (1997, 2002, 2004a, 2004b, 2006), considerou-se pertinente e necessário fazer uso de seus alertas metodológicos de apreensão dos modos, e de estratégias de transmissão de um corpo imaterial de cultura. Concordando com ele, é preciso estar atento para as condições de transmissão e apreensão de disposições de cultura. Por certo, a noção de *disposição de cultura* impôs-se como uma hipótese para dar conta de um conjunto de esquemas de ação e compreensão do mundo que explicariam diferentes maneiras de ser e de agir dos grupos e/ou dos indivíduos. Para se alcançar sua força heurística, deve ser sociologicamente explicitada por um trabalho que demora a revelar um significado. Foi preciso, portanto, examinar de perto as circunstâncias, a rede de relacionamentos e a configuração societária responsáveis pela sustentação dos processos de transmissão, incorporação e legitimação de valores culturais; nesse sentido, foi necessário recortar uma situação histórica, social e ou mesmo familiar de interiorização do social objetivado.

Por fim, num exercício de melhor circunscrever a sociedade da qual se descrevia, bem como na tentativa de historicizar a experiência de Antônio (ou

---

50. (...) 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" (BOURDIEU, 1983, p. 80-81 - grifos do autor).

de indivíduos a que se têm interesse), buscaram-se as contribuições de Danilo Martuccelli (2007, 2010, 2013). Numa espécie de sociologia histórica, o autor alerta para as transformações estruturais e institucionais vividas na contemporaneidade; para ele, se as análises sociológicas não se deparam com uma correspondência linear entre trajetória social, processos coletivos e experiência individual, como a descrita nos ensaios anteriores, devem partir para outra inflexão analítica, ocupando-se dos processos estruturais de construção dos indivíduos. Para o autor, os indivíduos não cessam de singularizar-se para além de suas características posicionais. Por razões de ordem histórica e teórica, foi mister compreender que o percurso de Antonio atravessou contingências posicionais, de gênero, especificidades geracionais ou de nacionalidade, porém se submeteu, sobremaneira, a uma deriva, a um processo histórico contingente e maleável. Antonio representaria um caso clássico de individuação.

Assim sendo, fazendo uso de aportes teóricos e metodológicos diversos, buscou-se a apropriação de um e de outro autor, desejou-se a assimilação de suas contribuições teóricas e metodológicas, no sentido de se recuperar o que cada uma deixou na sombra e ou não enfatizou. Retomando Bourdieu, (1982, p. 28), foi (é) *preciso situar-se no ponto de onde se torna possível perceber, ao mesmo tempo, o que pode e o que não pode ser percebido a partir de cada um dos pontos de vista.*

#### A PERSPECTIVA ESTRUTURAL, SISTÊMICA, CONTUDO DIALÉTICA, DE PIERRE BOURDIEU

Para aqueles não familiarizados com a obra de Bourdieu, seria oportuno lembrar que concebendo a sociedade ocidental capitalista como uma sociedade hierarquizada, organizada segundo uma divisão de poderes extremamente desigual, a perspectiva bourdieusiana compreende o social de maneira relacional e sistêmica. Para apreender concretamente as interações objetivas e hierarquizadas entre os indivíduos, é preciso observar, diacrônica e sincronicamente, as posições que os grupos sociais ocupam segundo uma distribuição de recursos acumulados nos percursos de suas diferentes trajetórias de socialização <sup>51</sup>.

---

51. A estrutura social é vista, pois, como um sistema hierarquizado de poder e privilégio, poderes e privilégios, determinados tanto pelas relações materiais e/ou econômicas (salário, renda) como pelas relações simbólicas (*status*) e/ou culturais (diplomas) entre os indivíduos. Segundo esse ponto de vista,

A família e a escola, para ele, seriam fundamentalmente espaços produtores de valores morais e identitários, por excelência extensões formadoras de consciência, matrizes socializadoras (produtoras e difusoras) responsáveis por um conjunto de experiências, disposições e práticas de cultura. Ambas seriam capazes de forjar, em tensas e intensas relações, disposições de *habitus*, um *modus operandi* de pensamento, além de um sistema de disposições que orientaria as escolhas de uma variedade infinita de práticas de cultura e seus diferentes estilos. *Habitus*, segundo Bourdieu, seria

(...) 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 (BOURDIEU, in (ORTIZ), 1983, p.65)

Assim, a noção encerra uma posição estratégica na teoria sociológica de Bourdieu (1979) à medida que possibilita articular influências externas de socialização (posição social), influências conjunturais na composição e formação cultural dos indivíduos e na construção de suas subjetividades. O *habitus* emerge como um conceito capaz de conciliar a oposição aparente entre a realidade exterior e as realidades individuais; é instrumento conceitual capaz de expressar o diálogo, a troca constante e recíproca, no entanto não linear, entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo das individualidades.

