

PATRIMÓNIOS INDIVIDUAIS DE DISPOSIÇÕES Para uma sociologia à escala individual

Bernard Lahire

Se bem que, para se constituir, deva recusar todas as formas de biologismo, que tendem sempre a naturalizar as diferenças sociais, reduzindo-as a invariantes antropológicas, a sociologia não pode compreender o jogo social naquilo que ele tem de mais essencial, senão na condição de ter em conta algumas das características universais da existência corporal, como o facto de existir no estado de indivíduo biológico separado, ou de estar localizado num lugar e num momento dados, ou ainda o facto de se estar e de se saber destinado à morte, tudo propriedades mais do que cientificamente atestadas que nunca entram na axiomática da antropologia positivista (Bourdieu, 1982).

Existem objectos mais sociais do que outros?

Onde e como apreender o social? Eis uma questão que, no fundo, nunca deixou de se colocar aos investigadores das ciências sociais e que deu lugar a uma grande diversidade de respostas segundo as diversas tradições sociológicas. Terão as ciências do mundo social, aliás, objectos de predilecção no mundo? Uma epistemologia realista tenderia a pensar que alguns objectos do mundo são “sociais” e outros não (ou são-no menos). Assim, os movimentos colectivos, os grupos, as classes, as instituições seriam com toda a “evidência” objectos das ciências sociais, enquanto que os comportamentos de um indivíduo singular, as nevroses, as depressões, os sonhos, as emoções ou os objectos técnicos que nos rodeiam seriam objectos de estudo para psico-sociólogos, psicólogos, psicanalistas, médicos, engenheiros, especialistas de ergonomia... Ora, sabe-se que, na prática científica efectiva, os investigadores estilhaçam essas fronteiras realistas. De facto, como enunciava enfaticamente Saussure, é o ponto de vista que cria o objecto e não o objecto que fica tranquilamente à espera, no real, do ponto de vista científico que venha revelá-lo.

É não excluindo *a priori* nenhum assunto do seu campo de estudo que as ciências sociais¹ podem conseguir um progresso efectivo em direcção a uma maior autonomia científica. Como para a literatura mais “pura” que, para manifestar a sua ruptura com as demandas externas, defende a primazia do modo de representação sobre o objecto representado, as ciências sociais têm que mostrar que não há nenhum limite empírico àquilo que podem estudar, isto é, que não há objectos mais

1 Por exemplo, a sociologia progrediria significativamente se não se contentasse em ficar na periferia dos lugares clássicos da psicologia. Não deveria, por exemplo, limitar-se ao estudo da percepção social e histórica da doença mental ou da trajectória sócio-institucional dos doentes mentais, mas sim analisar a produção social da própria doença.

sócio-lógicos, mais antro-po-lógicos ou mais históricos do que outros, mas que o essencial está no modo *científico (sociológico, antropológico, histórico) de tratamento* do tema.

Mas estas *extensões cognitivas* daquilo que uma disciplina científica é susceptível de constituir em objecto de estudo nunca são fáceis de fazer. De facto, é impossível, na maior parte dos casos, aplicar mecanicamente a novos temas ou assuntos os conceitos ou os métodos anteriormente testados. É neste sentido que os objectos de estudo resistem bem mais do que uma epistemologia nominalista poderia fazer crer. A mera sobreposição de antigos esquemas interpretativos a novas realidades pode contribuir simplesmente para reforçar a crença na incapacidade intrínseca da disciplina para estudar essas realidades. Um outro risco reside na utilização pela sociologia, sob a forma de uma importação fraudulenta e, por conseguinte, não controlada, de esquemas interpretativos provindos de tradições disciplinares estranhas ao seu próprio desenvolvimento científico.

O social individualizado

A dificuldade de apreensão do social na sua forma individualizada deve-se, pois, a dois riscos permanentes que são, em primeiro lugar, o facto de se acreditar ser possível estudar o novo (tema de estudo) reciclando simplesmente o antigo (conceitos e métodos) e, em segundo lugar, o facto de se pensar ter atingido os seus fins científicos tendo cozinhado uma sociologia feita de alhos (de origem sociológica) e bugalhos (de origem psicológica).

Colocando de parte o segundo tipo de risco (que deu lugar, por exemplo, a tentativas infelizes de aproximação ao marxismo e à psicanálise nos anos 70), o qual precisaria de um desenvolvimento demasiado longo sobre os impasses da inter ou pluridisciplinaridade (Lahire, 1998: 227-229), o primeiro tipo permaneceu largamente invisível aos olhos dos investigadores. De facto, a mudança de escala — da análise dos grupos, dos movimentos, das estruturas ou das instituições, para a dos indivíduos singulares que simultaneamente “viverem em” e “são constitutivos de” esses macro-objectos — não foi brutal a ponto de forçar a visão dos investigadores, de lhes provocar alguma dor de cabeça e, ao mesmo tempo, de lhes fazer ganhar consciência. Este deslizamento foi insensível, imperceptível e, desta forma, tornou difícil o exercício da lucidez teórica. Foi sem se dar conta, e sem medir as consequências, que a sociologia se interessou tanto pelos indivíduos socializados *enquanto tais* (nos estudos de caso ou em ensaios apresentando, entre outro tipo de “dados”, retratos individuais, apoiados metodologicamente na prática da história de vida ou da entrevista aprofundada) como pelos grupos, categorias, estruturas, instituições ou situações (seja qual for a sua amplitude ou o seu tipo). O movimento teria sido mais visível se os investigadores não tivessem o hábito de reivindicar a pertinência dos seus enunciados qualquer que seja a escala de análise adoptada (do espaço social global ao indivíduo singular) (Lahire, 1996).

Entre o conjunto de trabalhos existentes, os de Pierre Bourdieu designaram e caracterizaram teoricamente estas “pequenas máquinas produtoras” de práticas

(no sentido alargado do termo), essas “matrizes” que retêm no corpo de cada indivíduo o produto das experiências passadas. Quando, por exemplo, as noções (e as realidades para as quais elas remetem) de estruturas cognitivas, psíquicas ou mentais, de esquemas, de disposições, de *habitus*, de incorporação e de interiorização não estavam no centro do estudo, mas serviam somente, nos relatórios finais das investigações, de comutadores necessários para explicar as práticas evocando grosseiramente a socialização passada incorporada, estes modelos teóricos podiam parecer satisfatórios. Os termos tomados de empréstimo à psicologia (nomeadamente a piagetiana) permitiam designar um vazio ou uma ausência entre as estruturas objectivas do mundo social e as práticas dos indivíduos. O *habitus* podia então ser tanto “de grupo” como “individual”. Isso não colocava nenhum problema particular, pois não se lhe dava uma atenção particular e a teoria não se propunha verdadeiramente estudar empiricamente essas realidades. Isso bastava amplamente ao ofício de sociólogo e, sem dúvida, basta ainda hoje em dia a uma grande parte dos investigadores. De facto, numerosos sociólogos continuam a praticar a sociologia sem mesmo ter necessidade de dar nome a essas matrizes corporais (cognitivas, sensitivas, avaliativas, ideológicas, culturais, mentais, psíquicas...) dos comportamentos, das acções e reacções. Alguns chegam mesmo a pensar que se está tipicamente aqui a lidar com “caixas negras” (caso das noções de “socialização” ou de “*habitus*”), das quais a sociologia científica e explicativa deveria absolutamente desfazer-se (Boudon, 1996).

Mas não se poderia falar de estruturas mentais, de esquemas, de disposições, de *habitus* ou de incorporação, sem se correr o risco de atrair a atenção e a interrogação crítica dos investigadores. Devemos, porque já estamos habituados a este vocabulário, pressupor que sabemos perfeitamente o que é uma disposição ou um esquema, um sistema de disposições ou uma fórmula geradora de práticas? Não nos poderíamos questionar se uma parte destes termos não nos impõe modos de olhar que talvez gostássemos de requestionar? Universalizando as aquisições de um estado (não totalmente ultrapassado) da psicologia do seu tempo, Pierre Bourdieu importou para o seu seio, sob uma forma petrificada e quase totalmente inalterada ao longo de mais de 30 anos, conceitos psicológicos que não eram — como qualquer conceito científico — mais do que uma espécie de síntese do estado das investigações psicológicas, entre as mais avançadas, sobre a questão do desenvolvimento da criança. Ora, mais do que supor a existência de um processo sociocognitivo como o da “transferibilidade” (ou “transponibilidade”) das disposições, não seria melhor trabalhar esta questão em pesquisas empíricas que visassem *comparar sistematicamente* as disposições sociais postas em prática segundo o contexto de acção (domínios de práticas, esferas de actividade, microcontextos, tipos de interacção...) considerado? O simples uso do singular em expressões como “fórmula geradora” ou “princípio gerador e unificador” das práticas ou das condutas não contribuirá para resolver um problema antes mesmo de o ter colocado e, pelo menos parcialmente, antes de o ter resolvido empiricamente? Respondendo a estas questões, abre-se o campo de uma *sociologia à escala individual*, para a qual uma parte do mundo científico contribuiu, pouco a pouco, na criação das respectivas condições de emergência, e da qual procurarei aqui precisar o programa científico (Lahire, 1998 e 2002).