Na análise realizada nos capítulos anteriores, o *habitus* foi concebido como um sistema de esquemas, individual e socialmente constituído, um conjunto de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido *na e pelas* experiências práticas, (em condições sociais específicas de socialização), constantemente orientado para funções e ações do agir

---

a diferente localização dos grupos nessa estrutura social deriva da desigual distribuição de recursos e poderes de cada um. Por recursos ou poderes, Bourdieu entende mais especificamente o capital econômico (renda, salários, imóveis), o capital cultural (saberes e conhecimentos reconhecidos por diplomas e títulos), o capital social (relações sociais que podem ser revertidas em capital, relações que podem ser capitalizadas) e, por fim, mas não por ordem de importância, o capital simbólico, (o que vulgarmente se chama prestígio e/ou honra). Assim, a posição de privilégio ou não privilégio, ocupada por um grupo ou indivíduo no campo social, é definida de acordo com o volume e a composição de um ou mais capitais, adquiridos e ou incorporados ao longo de suas trajetórias sociais.

cotidiano. Dessa forma, foi concebido como um conjunto de esquemas de percepção, apropriação e ação, experimentado e posto em prática, à medida que a história, a ambiência cultural e a percepção de Antonio assim o estimularam.

Isto posto, é compreensível que a relação de interdependência entre o conceito de *habitus e campo*<sup>52</sup> seja condição para seu pleno entendimento (BOURDIEU, 1992, p.102). Ou seja, ao fugir dos determinismos das práticas, pressupõe-se uma relação *dialética*, portanto não linear, entre sujeito e sociedade, uma relação de mão dupla entre *habitus* individual e a estrutura de um campo, socialmente determinado. Sob essa ótica, as ações, comportamentos, *escolhas* ou aspirações individuais – a escolha do projeto escolar, por exemplo, de Antonio – não derivaram apenas de cálculos ou planejamentos: foram, antes de tudo e também, produtos da relação entre suas disposições de *habitus* e as pressões e estímulos de uma configuração histórica e familiar dada, subjetivamente apropriada por Antonio<sup>53</sup>.

Assim sendo, o *habitus* grupal ou individual de Antonio não pode ser interpretado apenas como sinônimo de uma memória sedimentada e imutável; é também um sistema de disposição construído continuamente, aberto e constantemente sujeito a novas experiências. É possível vê-lo como um sistema de disposição que predispôs Antonio à reflexão e a certa consciência das práticas, pois estava submetido a um feixe de condições históricas que assim o permitiu<sup>54</sup>.

Princípio de uma autonomia real em relação às determinações imediatas da “situação”, o *habitus não é por isto uma espécie de essência* a-histórica, cuja existência seria o seu desenvolvimento, enfim destino definido uma vez por todas. Os ajustamentos que são incessantemente impostos pelas necessidades de adaptação às situações novas e imprevistas, podem determinar transformações duráveis do *habitus*, mas dentro de certos limites: entre outras razões, porque o *habitus*

---

52. O conceito de *campo* faz parte do corpo teórico da obra de Bourdieu. Trata-se de uma noção que traduz a concepção social do autor. Campo seria um espaço de relações entre grupos com distintos posicionamentos sociais, espaço de disputa e jogo de poder. Segundo Bourdieu, a sociedade é composta por vários campos, vários espaços dotados de relativa autonomia, mas regidos por regras próprias.

53. “O *habitus* não é destino como se vê às vezes. Sendo produto da história, é um sistema de disposição aberto, que é incessantemente confrontado por experiências novas e, assim, incessantemente, afetados por elas” (BOURDIEU, 1992, p.108).

54. Para uma discussão mais detalhada sobre esse aspecto, consultar Setton (2002, 2009a, 2012a).

define a percepção da situação que o determina (BOURDIEU, (in ORTIZ)1983, p.106 ).

Ou ainda:

“A situação é, de certa maneira, a condição que permite a realização do *habitus*. Quando as condições objetivas da realização não são dadas, o *habitus*, contrariado, e de forma contínua, pela situação, pode ser o lugar de forças explosivas (ressentimento) que podem esperar ( ou melhor espreitar) a ocasião para se exercerem, e que se exprimem no momento em que as condições objetivas se apresentam. Em suma, em reação ao mecanismo instantaneísta, somos levados a insistir sobre as capacidades assimiladoras do *habitus*; mas o *habitus* é também adaptação, ele realiza sem cessar um ajustamento ao mundo que só excepcionalmente assume a forma de uma conversão radical” (BOURDIEU, in ORTIZ, 1983, p.106).

É preciso lembrar que em condição de modernidade é necessário pensar o *habitus* individual ou de grupo, formulados e construídos com base em referências diferenciadas entre si. No que se refere ao universo das práticas culturais de Antonio, constantemente regido por diferentes temporalidades e por distintas orientações, isto é, aberto a constantes transformações e questionamentos, as disposições relativas às suas tendências tiveram que ser pensadas com base nesse entendimento. Ou seja, um *habitus* submetido a um processo simultâneo e sucessivo de uma pluralidade de estímulos e referências não homogêneas, não necessariamente coerentes. A opção por este ou aquele gênero musical, ou prática de lazer, por exemplo, expressou de maneira modelar a condição de construção de um *conjunto de disposições* afinado à configuração de um modo particular de se socializar. Nesse sentido, as disposições de *habitus* de Antonio poderiam ser fundadas em categorias de percepção, apropriação e ação híbridas que tenderiam a ser acionadas conforme os contextos de sua produção e realização.

#### UMA SOCIOLOGIA HISTÓRICA – ARGUMENTANDO SOBRE O HABITUS E SUAS DISPOSIÇÕES HÍBRIDAS

No entanto, articulado no interior da teoria de Pierre Bourdieu, o conceito de *habitus*, já há algum tempo tem sido questionado de diferentes maneiras (DUBET, 1996; DUBAR, 1991; LAHIRE, 2002, 2004a, 2006). Formulado

e concebido com base em uma teoria sistêmica do social, ensejou críticas, pois admite ser um conjunto de disposições de cultura, homeopaticamente apropriado pelos sujeitos, em instituições formadoras (família, escola, trabalho, entre outras), conceito, fundamentalmente devedor de estruturas sociais consolidadas.

Para os interesses dessa discussão, destaca-se a crítica realizada por Bernard Lahire (2004b, 2004a), que trata da incapacidade, segundo o autor, de se pensar as condutas individuais a partir de um único princípio de conduta. Segundo ele, as experiências de socialização, desde meados do século passado, têm como base uma multiplicidade de princípios de orientação, o que certamente poria em xeque a teoria do *habitus* enquanto sistema unitário de experiências. Portanto, os indivíduos, aqui exemplificados na pessoa de Antonio, não agiriam de forma homogênea em muitas situações de vida, não atuariam coerentemente o tempo todo com base em um sistema de disposições homogêneo, nem tampouco transfeririam linearmente tendências em diferentes práticas ou dimensões da vida cotidiana. Apoiado no conceito de *habitus*, Lahire afirma que Bourdieu (1979) constrói um homem perfeito, enquanto a realidade demonstra ser o indivíduo altamente complexo (LAHIRE, 2004a).

Ainda que se possa concordar com grande parte das afirmações de Lahire, julga-se que a crítica sobre a teoria do *habitus* tecida pelo autor parte de uma perspectiva a histórica<sup>55</sup>; ou seja, a teoria do *habitus* é vista por ele a partir de apenas uma de suas características; qual seja, seu princípio ativo de unificação das práticas e representações. Apropriando-se do raciocínio de Lahire (1997, 2002, 2004a, 2006), lembrar-se-ia que a questão da unicidade ou da pluralidade do *habitus* é certamente uma questão histórica e teórica<sup>56</sup>. Portanto, intenta-se perguntar: quais são as condições sócio-históricas que tornam possível um ator plural ou um ator caracterizado por

---

55. A esse respeito, consultar Setton (2009a).

56. Ademais, julga-se necessário salientar que Bourdieu sempre mostrou cuidadoso ao não universalizar afirmações acerca da unicidade dos princípios dos *habitus*, fazendo uso de recursos linguísticos que expressariam as circunstâncias históricas das coerências disposicionais. "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 e 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. (BOURDIEU, in ORTIZ, 1983, p. 66) (grifos do autor)

uma profunda unicidade? Conforme esse raciocínio, o paradoxo da crítica de Lahire é não tentar pensar a teoria do *habitus* num contexto moderno, altamente heterogêneo. Prefere abandoná-lo enquanto operador analítico e dialético entre estruturas sociais e estruturas mentais.

Por outro lado, concordando com Lahire, observou-se na experiência de Antonio que a produção homogênea de um conjunto de disposições de *habitus* em todas as esferas da vida está cada vez mais difícil. A coerência dos esquemas de ação, em outras palavras, as disposições de *habitus* que os atores interiorizam dependem notadamente da coerência dos princípios de socialização aos quais estão submetidos. É compreensível que, desde que um ator esteja simultânea e sucessivamente no seio de uma pluralidade de mundos sociais não homogêneos e, às vezes, contraditórios, (ele) seja exposto a um estoque de esquemas de ação ou de disposições de *habitus* não homogêneos, não unificados e, conseqüentemente, sujeito a práticas híbridas e/ou com diferentes orientações.

Em síntese, todo indivíduo exposto a uma pluralidade de mundos sociais submeter-se-ia aos princípios de socialização heterogêneos e, às vezes, contraditórios e, assim sendo, não responderia ou agiria segundo um sistema único de disposições de *habitus*. Ao contrário, responderia a um sistema híbrido de disposição de cultura. Deste modo, diferentemente de Lahire acredita-se ser possível e necessário para historicizar o conceito de *habitus*, enfatizar a possibilidade de não homogeneidade. Discordando desse autor, considera-se que o conceito de *habitus* continua sendo um instrumento de análise relevante para se compreender os processos formativos e/ou socializadores na contemporaneidade dado que permite observar as texturas sociais diferenciadas, ora coerentes ora heterogêneas, enquanto formas de organização e/ou significação de condutas (MARTUCELLI, 2010, p. 222)<sup>57</sup>.