Estudar o social individualizado, ou seja, o social refractado num corpo individual que tem a particularidade de atravessar instituições, grupos, campos de forças e de lutas ou cenas diferentes, é estudar a realidade social na sua forma incorporada, interiorizada. Como é que a realidade exterior, mais ou menos heterogénea, se faz corpo? Como é que as experiências socializadoras múltiplas podem (co)habitar (n) o mesmo corpo? Como é que tais experiências se instalam de modo mais ou menos duradouro em cada corpo e como é que elas intervêm nos diferentes momentos da vida social ou da biografia de um indivíduo? Quando a sociologia se centra na explicação dos grupos de indivíduos a partir de uma prática ou de um domínio particular de práticas (os assalariados de uma empresa, os cônjuges, os leitores, os utilizadores de determinada instituição cultural, os votantes...), ela pode passar sem o estudo destas lógicas sociais individualizadas. Não obstante, a partir do momento em que ela se interessa pelo indivíduo (não como átomo e base de toda a análise sociológica, mas como produto complexo de múltiplos processos de socialização), já não é possível satisfazer-se com os modelos de actor, de acção, de cognição, implícitos ou explícitos, utilizados até aí. Foi o micro-historiador Giovanni Lévi quem sublinhou, com pertinência, que “nós não podemos (...) aplicar os mesmos procedimentos cognitivos aos grupos e aos indivíduos” (Lévi, 1989: 1335).

A vida das disposições

O desenvolvimento de uma sociologia à escala individual implica que a própria noção de “disposição” seja examinada. Ora, analisando a utilização que lhe é dada nos trabalhos sociológicos, apercebemo-nos rapidamente do facto de que esta não teve, até ao momento, uma importância considerável para a análise do mundo social. O sociólogo raramente aumentou o seu conhecimento do mundo social com os usos rotineiros deste conceito. Por exemplo, quando Pierre Bourdieu explica que não há prática mais classificadora do que a frequência de um concerto ou a prática de um instrumento de música “nobre”, devido à “raridade das condições de aquisição das disposições correspondentes” (Bourdieu, 1979: 17), ele afirma alguma coisa sobre a função de distinção de certas práticas culturais, sobre a sua raridade, mas não diz nada sobre o que é que são as “disposições correspondentes” a essas práticas. Do mesmo modo, quando ele afirma que as obras literárias de Malarmé ou de Zola têm a marca das “disposições socialmente constituídas dos seus autores” (Bourdieu, 1979: 19), o leitor interessado está totalmente “disposto” a acreditar nisso, mas nenhuma análise das disposições destes autores, do que se entende precisamente por “disposições” e da maneira como se poderiam reconstruir tais disposições, nos é apresentada. As disposições sociais dos escritores, pertinentes para compreender as suas obras, são as disposições sociais gerais adquiridas familiarmente? Ou são elas o produto específico da socialização literária (o que significaria que nem “tudo”, da experiência socializadora dos autores, é de reconstrução pertinente, no intuito de apreender os seus “comportamentos” literários)?

Passando sistematicamente em revista o conjunto dos contextos de uso da noção de disposição em *La Distinction*, somos levados a colocar uma e outra vez

questões como estas. O uso do termo pode ser específico, designando o autor tipos de disposições com a ajuda de substantivos e adjectivos qualificativos, sem mais precisão: “a disposição cultivada”; “as disposições vulgares e a disposição propriamente estética”; “o moralismo pequeno-burguês”; “as disposições regressivas e repressivas” das fracções em declínio da pequena-burguesia; “a disposição pura”; “as disposições constitutivas do *habitus* cultivado”; “as virtudes ascéticas e a boa vontade cultural” da pequena-burguesia assalariada; “a disposição a que as obras de arte legítimas fazem apelo”; “as disposições ascéticas dos indivíduos em ascensão”; “o aristocratism ascético das fracções dominadas da classe dominante”; “o hedonismo higienista dos médicos e dos quadros modernos”; “uma disposição austera e quase escolar”; “a moral hedonística do consumo”; “a moral ascética da produção”; “o progressismo optimista”; “o conservadorismo pessimista”; “uma disposição culta, ou mesmo erudita”, “a disposição distante, desprendida ou desenvolta em relação ao mundo e aos outros”; “disposições e maneiras tidas como características dos burgueses”; “o hedonismo realista” das classes populares; “a disposição política conservadora”, “o conservadorismo liberal das fracções da classe dominante”; “as disposições reaccionárias”; “o snobismo ético”; “as disposições de executante”.

A noção pode entrar, para além disso, na economia geral do raciocínio teórico: “o modo de percepção que põe em prática uma determinada disposição e uma determinada competência”; “as *experiências diferenciais* dos consumidores em função das disposições que decorrem da sua posição no espaço económico”; “o *habitus* de classe como forma incorporada da condição de classe e dos condicionamentos que ela impõe”; “as suas propriedades que podem existir no estado incorporado, sob forma de disposições”; “a homogeneidade das disposições associadas a uma posição”; “a dialéctica que se estabelece ao longo de uma existência entre as disposições e as posições”; “todas as propriedades incorporadas (disposições) ou objectivadas (bens económicos e culturais)”; “as disposições sociais contam mais que as ‘competências’ certificadas pela escola”; “as disposições do *habitus* especificam-se, para cada um dos grandes domínios da prática, realizando esta ou aquela das possibilidades estilísticas oferecidas por cada campo”; “a afinidade entre as potencialidades objectivamente inscritas nas práticas e as disposições”; “o ajustamento às posições das disposições ligadas a trajectórias”; “do ponto de vista das suas origens sociais e de todas as disposições correlativas”; “as disposições socialmente inculcadas”; “disposições herdadas”; “as disposições que estão na base da produção de opiniões”.

Em qualquer dos casos, não dispomos de nenhum exemplo de construção social, de inculcação, de incorporação ou de “transmissão” destas disposições. Não temos nenhuma indicação do modo como poderemos reconstruí-las, nem de que maneira elas agem (ou seja, de que maneira são activadas ou suspensas, segundo os domínios de práticas ou os contextos mais restritos da vida social). Elas são simplesmente deduzidas das práticas sociais (alimentares, desportivas, culturais...) mais frequentemente observadas — estatisticamente — nas pessoas objecto de investigação.

O único estudo de caso um pouco mais preciso de que dispomos, consagrado

a Martin Heidegger, revela-se, do ponto de vista da reconstrução das condições e modalidades da constituição do *habitus* filosófico deste último, bastante decepcionante pela sua pobreza. “O *habitus* de Heidegger”, escreve Pierre Bourdieu, “vulgar professor de filosofia de origem rural, vivendo na Alemanha de Weimar, integra, na unidade de um sistema de disposições geradoras, por um lado, as propriedades associadas, antes de mais, a uma posição na estrutura das relações de classe, a do *Mittelstand*, classe que se vive e se quer como fora de todas as classes, e à fracção universitária desta classe, fracção sem par de uma classe subjectivamente fora das classes, e depois, a uma posição na estrutura do campo universitário, a do filósofo, membro de uma disciplina ainda dominante — se bem que ameaçada — e, finalmente, a uma posição no campo filosófico, e, por outro lado, as propriedades correlativas da *trajectória* social conducente a esta posição, as de universitário da primeira geração, mal inserido no campo intelectual” (Bourdieu, 1975: 150). Eis como é definido, do contexto mais global ao contexto mais específico, o *habitus* de Heidegger: a sua pertença de classe, a fracção de classe à qual pertence, o seu ofício de filósofo, o seu lugar particular no mundo da filosofia e a sua relação de miraculado social com o mundo intelectual. Será isto suficiente para apreender a “fórmula geradora das suas práticas”? *Quid* da socialização familiar de Martin Heidegger? Da sua socialização escolar? religiosa? sentimental? amical? política?, *and so on and so forth*.