Em obras anteriores, expôs-se o entendimento sobre essa questão (SETTON, 2002a, 2009a, 2012). *Habitus*, segundo essa leitura, é um conceito e, portanto, deve ser circunstanciado historicamente; é uma definição que expressa a mediação, ainda que não linear, entre indivíduo e sociedade; é princípio analítico das práticas e das representações de indivíduos em conjunturas específicas e particulares.

---

57. Vale ressaltar que Martuccelli não faz uso da noção de *habitus* para considerar a cultura imaterial dos sujeitos. Faz uso da expressão "camadas de significação" ou "texturas sociais" (2007, p. 222)

*Habitus* deve ser visto, pois, como mediação que se constrói processualmente, em muitos momentos da trajetória dos sujeitos; um conjunto de experiências acumuladas e interiorizadas, passíveis de se modificarem e de se realizarem como respostas aos momentos de necessidade. A análise do depoimento de Antonio concretizou esse entendimento. Sendo espontâneos nas ocasiões de tranquilidade identitária ou repensados, em momentos de crise e ou conflito, as disposições de *habitus* ou as estruturas de significações realizadas por ele não precisaram ser coerentes e homogêneas para se constituírem como um sistema de orientação de condutas. O princípio de unicidade de seu *habitus* seria a capacidade de mesclar disposições de cultura. Desta forma, o *habitus* pode ser construído por disposições híbridas, desde que as condições de socialização assim o determinem<sup>58</sup>. Ou mais, forjada em contextos societários em que a coexistência de múltiplas referências e orientações de valores é constitutiva de uma história, a hibridação de comportamentos deve ser vista como uma possibilidade teórica e simultaneamente histórica.

Nesse sentido, crê-se que o sistema orientador de condutas construído por disposições híbridas deveria ser denominado não como incoerente ou plural. Deve-se admitir a ideia de criação, amálgama, mistura realizada pela vivência e pela capacidade de cada um montar uma experiência identitária. Como observada no caso de Antonio, a obediência, ao princípio da articulação, conduziu-o a soluções práticas originais e extensivas a todas dimensões de sua vida. O repensar da teoria do *habitus* com base em sua hibridação foi sociologicamente pertinente, pois auxiliou na reflexão acerca dos processos de junção de elementos de matrizes de cultura díspares, por exemplo, o moderno da escola e da cultura letrada mediado pelo tradicional da cultura popular e da oralidade.

Posto isto, Antonio não seria um sujeito incoerente ou destituído de um conjunto de disposições de cultura; ao contrário, verifica-se, em condições socializadoras similares, um sistema heterogêneo de experiências de formação cultural que particulariza cada um. Assim, é possível pensar o *habitus* dos muitos segmentos sociais, que vivem em formações de cultura

---

58. Em momentos de tensão e crise entre as referências e lógicas da ação, o indivíduo pode defrontar-se com situações dolorosas e de difícil resolução; todavia, o indivíduo não concebe sua ação como incongruente. Importa frisar que no início e fim de sua trajetória intelectual, Bourdieu incorporou as discussões relativas ao sofrimento humano (BOURDIEU, 1963, 1998a).

atravessadas por diferenças e ou tendências de orientação distintas, entre elas as modernas ou tradicionais.

Ademais, ao pensar a articulação de um conjunto de disposições híbridas na origem das práticas e ações de Antonio, evidenciou-se uma ferramenta conceitual que fugiu do entendimento da neutralidade dos sincretismos culturais. Historicamente marcado por um imaginário positivo e democrático, o princípio da hibridação aqui empregado, ao contrário, chama atenção para a abertura hierárquica que as sociedades multiculturais podem encerrar. A noção de disposições híbridas de *habitus* é capaz, pois, de revelar que a composição e/ou a *escolha* de Antonio por determinados valores e práticas correspondeu a uma leitura singular que este realizou em situações específicas. O princípio de hibridação de disposições de cultura utilizado por ele obedeceu a uma percepção de valores e/ou de orientações bem-sucedidos em determinado contexto social; ou melhor, valores que poderiam ser acumulados a partir do julgamento e da avaliação das condições e limitações a que teve acesso. Princípio de escolhas que respondeu a uma hierarquização, em que valores legitimados ou com maior apelo social, como a educação escolar, por exemplo, foram apropriados em detrimento de outros desacreditados.

A hibridação de disposições realizada por Antonio, portanto, não foi indiscriminada ou neutra. Não se mesclou, não se fundiu ou mesmo não se escolheu práticas arbitrariamente. As opções de orientação e de prática a que Antonio abraçou corresponderam a estratégias de aceitação, responderam a demandas sociais derivadas de sua avaliação sobre a realidade que o cercava e o constrangia.

Em síntese, apropriando-se das ideias de Montero (2003) e Ortiz (1980) acerca da noção de sincretismo, compreende-se o hibridismo como uma ferramenta conceitual capaz de explicar a troca de orientações culturais realizada pelos indivíduos. Distante de um entendimento ilusório que declararia o hibridismo como um dom positivo dos países multiculturais, registra-se a necessidade de problematizar seu uso na tentativa de explicitar formas hierárquicas de classificação das orientações disposicionais. As mesclas de disposições de cultura provenientes de distintas orientações ou matrizes simbólicas seriam respostas às exigências de uma conjuntura social específica.

Em síntese, como princípio explicativo, o uso interpretativo da expressão *disposições híbridas de habitus* residiu na necessidade de se fazer das inte-

rações e trocas simbólicas vividas por Antonio, mais do que simples simbioses culturais. Buscou-se compreender os processos e as estratégias de significação produzidas por agentes conjunturalmente situados e premidos por texturas de valores específicos. Procurou-se resistir a uma análise que reduz o plano das trocas culturais, a certa reificação, como algo homogêneo ou como mera bagagem e ou herança cultural. Pretendendo chegar a uma interpretação plausível, crê-se ter sido capaz de alcançar novos processos de coexistência e produção de sentidos; processos realizados pelos sujeitos como estratégias de subjetivação e compreensão de novos signos de identidade e ou individuação (MONTERO, 2003, p. 116-118).

#### AS SOCIOLOGIAS DO INDIVÍDUO – A NÃO LINEARIDADE DAS RELAÇÕES INDIVÍDUO E SOCIEDADE

Corroborando a discussão, lembrou-se aqui também a contribuição de Martuccelli (2010), dado ele oferecer um instrumental que auxilia o processo dialógico entre experiências singulares e cartografias sociais. Segundo o autor, a sociologia da individuação permite fazer uma espécie de macrosociologia que parte da vivência individual, com vistas a chegar ao comum de cada sociedade. Fazendo ponderações críticas acerca do conceito de socialização clássico e dos autores que observam os processos de individualização unicamente a partir do enfoque institucional, Martuccelli (2010, 2012) interpela a experiência do ator social que, pouco a pouco, tem se realizado por fora, contra ou diferente das instituições. Para ele, muitos indivíduos como Antonio, em especial os que vivem na América Latina, forjam suas existências a partir de uma gestão relacional, certo individualismo relacional em intercâmbios sociais extensos, a fim de garantirem sua sobrevivência.

Para ele, já há algum tempo, a crise da sociologia tem se desenhado em função da dificuldade de ajustar linearmente experiências individuais e processos estruturais. Se, de certa forma, a noção de *sociedade* veio responder a um tipo de interpretação e uma inquietação intelectual relativa a ordem social, hoje ela oferece limites. Uma visão sistêmica do mundo social a partir da noção de *sociedade* foi responsável pela articulação linear entre instituições e agentes sociais. Segundo ele, não se deve esquecer que a sociologia surge como disciplina em um momento de grande perturbação social e que as noções de *indivíduo* e *sociedade* nascem simultaneamente. Contudo, se a última noção sempre ocupou maior privilégio entre os expoentes da área

ao longo do século XX, essa proposição vem passando por revisões. Para ele, na modernidade tardia, a partir de meados do século passado, a diferenciação social, a pluralidade dos círculos sociais e a dinâmica experiência urbana impõem novas formas de socializar os indivíduos.

Mais especificamente, se até recentemente a tarefa da sociologia, independente das escolas sociológicas, foi compreender as experiências pessoais a partir de sistemas e lógicas grupais e societárias, é preciso hoje assumir novos recortes. O antigo modelo interpretativo tem apresentado dificuldades de explicação, na medida em que a noção de uma *sociedade* integrada desfaz-se com o surgimento de vivências contingentes e incertas. Não se trata de romper com uma leitura posicional, segundo Martuccelli; trata-se de uma necessidade histórica e teórica de se compreender as incertezas de um mundo atravessado por uma variedade de orientações e de modos de existências em constante disputa. Os indivíduos, tal como evidenciado por Antonio, não seriam efeitos diretos das circunstâncias econômicas, políticas ou sócio-históricas. Estas devem ser vistas como um espaço de um jogo, cuja elasticidade obriga reconhecer e considerar o trabalho que os indivíduos desenvolvem sobre si, constituindo-se assim os processos de individuação.