Desse ponto de vista, a análise (apesar de inacabada) de Norbert Elias da economia psíquica dos laços que ligavam Léopold Mozart e o seu filho, Wolfgang Amadeus Mozart, é bem mais rica, embora não faça uso de um forte aparelho conceptual. Elias descreve-nos um jovem Wolfgang Amadeus submetido, a partir dos três anos, a um regime de trabalho rigoroso, a uma “disciplina implacável” baseada em exercícios regulares compostos pelo pai, chefe de orquestra adjunto em Salzburgo. Ele mostra como, desde muito cedo, a sua vida se vai reduzir essencialmente à música, como o pai vai tecer laços afectivos muito fortes com o filho, que passam pela música: Wolfgang recebia “um prémio de amor suplementar por cada uma das suas performances musicais” (Elias, 1991: 93). Convencido de que o mais singular dos traços de uma pessoa só se pode compreender se reconstruirmos o “tecido de imbricações sociais” na qual ela está inserida, e de que apreender os comportamentos de um indivíduo supõe a reconstrução dos desejos que ele tenta satisfazer e que “não estão inscritos nele antes de qualquer experiência” (*idem*: 14), Elias dá o exemplo, se bem que ainda demasiado sucinto, do que poderia ser uma sociologia à escala individual da constituição das primeiras disposições.

A partir da constatação da fraca rentabilidade actual da noção, duas conclusões opostas podem ser tiradas: uma que consiste em pensar que podemos fazer sociologia sem este tipo de conceitos e que a economia (no sentido duplo do termo) conceptual dos modelos explicativos deve tender para uma depuração do modelo (*exit* pois as noções de disposição, de esquema ou de *habitus*, consideradas supérfluas); a outra, a que eu formulo e que me conduz ao programa de uma sociologia à escala individual, leva-nos a pensar que é necessário, daqui em diante, pôr à prova de investigações empíricas um tal conceito retórico para o fazer passar para um estatuto de conceito cientificamente útil. Se a sociologia pretende continuar a ser uma

sociologia disposicional, em vez de se pôr ao lado das abordagens a-históricas e des-socializantes do mundo social (reduzido a uma gramática ou a uma lógica de acção presente, a sistemas de acção, à ordem presente da interacção...), ela deve ultrapassar a simples invocação ritual do passado incorporado, tomando por objecto a constituição social e as modalidades de actualização desse passado.

Perguntar-nos-emos então, por exemplo, como se formam as disposições (ou os esquemas)? Será que essas disposições se podem ir apagando progressivamente, ou podem mesmo desaparecer completamente, por falta de actualização (Peirce dizia que as disposições podem “cansar-se”)? Será que elas podem ser destruídas por um trabalho sistemático de contra-socialização (por exemplo, todas as vontades missionárias, sectárias, totalitárias ou escolares de destruição dos hábitos existentes, considerados como maus hábitos a erradicar)? Poderemos avaliar os graus de constituição e de reforço das disposições, segundo, nomeadamente, a frequência e a intensidade do treino seguido, distinguindo assim as disposições fracas (crenças passageiras e friáveis, hábitos efémeros ou desajeitados) das disposições fortes? Como é que as múltiplas disposições incorporadas, que não formam necessariamente um “sistema” coerente e harmonioso, se organizam ou se articulam?

Podemos ver, através desta primeira série de questões, que não saímos verdadeiramente das questões mais clássicas da sociologia da educação, apesar de estas serem mais precisas e elaboradas. De facto, é difícil compreender totalmente uma disposição se não reconstruirmos a sua génese (isto é, as condições e as modalidades da sua formação). Aprender as matrizes e os modos de socialização que formaram tal ou tal tipo de disposições sociais deveria ser parte integrante de uma sociologia da educação, concebida como uma sociologia dos modos de socialização (escolares e extra-escolares) e articulada a uma sociologia do conhecimento. É, de resto, um ponto de sociologia geral inscrito no coração da reflexão weberiana: “Na medida em que a acção social é ‘transportada’ pelos homens (“por de trás da ‘acção’ há o homem”), Weber considerou sempre que a análise social devia integrar precisamente a questão do ‘homem’, o que ele chama o ‘ponto de vista antropocêntrico’, colocando a questão do ‘tipo de homem’ que as relações sociais são capazes, a longo termo, de moldar” (Grossein, 1996: 61).²

Disposições para agir e disposições para crer

É proveitoso distinguirmos as disposições para agir das disposições para crer, às quais podemos reservar o nome de “crenças”. Estas crenças são mais ou menos fortemente incorporadas pelos actores individuais, mas não podem ser sistematicamente assimiladas a disposições para agir. Contrariamente a uma tradição filosófica que começa com Alexander Bain (1859) e que vai até Charles Sanders Peirce (1931), parece-me pouco judicioso fazer da crença uma “disposição para agir” ou

2 O autor precisa que “o grau de unidade e homogeneidade internas de uma conduta de vida não é pressuposto por Weber; ele só pode ser estabelecido por análise empírica”.

um “hábito de acção”. Da mesma maneira que somos portadores de uma multiplicidade de disposições para agir, todos nós mais ou menos interiorizámos uma multiplicidade de crenças (“hábitos do espírito”, segundo a expressão de Peirce, hábitos discursivos e mentais) que podemos mais ou menos verbalizar, mas que, em boa parte, estão ligadas a normas sociais produzidas, suportadas e difundidas por instituições tão diversas como a família, a escola, os média, as igrejas, as instituições médicas, judiciárias, políticas, etc.³ Quando estas crenças estão já constituídas, elas são mais ou menos confirmadas pela experiência corrente,⁴ mais ou menos sustentadas pelas múltiplas instituições (escolares, religiosas, políticas, médicas...), e a sua força varia em função do seu grau de constituição (aprendizagem), e depois de confirmação (sobre-aprendizagem).

Mas, se é importante não pressupor logo à partida que uma crença é uma disposição para agir, é porque assim não poderíamos compreender fenómenos como a *ilusão*, a *frustração* ou a *culpabilidade* (ou a “má consciência”), que são igualmente produtos da distância entre as crenças e as disposições para agir, ou entre as crenças e as possibilidades reais de acção.

A relação ilusória que qualquer actor pode ter em relação às suas próprias práticas não é um tema sociologicamente muito na moda. Mas a simples consideração das distâncias entre o que os actores dizem sobre o que fazem e o que podemos aprender sobre o que eles fazem através da observação directa dos seus comportamentos, permite pôr em evidência essa ilusão (que, obviamente, faz parte do mundo social e constitui um elemento do seu funcionamento). Numerosos trabalhos de pesquisa levam-nos a encontrar esse relacionamento ilusório (deformante) com a prática.

Para além disso, vivemos em sociedades em que os actores podem incorporar crenças (normas, modelos, valores, ideais...) sem ter os meios (materiais e/ou posicionais) para as respeitar, concretizar, atingir ou cumprir. Por exemplo, viver sempre imerso num ambiente ideológico-cultural que valoriza os benefícios do consumo pode levar os actores de uma sociedade a sonhar em aceder ao consumo para “se sentir bem”, “ser feliz” ou “estar em cima do acontecimento”. Mas estes mesmos actores podem estar privados de meios económicos que lhes permitam agir no sentido da sua crença, vivendo essas situações como uma frustração temporária ou permanente. Mais fundamental ainda, os actores podem ter interiorizado normas, valores, ideais..., sem ainda terem podido forjar hábitos de acção que lhes permitam atingir o seu ideal. É bem conhecido, hoje em dia, o hiato entre crenças e disposições nos estudantes que reconhecem a legitimidade da cultura escolar tendo, no entanto, grandes dificuldades escolares. Percebendo-se a partir daquilo que não são, só lhes resta autodesvalorizarem-se (“sou estúpido”, “inculto”, “não inteligente”, Lahire, 1993: 283).

Da mesma maneira, os actores podem, sob o efeito socializador dos média escritos ou audiovisuais, ter interiorizado modelos de comportamento ou de

3 Sobre os hábitos discursivos e mentais ver Lahire (1999a).

4 Peirce diz que, entre as razões para duvidar, é a experiência surpreendente e desconcertante que rompe mais fortemente com “o desenrolar tranquilo de uma crença-hábito”.

existência sem adquirirem os hábitos que os levariam a aproximarem-se, nos factos, dos modelos desejados. Neste tipo de casos, a crença é impotente, pois ela não encontra as condições disposicionais favoráveis à sua concretização. Estes desfazamentos entre crenças e condições objectivas de existência, ou entre crenças e disposições para agir, conduzem muitas vezes a sentimentos de frustração, de culpabilidade, de ilegitimidade ou de má consciência.