De acordo com Martuccelli (2007), o espaço das *escolhas* individuais e da ação social é dado pelas texturas, pelas consistências sociais, isto é, os agentes fazem uso de soluções biográficas no interior das contradições sistêmicas. Como apresentado nos capítulos anteriores, não podendo contar com os suportes institucionais, Antonio foi obrigado a não mais se espelhar nas autoridades (familiar e escolar), estabelecendo comportamentos menos obedientes e mais reflexivos frente às dificuldades que encontrou ao longo de suas experiências socializadoras. Observou-se, pois, o surgimento de um *ator* que transformou e reagiu a seu entorno; Antonio se tornou mais *indivíduo* ao enfrentar experiências; revelou-se um *agente* que criou estratégias ou táticas para se manter vivo; enfim, um *sujeito* que buscou suporte, teceu redes e enfrentou preconceitos (ARTEAGA & MARTUCCELLI, 2012)<sup>59</sup>.

Neste sentido, a sociologia da individuação serviria como uma alternativa complementar de compreensão da realidade social vivida por Antonio, a

---

59. Foi deliberada o uso do itálico pois gostaria de se reforçar o entendimento de que é necessário fazer uso de uma série de contribuições sociológicas para se chegar mais próximo da complexidade dos processos sociais.

qual interroga sobre o tipo de indivíduo estruturalmente produzido por uma sociedade em um período histórico. Perscrutando acerca do trabalho que Antonio fez consigo, observou-se que obteve respostas singulares a dificuldades comuns, respostas diferentes que resultaram de uma pluralidade de posições, recursos, estratégias e habilidades articuladas. O exercício da sociologia do indivíduo a partir da realidade de Antonio permitiu, pois, identificar os desafios comuns de uma época e localidade.

#### A DIALÉTICA DAS NOÇÕES DE RECONHECIMENTO E ESCOLHA OU A DIALÉTICA ENTRE CONSTRANGIMENTOS E AÇÃO PRÁTICA

Volta-se, nesta seção, para as noções de *reconhecimento* e *escolha* como eixos interpretativos da trajetória pessoal analisada nos capítulos anteriores, trajetória traçada em contexto social específico. Segundo HONNETH (2006), e tal como experimentado por Antonio, a busca pelo *reconhecimento* realizou-se no encontro de uma sociedade ao mesmo tempo competitiva, exigente e profundamente hierárquica. A busca ou *escolha* por uma visibilidade ou legitimidade, em síntese a necessidade de se fazer notar, passou a ser uma exigência desejada por ele (HALPERN, 2006). A luta pelo *reconhecimento* revelou ser, em Antonio, um sentimento subjetivo até certo ponto compreensível, visto que o princípio de justiça ou a divisão igualitária das oportunidades e recursos apresentou-se apenas enquanto uma quimera. Decerto, a *escolha* pelo desenvolvimento de uma *boa vontade cultural* respondeu a situações de desprestígio e demérito. Tudo leva a crer que a *escolha* por um caminho via escolarização foi uma resposta a elas.

Portanto, neste estudo, as expressões de *reconhecimento* e de *escolha* foram capazes de concretizar a *mediação* entre constrangimentos externos e realizações subjetivas. Ambas impelem a uma análise sociológica indutiva; a primeira noção surgiu da necessidade de se concretizar ações, segundo a expectativa do grupo a que Antonio pertencia; a segunda, permitiu identificar algumas de suas práticas como produto de um estado psíquico interno, subjetivo, fruto de pressões exteriores: diálogo entre interioridade e exterioridade que lembraria a formulação de Berger & Luckmann (1983)<sup>60</sup>,

---

60. "Sendo a sociedade uma realidade ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, qualquer adequada compreensão teórica relativa a ela deve abranger ambos estes aspectos. (...) estes aspectos recebem correto reconhecimento se a sociedade for entendida em termos de um processo dialético em curso, composto de três momentos, exteriorização, objetivação e interiorização. No que diz respeito

mas que enfatizaria o cenário histórico específico, permeado de tensões, desvios, aventuras, ou seja, cercado do imponderável das realizações sociais, o turismo por exemplo. A ambiguidade que cerca a expressão de *reconhecimento* revelou-se na sombria situação de injustiça e na simultânea crença positiva de sua superação.

Neste sentido, dando encaminhamento a essa perspectiva, a noção de *reconhecimento* exige lembrar sua origem em um sentimento de iniquidade vivido por Antonio, remete a uma denúncia de direitos não garantidos ou até o sentimento de desclassificação de seu pertencimento social. O mal estar subjetivo experimentado por Antonio é uma resposta específica a um universo de sentido estruturado verticalmente (ARTEAGA & MARTUCELLI, 2012). Por outro lado, a opção por práticas, *escolhas* ou valores considerados virtudes apresentaram-se para ele como táticas ou estratégias (De CERTAU, 2002). Certa maneira de conquistar o que lhe foi negado, sendo analisada neste trabalho a escolarização como um rito de passagem, um ritual de acesso positivamente avaliado pelos setores da alta e baixa hierarquia social.

Logo, as noções de *reconhecimento e escolha* permitem visualizar o diálogo com a teoria do *habitus* enquanto um social subjetivado<sup>61</sup>. Ambas noções auxiliam a imaginar analiticamente a ideia de *configuração* no interior da qual as *relações sociais totais* vividas por Antonio encerram um sentido, uma história. Isto posto, talvez não seja demasiado afirmar ou mesmo apostar que tais noções poderiam ser úteis para outras análises de casos de trajetórias singulares, outras experiências de vida explicitando a dialética e a tensa correspondência entre *indivíduo e sociedade*. Elas são capazes de revelar as relações de interdependência entre os processos da *socialização* e da *individuação*; evidenciam o diálogo de que se perceber como sujeito/pessoa é indissociável do reconhecimento que se recebe dos outros. As *escolhas* que fazemos resultam de um contínuo, são produtos de uma intersubjetividade. As apostas individuais respondem a certa intuição de que, para se ver reconhecido, é necessário tecer um terreno favorável, considerar uma ambiência, uma via, um percurso viável. A escolarização e seus efeitos nos rumos profissionais foi uma delas na trajetória de Antonio.

---

ao fenômeno social, estes momentos não devem ser pensados como ocorrendo em uma sequência temporal" (BERGER & LUCKMANN, 1983, p. 173).

61. "Falar de *habitus* é colocar que o individual, e mesmo o pessoal, é subjetivo, é social, é coletivo. O *habitus* é uma subjetividade socializada" (BOURDIEU, 1992, p. 101) (tradução nossa)

No caso analisado, a educação revelou-se como fenômeno, como prática que evidenciou um contexto *histórico*, valores que permeavam vidas *individuais* e que *estruturam* a desigual distribuição de poderes.

É necessário lembrar, por fim, os efeitos perceptíveis acerca dos sentidos que a educação assumiu naquele contexto social pouco escolarizado. É certo que serviu como instrumento ou estratégia de reestruturação social, em que pequenos proprietários ou proletários urbanos seriam seus primeiros beneficiários. Ou seja, observou-se a emergência de novos segmentos – a família de Antonio e alguns de seus conterrâneos no interior de um espaço social (MILLS, 1979); é certo, também, que o processo de escolarização vivido por ele ensinou e consolidou sentimentos meritocráticos a seu estrato social anteriormente pouco valorizado em termos culturais; ou, ainda, a trajetória que experimentou como novo integrante de uma camada média fez lembrar a dinâmica da distinção que oblatos passam a usufruir (NOGUEIRA, 1997), fazendo uso de estratégias conscientes e/ou inconscientes, que auxiliam o subjetivar-se em uma boa vontade cultural; no entanto, ainda que sejam perceptível todos esses aspectos, faz-se necessário explorar o lado sombrio e contraditório que a experiências de escolarização de Antonio podem revelar.

Um processo que resulta em uma somatória perversa de meritocracia, distinção que consolida a divisão de poder nas sociedades, conferindo a seus portadores certo sentimento de superioridade; certo princípio hierárquico que considera a educação não em um sentido de direito social, mas em resultado de um esforço individual e individualizante; armadilha que confere espaço para a legitimação de uma estrutura vertical de poder nas relações sociais.

Desta forma, é factível pensar um *habitus* enquanto *um fato social total*; *habitus*, individual ou grupal, um social subjetivado; disposições de *habitus* sendo forjadas, constituídas por múltiplas dimensões estruturais da sociedade, dentre elas, as experiências de escolarização; condição de classe ou grupo de origem, relações de gênero, mas também em semelhante diapasão um *habitus* constituído por uma ambiência sociocultural específica, mais ou menos aberta à desestabilizações de relevantes marcadores sociais; por fim, mas não por ordem de importância, um *habitus* produto da ação contingente do sujeito e de sua capacidade emocional e cognitiva de articulação das texturas sociais.

Seguindo ensinamentos há muito difundidos por Marcel Mauss (1974, 1978) e Norbert Elias (1999) acerca das relações de interdependência entre *indivíduo* e *sociedade*, bem como acompanhando o movimento das inflexões sociológicas contemporâneas (CORCUFF, 2001; ALEXANDER, 1987), o esforço empreendido nessas reflexões ensejou apresentar uma contribuição à teoria da socialização. Pensar relacionalmente os fenômenos sociais nas suas manifestações grupais ou individuais, estruturais ou subjetivas foi um desafio. Como nos ensina uma larga tradição sociológica, pares de conceitos que se opõem não permitem reconhecer a dinâmica dos fenômenos sociais.

Abandonando o entendimento de que haveria uma correspondência estreita entre ator e sistema, estruturas mentais e sociais, buscou-se investigar a origem efetiva da vida social, os sentidos e as razões históricas e estruturais que levariam os indivíduos a articularem referências sociais distintas. Neste sentido, optou-se por uma perspectiva que não se ocupou exclusivamente nem no *sistema* nem no *ator*, mas do intermeio tecido entre os dois, ou seja, da *história* e dos *sentidos*. As condições objetivas não possuiriam relações diretas com os sentimentos subjetivos. Estes seriam respostas processual e historicamente construídas pelos indivíduos em função de seus universos de sentido (MARTUCCELLI, 2007).