É necessário, por isso, fazer um esforço para distinguir os diferentes elementos constitutivos da estrutura complexa que formam as combinações individuais de disposições para agir (hábitos de acção) e de crenças (disposições para crer, hábitos mentais e discursivos), elas próprias mais ou menos fracas ou fortes. Retomando sem discussão a proposição filosófica de Charles Sanders Peirce segundo a qual uma crença é “qualquer coisa na base da qual um homem está pronto a agir, numa palavra, um hábito”, os sociólogos estariam a ser demasiado apressados e não compreenderiam por que razão algumas crenças ou convicções morais, culturais, educativas, ideológicas ou políticas, embora por vezes muito fortes, não são efectivamente actualizadas, a não ser verbalmente. Isso explica-se, nomeadamente, pelo facto de aqueles que são portadores dessas crenças terem constituído essas convicções e crenças independentemente dos hábitos de acção que paralelamente incorporavam. Existem, pois, opiniões, convicções ou crenças “de conversa”, de “discurso”, ou “de declaração”⁵ (o que não significa “de fachada”, porque isso suporia que existe uma “verdadeira natureza” escondida por baixo de um simples “verniz de superfície”) que são tão “profundas” como os hábitos que levam a agir, mas que não foram constituídas nas mesmas condições e não encontram os mesmos contextos ou circunstâncias de uso ou de actualização.

Se retomarmos o exemplo das normas estéticas, corporais e dietéticas, constataremos que um grande número de mulheres e homens adere às normas em vigor nas revistas ou nos média audiovisuais, sem ter necessariamente adquirido os hábitos alimentares, desportivos e estéticos que lhes permitiriam, na realidade quotidiana da sua prática, tender para esses ideais, ou deles se aproximar. Do mesmo modo, a “armadilha” doméstica na qual caem frequentemente as mulheres é a que as leva a fazer coisas que, noutra registo, elas não desejam fazer, ou que chegam mesmo a criticar: as crenças e os ideais podem estar claramente do lado da partilha igualitária das tarefas, enquanto hábitos contrários, propensões para agir opostas, podem ser postos em prática. Se reconduzíssemos as crenças aos hábitos que levam a agir num determinado sentido, não compreenderíamos a ausência ou as dificuldades da acção. No sentido inverso, se reduzíssemos as crenças a um simples “verniz”, não apreenderíamos igualmente os fenómenos de culpabilidade, de mal-estar, de vergonha, ou os “complexos” provocados pela distorção entre crenças e disposições para agir. Estas distorções e, por vezes, estas contradições, 1) entre as diferentes crenças (fortes e fracas) incorporadas por um indivíduo em diferentes contextos, 2) entre diferentes hábitos-disposições para agir (fortes e fracas) e 3) entre as

5 Algumas disposições para agir, que são hibernadas por causa da ausência de contexto de actualização, podem viver também no estado de sonho acordado.

crenças e as disposições para agir, complicam a investigação sociológica e obrigam o investigador a perguntar-se sempre que efeitos precisos de que tipo de socialização ele realmente mediu.

A relação com as disposições

O programa científico de uma sociologia à escala individual deveria preencher o vazio deixado por todas as teorias da socialização ou da inculcação, entre as quais a teoria do *habitus*, que evocam retoricamente “a interiorização da exterioridade” ou “a incorporação de estruturas objectivas” sem nunca verdadeiramente lhes dar corpo através da descrição etnográfica (ou historiográfica) e da análise teórica (Bersntein, 1992). Preocupados durante muito tempo principalmente com a questão da reprodução social pela família, a escola e as diferentes instituições culturais e sociais, os sociólogos satisfizeram-se em fazer a constatação de uma desigualdade face às instituições legítimas (escola e outras instituições culturais) e/ou de uma herança cultural e social intergeracional (família). Resumindo, poderíamos dizer que à força de insistir no “isso reproduz-se”, acabou-se por negligenciar “o que é que se reproduz” e “como, segundo que modalidades, isso se reproduz”. Resultado: uma teoria da reprodução “plena”, mas uma teoria do conhecimento e dos modos de socialização “vazia”. O que é precisamente a “escola”? Que tipos de laços de interdependência se tecem especificamente na escola? O que é que se “transmite” escolarmente? Como é que essa “transmissão”⁶ opera? As questões colocam-se da mesma maneira no caso da família ou de qualquer outra instituição cultural.

Uma parte das investigações de sociologia da educação e da cultura leva progressivamente os investigadores a estabelecerem diferenças entre modalidades de interiorização ou de incorporação de hábitos, maneiras de fazer, de ver, de sentir. Apercebemo-nos, nomeadamente na maneira de falar das suas próprias práticas, que os inquiridos não têm a mesma relação com os seus múltiplos hábitos incorporados. As investigações empíricas permitem precisar as diferentes maneiras como os hábitos incorporados e as suas actualizações são vividos. Revela-se, por exemplo, particularmente útil para distinguir as situações, diferenciar os termos de “disposição” e de “apetência”. O “é mais forte do que eu” que caracteriza as disposições (enquanto propensões, inclinações) pode tomar diversamente a forma individual de uma *paixão* (disposição + forte apetência), de uma simples *rotina* (disposição + falta de apetência ou indiferença) ou mesmo de um *mau hábito* ou de uma *mania perversa* (disposição + nojo, rejeição, resistência em relação a essa disposição).

De facto, nem tudo se vive no modo da “necessidade feita virtude”,⁷ ou seja, no modo do amor do necessário, do prazer sentido a praticar, a consumir..., aquilo a que não se pôde escapar. Esta relação encantada com o mundo impede de ver que as coisas poderiam correr de outra maneira, que outra escolha poderia ser feita.

6 A própria noção de “transmissão” deve ser revista, se quisermos progredir no sentido de uma sociologia das modalidades concretas da socialização (Lahire, 1995 e 1998: 206-210).

7 Pierre Bourdieu fala do “*habitus* como necessidade feita virtude” (1979: 433).

Estando o constrangimento cultural inicial tão bem interiorizado, a escolha impõe-se por si mesma e aparece como natural e evidente. O modelo da “necessidade feita virtude” é o do constrangimento objectivo exterior transformado em motor interior, em gosto (ou em paixão) pessoal, em necessidade vital. Por exemplo, algumas crianças dos meios populares parecem ter interiorizado precocemente o “sucesso escolar” como uma necessidade interna, pessoal (Lahire, 1995: 239-269). Para isso, é necessário uma constituição psíquica particular (ligada a uma economia sócio-afectiva singular, que a análise sociológica das relações de interdependência permite reconstruir), que não constitui sem dúvida o caso mais frequente. Deste ponto de vista, parece que quanto mais a socialização (ou seja, a instalação corporal dos hábitos) tiver sido precoce, regular e intensa, mais temos hipóteses de ver surgir esta lógica de “segunda natureza”, do “é mais forte do que eu”.

O mesmo modelo supõe também que a disposição seja forte (e não fraca ou mediamente forte) e impede quase completamente a distância em relação ao papel social. Ora, as disposições distinguem-se entre elas segundo o seu grau de fixação e de força. Existem disposições fortes e disposições mais fracas, e a força e a fraqueza relativas das disposições dependem, em parte, da recorrência da sua actualização. Não incorporamos um hábito durável em apenas algumas horas, e certas disposições constituídas podem enfraquecer ou apagar-se pelo facto de não encontrarem condições para a sua actualização, e às vezes mesmo pelo facto de encontrarem condições de repressão.

Se os sociólogos não gostam de distinguir as disposições fortes das disposições fracas é porque eles preferem apresentar quadros claros e nítidos das culturas ou dos universos simbólicos que eles descrevem, em vez de situações “mitigadas”, “médias” ou “de meias tintas”, intelectualmente menos satisfatórias, apesar de mais próximas do estado real das coisas. Eles participam assim numa sobreinterpretação da intensidade dos comportamentos, das crenças, das adesões, das convicções... “A sobreinterpretação”, escreve Paul Veyne, “consiste em fabricar falsas intensidades.” Imaginamos então que “a intensidade é o regime de velocidade de cruzeiro do quotidiano”, ou então, “sob o nome de consciência colectiva, estendemos a todos os agentes, e a toda a duração dos fenómenos sociais, os momentos de intensidade ou o carácter virtuoso de algumas almas de elite” (Veyne, 2000: 65). É por essa razão, afirma o historiador, que “na descrição sociológica, a apreensão dos ‘graus de habituação’ precede a tipologia dos *habitus*” e que “os títulos de capítulo da grande história — “Uma época de fé”, “A identidade muçulmana”, “O paganismo e a cidade antiga” — são sobreinterpretações que desconhecem o arco-íris de reacções desiguais” (*idem*: 73).

No modelo da “necessidade feita virtude” é tal a adesão à prática que qualquer dúvida é apagada. O actor não resiste, não é atraído por outras vontades, trabalhado por outras pulsões, cansado pelo investimento na prática... Um tal modelo designa, de facto, uma modalidade particular de existência do social incorporado e da sua actualização. Mas o modo encantado de viver os seus hábitos não é o único, longe disso.

Assim, os indivíduos socializados podem ter interiorizado duravelmente um certo número de hábitos (culturais, intelectuais...) e não ter, no entanto, nenhuma

vontade particular de os pôem em prática. Ou eles os põem em prática por rotina, por automatismo, por hábito, ou pior, por obrigação (“faço-o, mas porque sou obrigado a isso” ou “forço-me a isso”), sem paixão nem encanto. Contrariamente à ideia comum na sociologia, que consiste em pensar que nós só gostamos do que dominamos bem, as pesquisas sobre práticas culturais permitem separar duas dimensões bem distintas. Por exemplo, a descoberta de leitores assíduos ou de amantes da leitura entre os alunos que têm fracas competências em francês e, no sentido inverso, de fracos leitores, muito pouco interessados na cultura livresca, entre os alunos mais competentes, no ensino básico como no liceu, permite dissociar competências e apetências. Se as competências culturais são muitas vezes uma condição favorável ao surgimento de uma prática assídua e apaixonada pela leitura, elas não são suficientes para criar, de maneira sistemática, leitores assíduos ou inflamados (Singly, 1993).

Para além disso, alguns hábitos podem ter sido duravelmente instalados no corpo de um indivíduo que, num novo contexto de vida (por exemplo, um qualquer acontecimento biográfico: casamento, nascimento, divórcio, morte de um próximo, novo trabalho...), deseja ver-se livre do que considera, agora, “maus hábitos”. Passa-se tudo como se a nova situação o levasse a sentir uma parte das suas disposições ou dos seus hábitos como lhe sendo estranha.

Os hábitos podem então ser interiorizados e só ser actualizados no modo do constrangimento ou da obrigação; podem-no ser no modo da paixão, do desejo ou da vontade; ou, ainda, no modo da rotina não consciente, sem verdadeira paixão nem sentimento de particular constrangimento. Tudo isso dependerá da maneira como foram adquiridas essas disposições ou hábitos, do momento da biografia individual em que eles foram adquiridos e, ainda, do “contexto” actual da sua (eventual) actualização. Assim, os hábitos que foram interiorizados precocemente, em condições favoráveis à sua boa interiorização (sem fenómenos de injunção contraditória, sem interferências na “transmissão cultural” devido a dissonâncias culturais entre os pais ou entre o que dizem os adultos e o que eles fazem, entre o que eles dizem e a maneira como o dizem...) e que encontram condições positivas (socialmente gratificantes) de concretização, podem dar lugar àquilo que é comumente denominado por paixão.

Poderíamos muito bem passar ao lado de certas matizes importantes do ponto de vista do grau de interiorização-instalação dos hábitos, das condições em que isso se deu, das modalidades da sua aquisição e das condições nas quais elas são levadas a “funcionar”, considerando, de forma demasiado estritamente durkheimiana, que, expressos na ilusória linguagem do amor, da rotina ou do constrangimento, os comportamentos individuais não são, em todos os casos, senão a exteriorização do produto da interiorização dos constrangimentos sociais. Colocaríamos então do lado do senso comum e da ideologia qualquer discurso sobre a escolha, sobre o desejo, a paixão, a espontaneidade..., sem nos apercebermos que negligenciaríamos aqui dimensões finas das condições, modalidades e efeitos da socialização.

Por que razão, salvo algumas excepções, a interiorização dos modelos de comportamentos sexuais não é vivida no modo de interiorização de uma obrigação, do constrangimento? No entanto, não há nada mais constrangedor e arbitrário

(culturalmente, historicamente...) do que os modelos sexuados, constituindo o mundo social uma espécie de instituição total que socializa de maneira permanente os indivíduos em tais diferenças (Lahire, 2001c). O mundo social é continuamente sobressaturado de diferenças sexuadas. Mas é justamente porque essas diferenças são simultaneamente precoces e omnipresentes que os constrangimentos são raramente sentidos como tais ou, em todo o caso, são-no muito menos fortemente do que outros tipos de constrangimentos sociais. Se os hábitos e os modelos escolares de comportamento e de pensamento, por exemplo, são vividos mais frequentemente pelas crianças e adolescentes no modo de constrangimento, é porque a escola, qualquer que seja o seu grau de integração familiar, não deixa de ser muitas vezes um universo relativamente “estranho” e constrangedor, sobretudo quando ela exige um grau de ascese máximo, como nos períodos de preparação de exames e concursos. Se as crianças fossem submetidas ao duro regime da ascese escolar intensiva desde a escola primária, talvez a ascese do liceu, e depois de uma parte do ensino superior, fosse vivida como normal, o que não é evidentemente o caso, a não ser excepcionalmente.

Transferência e suspensão

A teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu toma também como garantida a ideia da transferibilidade ou da transponibilidade e do carácter “generalizável” dos esquemas, ou disposições, socialmente constituídos. Será, porém, que a noção de transferibilidade aumentou a imaginação sociológica ou, dito de outra maneira, tornou possível investigações em ciências sociais que sem ela teriam sido impensáveis? Nada é menos certo. Para verificar se houve de facto transferência, seria necessário estudar de maneira precisa um modo de socialização e ver os efeitos precisos da sua difusão. Por exemplo, a socialização escolar produz efeitos de socialização julgados geralmente, no meio dos sociólogos da educação, duráveis e transferíveis. Mas, o que é que se transfere da situação escolar para outras situações extra-escolares? Será um sentido da legitimidade dos produtos culturais (por exemplo, um sentido da “pequena” e da “grande” literatura)? Será uma concepção geral do conhecimento, uma relação com o saber? Será sobretudo um certo número de gestos de estudo ou de hábitos intelectuais? Será um sentimento pessoal de importância (de auto-estima elevada) que pode conferir essa instituição legítima a todos aqueles que a ela se conformam? É difícil pretender que tais processos de transferência tenham sido realmente estudados em pesquisas empíricas.

Em contrapartida, os sociólogos apoiaram-se muitas vezes nessa noção, como na de “generalizabilidade” das disposições e esquemas, para reforçar uma certa preguiça empírica. Se cada investigação, sobre tal ou tal prática, permitisse verdadeiramente apreender disposições gerais, que se pressupõem transferíveis para outras situações, então evitar-se-ia, com efeito, um longo e fastidioso percurso de pesquisa: aquele precisamente para cuja realização uma sociologia à escala individual se propõe contribuir.

Se a noção de disposição implica uma operação cognitiva de evidenciação da

coerência dos comportamentos, opiniões, práticas... diversas e por vezes dispersas, ela não deve, no entanto, conduzir à ideia segundo a qual a disposição seria necessariamente geral, transcontextual e activa em cada momento da vida dos actores. A procura da coerência tem que ser acompanhada por uma preocupação com a delimitação das classes de contextos, das áreas de pertinência e de actualização da disposição reconstruída.