A história de Antonio retratou o inexorável processo de articulação de distintas disposições de cultura. Observou-se que no interior daquelas experiências, apesar de condicionadas por marcadores sociais de classe e de gênero, abriram-se diferentes alternativas que puderam ser aproveitadas. A diversidade de orientações a que teve acesso, embora plurais, como observado, estavam permeadas por relações hierárquicas de poder. As *escolhas* que realizou na busca de um *reconhecimento* foram construídas ao longo de um percurso, a partir de uma singular percepção de interesses em disputa.

*Grosso modo*, no “vai e vem” da análise, observou-se que um conjunto de razões estruturais e individuais colaborou para a construção, até certo ponto imponderável, de um destino singular. Apontou-se que ainda que os condicionamentos posicionais estivessem presentes, foi necessário lançar mão de variáveis conjunturais circunstanciadas para compreender as ações e comportamentos de Antonio, como o turismo, os surtos de desenvolvimento local, a baixa escolarização, entre outros aspectos.

Na tentativa de articular uma situação histórica e social, e uma experiência individual, a análise valeu-se de tradições sociológicas distintas, não obstante complementares. Partiu-se do pressuposto de que a nova ordem mundial implica mudanças na natureza das instituições e na forma de se produzir indivíduos, suas maneiras de ser, agir e imaginar. E, de certa forma, o ambiente investigado foi a base sobre a qual se explicitou algumas dessas novas configurações (ELIAS, 1999) ou consistências sociais (MARTUCCELLI, 2007).

Detectou-se um espaço-tempo em que a articulação de disposições de cultura fez-se indispensável e desejável, na medida em que circunstâncias sociais assim o exigiram. Em síntese, a noção de hibridismo foi um operador analítico necessário para se pensar sobre processos culturais nas sociedades contemporâneas, a partir do diálogo com a teoria disposicionalista do *habitus*. No entanto, valeria uma última problematização.

Caso se considere que a cultura só pode ser pensada enquanto processo, porque pensar o hibridismo como modelo de articulação? Em tese, como já alertou Marcel Mauss (2012), se tudo está em relação, todas as interações estariam sujeitas a trocas constantes, a misturas, a hibridismos. A reciprocidade simbólica seria, pois, constitutiva dos ambientes sociais e estariam potencializadas na contemporaneidade.

Assim sendo, o argumento dessas reflexões estaria preso a uma lógica dualista? Qual a validade de todo esse esforço? Algumas justificativas apresentam-se claras. Observemos.

A proposta de se pensar as disposições de cultura a partir da categoria híbrido resulta num caminho de se apreender saídas estratégicas, ou até mesmo táticas, para se sobreviver em um mundo pleno de contradições. A proposta de se trazer a noção de hibridação revela uma alternativa de se compreender a ação do agente social, a partir de sua percepção acerca de valores hierárquicos no interior de estruturas sociais em transformação. Este esquema interpretativo explicitaria uma subjetividade em funcionamento; aspectos valorativos motivariam os indivíduos a investirem ou a se afastarem de diferentes experiências ou orientações sociais. A aventura do social, ainda que consolidada, apresenta-se, em parte, maleável pela ação avaliativa dos sujeitos em um determinado espaço-tempo. Em síntese, há uma aposta sobre a forma como os indivíduos articulam as múltiplas influências sociais a que são submetidos sem hipostasiar e/ou reificar a noção de disposição de cultura como alertado por Nogueira (2013).

Mais do que isso, inspirando-se em modelos interpretativos distintos, tentou-se repensar, atualizar e contextualizar a teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu (1979), mais especificamente o eixo relativo aos processos de incorporação de disposições de cultura. Objetivou-se dialogar com a obra de Bernard Lahire (2002), com a intenção de buscar respostas mais plausíveis acerca de sua crítica a esse conceito. Embora devedora de suas contribuições metodológicas, os limites de sua interpretação dificultam uma compreensão histórica sobre os processos motivadores de interiorização de comportamentos. Julga-se que a discussão sobre a hierarquia da composição e/ou a mescla de disposições de cultura que a noção de hibridismo disponibiliza viria a acrescentar às teorias da socialização um avanço teórico, um detalhamento da especificidade da articulação de disposições do *habitus*.

Por último, com a intenção de pôr em prática uma sociologia histórica, não se buscou apenas responder empiricamente ao desafio de articular os pares de conceito *indivíduo* e *sociedade*. Buscou-se por em prática um exercício intelectual de relacionar dialeticamente as quatro categorias que Berthelot (1988) nos ensinou serem as bases dos processos socializadores, quais sejam: *atores, estrutura, sentido e história*.