Tomada de empréstimo da psicologia piagetiana, a noção de transferibilidade suscita, hoje em dia, uma desconfiança crescente de uma parte dos psicólogos contemporâneos (Loarer e outros, 1995; DiMaggio, 1997),⁸ que explicam a relativa *solidariedade* entre os esquemas e as situações (tipos de tarefas, de actividades ou de saberes) nas quais eles foram construídos-adquiridos (por exemplo, se certos adultos são treinados para memorizar alguns tipos de objectos, eles mostram-se melhores que outros quando lhes é pedido para memorizar o mesmo tipo de objectos, mas não melhoram necessariamente as suas performances mnemónicas quando lhes é pedido para memorizar outro tipo de objectos). A transferibilidade (de um esquema ou de uma disposição) é muito relativa, e a transferência opera-se tanto melhor quanto o contexto de mobilização esteja próximo, no seu conteúdo e na sua estrutura, do contexto inicial de aquisição. As disposições actualizam-se sempre *sob condição* (Lahire, 1998: 63-69; 2002: 16-18). Mas é sobretudo o processo de generalização abusiva ou prematura que constitui o problema essencial subentendido pelo uso de uma tal noção. É, de facto, a ideia segundo a qual os esquemas ou as disposições seriam *todos e em todas as ocasiões* transferíveis e generalizáveis, que coloca problemas.⁹ O investigador curto-circuita então o procedimento normal da investigação e evita a difícil comparação das práticas de um domínio a práticas de outro, ou mesmo de uma situação a outra no interior de uma mesma esfera de actividade, comparação que só ela permitiria dizer 1) se a transferência ocorreu efectivamente e 2) qual é a natureza da transferência em questão. Deduzir apressadamente da análise das práticas de um indivíduo, ou de um grupo social, num contexto social determinado (qualquer que seja a escala do contexto), esquemas ou disposições gerais, *habitus* que funcionariam da mesma maneira em qualquer lugar, em outros lugares e em outras circunstâncias, constitui, pois, um erro de interpretação.

As diferenças de comportamento observáveis de um contexto para outro não poderiam ser produto da refacção de um mesmo *habitus* (de um mesmo sistema de disposições) em contextos diferentes? De facto, o regime de transferência generalizada, não discutido e empiricamente pouco posto à prova, impede-nos de conceber (e portanto de observar) a existência de esquemas ou de disposições de aplicação muito localizada (próprios de situações sociais ou de domínios de práticas particulares), de modos de categorização, de percepção, de apreciação ou de acção

8 Michel Huteau escreve também: "Dizer que há interacção entre os sujeitos e as situações é o mesmo que dizer que, se existem disposições internas, elas são relativas a classes de situações." (Huteau, 1985: 64).

9 Utilizador do conceito de *habitus*, Max Weber não o concebia necessariamente como um sistema de disposições gerais. Ele pôde assim escrever: "Este estado podia corresponder a um *habitus* extra-quotidiano de carácter somente passageiro." (1996: 347).

senso-motora parciais, ligados a objectos ou domínios específicos. Ele reduz um processo de “exteriorização da interioridade” complexo a um funcionamento único e simples, a saber, o da assimilação/acomodação: assimilação das situações aos esquemas incorporados e acomodação (correção) dos esquemas anteriormente adquiridos às variações e às mudanças de situação.

E se, em vez de se generalizar, as disposições estivessem, por vezes, simplesmente inibidas ou desactivadas para deixar lugar à formação ou à activação de outras disposições? E se elas se pudessem limitar a não ser mais do que disposições sociais específicas, com domínio de pertinência bem circunscrito, aprendendo o mesmo indivíduo a desenvolver disposições diferentes em contextos sociais diferentes? E se, em vez de um simples mecanismo de *transferência de um sistema de disposições*, estivéssemos a lidar com um mecanismo mais complexo de *suspensão/acção* ou de *inibição/activação* de disposições que supõem, com toda a evidência, que cada indivíduo singular seja portador de uma pluralidade de disposições e a tivesse uma pluralidade de contextos sociais?

Como é que o indivíduo vive a pluralidade do mundo social, bem como a sua própria pluralidade interna? O que é que esta pluralidade (interior e exterior) produz na economia psíquica, mental dos indivíduos que a vivem? Que disposições o indivíduo investe nos diferentes universos (no sentido lato do termo) que é levado a atravessar? Como distribui ele a sua energia e o seu tempo entre esses mesmos universos? Eis uma série de questões que uma *sociologia à escala do indivíduo* necessariamente se coloca.

O singular plural

Devido a um simples efeito de escala, a apreensão do singular *enquanto tal*, ou seja, do indivíduo como produto complexo de diversos processos de socialização, obriga a ver a pluralidade interna do indivíduo: *o singular é necessariamente plural*. À coerência e homogeneidade das disposições individuais pensadas pelas sociologias à escala dos grupos ou das instituições, substitui-se uma visão mais complexa do indivíduo, menos unificado e portador de hábitos (de esquemas ou de disposições) heterogêneos e, em alguns casos, opostos, contraditórios.¹⁰

As ciências sociais (e nomeadamente a sociologia, a história e a antropologia) viveram durante demasiado tempo sob uma visão homogeneizante do indivíduo na sociedade. Pesquisar a *sua* visão do mundo, o *seu* relacionamento com o mundo ou “a fórmula geradora das suas práticas” (o *habitus*) foi considerado, e ainda o é

10 O estudo dos casos de “transfugas de classe” é essencial para 1) compreender como um indivíduo pode incorporar disposições contraditórias, como vive com essa contradição (sufocando ou suspendendo as suas antigas disposições? Fundindo-separando muito claramente universos onde activará as suas disposições contraditórias? Sofrendo a cada instante a contradição bloqueadora das disposições?), e 2) para avaliar em que medida a pluralidade relativa das disposições de que são portadores os indivíduos dá origem ou não a conflitos psíquicos ou tensões identitárias.

amplamente hoje em dia, como um procedimento óbvio. Ora, é necessário lutar contra uma tendência filosófica, e mais precisamente fenomenológica, que, falando normalmente (no singular) do “estar-no-mundo de um sujeito”, da nossa “relação” ou do nosso “relacionamento com o mundo e com os outros”, desenvolve maus hábitos discursivos (e mentais) nos sociólogos que são seus depositários mais ou menos conscientes.

Por exemplo, na obra que defende filosoficamente a ideia de sistema de disposições coerente e homogêneo, Emmanuel Bourdieu usa o exemplo do célebre trabalho de Erwin Panofsky sobre Galileu (Panofsky, 1992), que põe em evidência o facto de que “os múltiplos investimentos intelectuais” do grande físico “não se reduzem a uma justaposição de actividades separadas, formando pelo contrário um sistema de práticas homólogas” (1998: 7). A fórmula geradora das práticas científicas do físico é assim designada por Panofsky: trata-se de “purismo crítico”. E. Bourdieu conclui, pois, que “através da ideia de ‘purismo crítico’, Panofsky apreende a propriedade fundamental em função da qual se organiza todo o comportamento do grande físico, conferindo-lhe a sua coerência e o seu ‘estilo’ próprio.” (*idem*: 8). No entanto, Panofsky não diz que o “estilo” próprio de “Galileu” se condensa nessa fórmula disposicional (o “purismo crítico”). Ele não fala de “todo o comportamento” de Galileu, mas do comportamento erudito de Galileu-físico. A diferença é enorme. Sabendo que Galileu não se reduz ao seu ser-físico, temos alguma dificuldade em pensar que o “purismo crítico” poderia estar na origem dos comportamentos domésticos, amicais, amorosos, alimentares, vestimentares... do mesmo homem. Da mesma maneira, quando se evoca o *habitus* literário de um romancista como Gustave Flaubert (Bourdieu, 1992) ou o *habitus* filosófico de um autor como Martin Heidegger (Bourdieu, 1975), podemos nos questionar em que medida estes últimos importam o mesmo “sistema de disposições” para toda uma série de situações sociais extraliterárias ou extrafilosóficas. O conjunto dos seus comportamentos sociais — qualquer que seja o domínio considerado — seria redutível a esse “sistema”? A observação dos comportamentos reais mostra que um tal pressuposto está longe de ser evidente.

Em sentido contrário, alguns sociólogos pós-modernos parecem, no entanto, deleitar-se com a ideia de dispersão, de rotura, de fragmentação ou de disseminação infinitas do actor. Ora, não se trata de resolver de uma vez por todas, *a priori*, a questão (do grau) da unicidade ou da pluralidade do actor individual, mas de colocar a questão de quais são as condições sócio-históricas que tornam possível a produção de um actor plural ou de um actor caracterizado por uma profunda unicidade. A escolha da unicidade ou da fragmentação constitui, na maior parte das vezes, um postulado não discutido e funda-se, em alguns casos, mais sobre pressupostos éticos do que sobre constatações empíricas. De facto, a coerência (relativa) dos hábitos (dos esquemas ou disposições) que cada indivíduo pode ter interiorizado dependerá da coerência dos princípios de socialização aos quais ele foi submetido. Quanto mais um indivíduo tiver sido colocado, simultaneamente ou sucessivamente, no seio de uma pluralidade de contextos sociais não homogêneos, e por vezes mesmo contraditórios, mais essa experiência terá sido vivida de maneira precoce, e mais estaremos a lidar com um indivíduo com um património de disposições,

de hábitos e de capacidades não homogéneo, não unificado, variando segundo o contexto social no qual tenha sido levado a evoluir.

O problema da natureza e da organização do património individual de disposições deve-se então colocar no trabalho empírico e não deve ser resolvido antes mesmo da questão ter sido colocada, através da utilização de termos muito constrangedores do tipo “*sistema* de disposições”. A ideia de “património” (ou de “*stock*”) de disposições permite rever em baixa as pretensões interpretativas de certos sociólogos disposicionalistas. Que o indivíduo não seja nem uma realidade “em migalhas” (versão pós-moderna do indivíduo “estilhaçado”, “disseminado”, sem “unidade” nem “coerência”...), nem uma pura adaptação sensível às exigências variáveis dos contextos (versão empirista da experiência), não deve conduzir a exagerar a coerência das experiências socializadoras e dos traços disposicionais que elas imprimem nos indivíduos. Como é que certas disposições se combinam entre si para explicar comportamentos em tal ou tal contexto? Têm elas existência relativamente, independente umas das outras e combinam-se entre si de maneira diferente, dependendo dos contextos de acção? Como podem elas entrar em conflito e entrar a acção ou a decisão? Eis algumas questões que devem, mais uma vez, encontrar terrenos empíricos para a sua resolução, em vez de serem tratadas na ordem puramente teórica e retórica.

As múltiplas inscrições contextuais da acção

Com excepção de uma parte das investigações de natureza sócio-linguística particularmente sensíveis às variações contextuais (David Efron, William Labov, John Gumperz...), raros são os trabalhos sociológicos que, de facto, colocaram como objectivo a comparação das práticas de um mesmo indivíduo (e não globalmente de um grupo de indivíduos) em esferas de actividades diferentes, universos sociais diferentes, tipos de interacção diferentes. Estudando os indivíduos em cenários particulares, no quadro de um só domínio de práticas (seguindo um recorte subdisciplinar particularmente contestável cientificamente: sociologia da família, da educação, da cultura, da arte, do trabalho, da saúde, da juventude, sociologia religiosa, política, jurídica...), os sociólogos apressam-se muitas vezes, de maneira errada, a deduzir, da análise dos comportamentos observados nestes cenários, disposições gerais, *habitus*, visões do mundo ou relações gerais com o mundo.

Uma parte do programa sociológico que proponho implica exigências metodológicas novas. Para apreender a pluralidade interna dos indivíduos e a maneira como ela age e se “distribui” segundo os contextos sociais, é necessário dotarmo-nos de dispositivos metodológicos que permitam observar directamente ou reconstruir indirectamente (através de diversas fontes) a variação “contextual” (no sentido lato do termo) dos comportamentos individuais. Só esses dispositivos metodológicos permitem julgar em que medida algumas disposições são transferíveis de uma situação para outra e outras não, ver como joga o mecanismo de inibição-suspensão/activação-operacionalização de disposições e avaliar o grau de heterogeneidade ou de homogeneidade do património de hábitos incorporados

pelos indivíduos no decorrer das suas socializações anteriores. Se a observação directa dos comportamentos continua a ser o método mais pertinente, ela é raramente possível, na medida em que “seguir” um indivíduo nas diferentes situações da sua vida é uma tarefa pesada e deontologicamente problemática. Mas mesmo a entrevista e o trabalho de arquivo podem ser reveladores — desde que sejamos sensíveis tanto às variações como às invariantes — de múltiplas pequenas contradições, de heterogeneidades comportamentais imperceptíveis aos inquiridos que, pelo contrário, tentam muitas vezes manter a ilusão da coerência e da unidade de si mesmos.

Trata-se não só de comparar as práticas dos mesmos indivíduos em universos sociais (mundos sociais, que podem em alguns casos, mas não sistematicamente, organizar-se sob a forma de campos de lutas) tais como o mundo do trabalho, a família, a escola, a vizinhança, a igreja, o partido político, o mundo dos lazeres, as instituições culturais..., mas também de diferenciar as situações no interior destes diferentes grandes domínios — nem sempre tão claramente separados na realidade social —, tendo em conta as diferenças intrafamiliares, intraprofissionais...

As variações intra-individuais das práticas e das preferências culturais

De Thorstein Veblen (1899) a Pierre Bourdieu (1979), passando por Edmond Goblot (1925), uma longa tradição intelectual pôs em evidência as funções sociais da arte e da cultura nas sociedades diferenciadas e hierarquizadas, e nomeadamente os *lucros sociais de distinção* ligados ao domínio das formas culturais mais raras e mais legítimas. Os sociólogos da cultura estão assim, há muito tempo, habituados a pensar “a Cultura” (a “alta” cultura ou a “grande” cultura) nas suas relações com as classes sociais ou as fracções de classes, e a evidenciar a constatação das desigualdades sociais de acesso à “Cultura”. As classes sociais e a sua distância, maior ou menor, em relação à cultura dominante, as hierarquias culturais que ordenam os grupos, as instituições, as obras e as práticas, do mais legítimo ao menos legítimo, eis os elementos-chave da interpretação sociológica das práticas e preferências culturais de há 40 anos a esta parte, tanto em França como nos Estados Unidos (Lynes, 1954); Murphy, 1988; Levine, 1988; Beisel, 1990). A situação social global tal como é traçada desde meados dos anos 60 pode ser resumida da seguinte maneira: classes dominantes “cultas”, com uma relação descontraída com a cultura entre os que beneficiaram de uma educação cultural precoce, classes médias caracterizadas por uma “boa vontade cultural” e uma tensão hipercorrectiva, mas oscilando entre o “nobre” e o “popular”, e classes dominadas mantidas à distância da Cultura e sentindo uma vergonha ou uma indignidade cultural permanente.

É este quadro que podemos muito seriamente e rigorosamente pôr em questão, adoptando um outro ponto de vista de conhecimento que não aquele que escrutina somente as distâncias interclasses; um ponto de vista que considere de maneira sistemática as práticas e as preferências culturais sob o ângulo da variação intra-individual dos comportamentos (Lahire, 2004).

Procedendo deste modo, trazemos também um outro olhar sobre a questão muito debatida e complexa dos públicos da cultura. A história cultural foi levada, desde há 20 anos a esta parte, a recolocar em questão o uso pouco reflexivo e demasiado automático das categorias de classificação dos “públicos” ou das “populações” tidas por demasiado tempo como evidentes no seio da história estatística. Por exemplo, em vez de utilizar recortes sociais inquestionados (elite/povo, dominantes/dominados, hierarquias socioprofissionais ou socioculturais) para apreender as diferenças culturais, o historiador Roger Chartier propunha o procedimento inverso, que consiste em partir dos objectos, das obras, dos códigos, das formas, dos dispositivos simbólicos para reconstruir as comunidades que deles se apropriavam. Descobriram-se então princípios — plenamente sociais — de diferenciação relativamente inéditos, que uma “concepção mutilada do social” (Chartier, 1989: 1511) tinha acabado por fazer esquecer: o sexo, a geração, a situação familiar (celibato, viuvez, casamento, etc.), a pertença religiosa, a tradição educativa ou corporativa, o percurso escolar, a posição intelectual, etc. Mas em vez de ir dos objectos, instituições ou práticas em direcção aos públicos que eles atraem e que os apropriam, podemos também, sem arriscar dissolver todos os princípios de estruturação dos objectos de investigação, interrogarmo-nos como os mesmos indivíduos podem fazer parte de públicos tão diversificados (públicos da televisão, da rádio, do teatro, do cinema, dos museus, das salas de concerto, da literatura, etc.) e por vezes francamente heterogéneos. Ao concentrarmo-nos demasiado na lógica das *interpretive communities*, no sentido de Stanley Fish (1980), podemos acabar por esquecer que os indivíduos passam muito frequentemente de uma “comunidade” para outra, e que eles se caracterizam, desse ponto de vista, por uma pluralidade de pertenças sociais e simbólicas, inscrevendo as suas práticas (e nomeadamente as suas práticas culturais) em múltiplos lugares e tempos.

Não se trata em nenhum caso de negar a existência de desigualdades sociais perante as formas culturais mais legítimas. Mas a mudança de escala de observação permite esboçar uma outra imagem do mundo social. Começando por considerar as diferenças internas de cada indivíduo (variações intra-individuais: o mesmo indivíduo faz isto e aquilo, gosta disto *mas* gosta *também* daquilo, gosta disto *mas* detesta *em compensação* aquilo, etc.) antes de voltar às diferenças entre classes sociais (as variações interclasses), chegamos a uma imagem do mundo social que não negligencia as singularidades individuais e evita a caricatura cultural dos grupos sociais. O facto central que surge então é que a fronteira entre legitimidade cultural (a “alta cultura”) e ilegitimidade cultural (a “subcultura”, o “simples divertimento”) não separa somente em termos globais (estatisticamente) as diferentes classes, mas também as diferentes práticas e preferências culturais dos mesmos indivíduos, em todas as classes da sociedade. Quaisquer que sejam as suas propriedades sociais (pertença social, nível de diploma, idade ou sexo), uma mesma pessoa terá grandes hipóteses estatísticas de ter práticas e gostos variáveis do ponto de vista da sua legitimidade cultural, segundo os domínios (cinema, música, literatura, televisão, etc.) ou as circunstâncias da prática.

À escala individual, dois grandes factos impõem-se, pois, ao analista. O primeiro é a grande frequência estatística dos perfis culturais individuais compostos

por elementos heterogêneos ou dissonantes (no sentido em que eles pertencem a registos culturais muito legítimos e muito pouco legítimos): estes tipos de perfis são absolutamente ou relativamente maioritários em todos os grandes grupos sociais (se bem que mais prováveis nas classes médias e superiores do que nas classes populares), em todos os níveis de escolaridade (mesmo se muito mais provável naqueles que terminaram o ensino secundário do que nos que o não fizeram) e em todos os grupos etários (se bem que cada vez menos provável à medida em que avançamos na idade). O segundo facto que chama a atenção é a maior probabilidade de os indivíduos que compõem a população inquirida terem um perfil cultural consonante “por baixo” (de fraca legitimidade) mais do que “por alto” (de forte legitimidade): seguindo assim a pirâmide das condições sociais, é sócio logicamente muito mais difícil manter um alto nível de legitimidade cultural numa série de domínios do que permanecer afastado de qualquer forma de legitimidade cultural.¹¹

A produção social do indivíduo

Numerosas instituições sociais contribuem para forçar a unicidade da pessoa. E é um programa científico por si só o de estudar as condições sociais (práticas e discursivas) de produção do indivíduo moral e ideológico como um ser isolado, coerente, autónomo, singular, fundamentalmente fechado sobre si mesmo antes de qualquer contacto com outrem, dispondo de uma interioridade e de um eu autêntico. Se a sociologia se pode interessar pelo sujeito empírico (no sentido de Louis Dumont) e pelas lógicas sociais apreendidas à escala desse sujeito empírico (que não tem nenhuma parecença com o indivíduo dessocializado do individualismo metodológico), ela não pode deixar de se interessar, também, pela produção das imagens (morais, ideológicas, pseudocultas...) do eu individual, contra as quais ela teve que se construir para existir enquanto tal.

Um programa de investigação poderia utilmente ser constituído no sentido de uma sociologia histórica das formas de unificação discursiva (nomeadamente narrativas) do “eu”. A ilusão de um eu unificado, homogêneo, coerente não deixa de ter fundamento social. Poderíamos mesmo dizer que a celebração da unidade do eu é uma empresa permanente nas nossas sociedades. A começar pelo “apelido” associado ao “nome próprio”, simbolizado na assinatura manuscrita, que consagram a singularidade da “pessoa” e acompanham alguns de nós (os homens mais frequentemente do que as mulheres) durante toda a vida, e terminando por todas

11 O procedimento metodológico complexo posto em prática a partir da investigação “Práticas culturais dos Franceses — 1997” (DEP/Ministère de la Culture), e que permite enunciar tais resultados, é longamente explicitado em Lahire (2004: 117-207). Os perfis culturais foram construídos a partir de indicadores sobre os géneros musicais ouvidos mais frequentemente, os géneros de livros lidos mais frequentemente, os géneros de filmes preferidos, as emissões de televisão preferidas, os géneros de saídas ou visitas culturais e de lazeres-divertimentos praticados. Este procedimento estatístico foi completado por 111 entrevistas realizadas a pessoas com propriedades sociais diversificadas (segundo a idade, sexo, nível de escolaridade, natureza da formação escolar, origem social e posição socioprofissional).

as formas discursivas de apresentação de si, da sua história, da sua vida (*curriculum vitae*, elogios fúnebres, notícias necrológicas, panegíricos, biografias e autobiografias, narrativas sobre si próprio ou outrem, *bildungsroman*, história de vida do acusado no âmbito de um tribunal...). Em grande parte destes géneros discursivos, o postulado da unidade do sujeito é forte. O “eu” que se exprime ou o “ele” que é narrado garantem uma espécie de perenidade e de permanência de uma identidade pessoal coerente e uniforme.

Deste ponto de vista, é possível um diálogo renovado com a história, a propósito da prática da biografia histórica. Como modificar o género biográfico que privilegia, enquanto género discursivo, a coerência de um percurso, de uma vida ou de um procedimento, em detrimento de todas as incertezas, incoerências ou mesmo contradições de que estão cheias as personagens históricas reais? Não se trata, de modo algum, de ceder à ilusão positivista de poder apreender a totalidade de uma “personalidade”, em todas as facetas da sua existência. Mas evitar o apagamento ou a eliminação sistemática dos dados heterogêneos e contraditórios, cruzando os múltiplos dados de arquivo sobre o mesmo indivíduo, abordando-o a partir de aspectos muito diferentes da sua actividade social, em vez de simplesmente lhe desenhar o retrato coerente como artista, como rei, como guerreiro, como homem de Estado ou da Igreja — sob o pretexto de que a ciência é necessariamente simplificadora e que a reconstrução científica é inevitavelmente mais coerente do que a realidade, ou que a ciência põe necessariamente ordem na desordem do mundo empírico —, é uma maneira de renovar o género biográfico na história tornando-o um lugar experimental (no sentido de lugar de experiências, de tentativas) de reflexão metodológica. Juntar-nos-íamos, deste modo, à vontade expressa por Giovanni Lévi quando apelava à reconsideração da “tradição biográfica estabelecida”, assim como da “própria retórica” da história, que se baseiam em “modelos que associam uma cronologia ordenada, uma personalidade coerente e estável, acções sem inércia e decisões sem incertezas” (Lévi, 1989: 1326).

Esta produção do indivíduo como indivíduo singular, autónomo é muitas vezes procurada no conteúdo dos discursos (ideológicos, filosóficos...) (Dumont, 1983; ou Taylor, 1998), mas não deveríamos negligenciar o estudo das instituições, dos dispositivos sociais ou das configurações de relações de interdependência que contribuem para produzir este sentimento de singularidade, de autonomia, de interioridade, de identidade de si para si (Elias, 1991: 64-67).¹² Podemos nomeadamente, como nos convida a fazer Mary Douglas, tentar estabelecer de que modo as concepções de identidade individual, ou do “eu”, dependem de maneira estreita das instituições religiosas e judiciárias. Se a concepção do “eu unitário” impregnou tanto as nossas sociedades, é porque ela foi ligada à ideia de “responsabilidade individual”, responsabilidade perante Deus (Juiz supremo) ou perante os homens (tribunal de justiça). Mary Douglas lembra que “John Locke queria justificar a existência de um tal ‘eu’ unitário e responsável porque ele o achava necessário do ponto de vista teológico. Quando comparecemos perante o Juiz supremo, diz ele, como

12 A escola contribui, pela sua parte, para formar o estudante “autónomo” (Lahire, 2005: 322-347).

seria possível responder pelos nossos actos se tivéssemos personalidades múltiplas e fragmentárias?" (Douglas, 1999: 155).

Na mesma linha, no que se refere à ligação entre “julgamento”, “responsabilidade” e “identidade individual”, podemos lembrar a etimologia da expressão “foro interior”, que significa “tribunal interior” ou “tribunal da consciência”. Onde estaria, de facto, a nossa responsabilidade individual se o mundo social aceitasse de maneira oficial a ideia de uma pluralidade do(s) “eu”? É na sua forma patológica que as instituições aceitam a maior parte das vezes esta ideia (desdobramento da personalidade, pessoa tendo perdido o controlo sobre si própria e que já não era verdadeiramente ela própria no momento de um acto), mesmo se, na vida quotidiana, são numerosas as ocasiões para dizer (como para se desculpar, precisa muito justamente Mary Douglas) que já não somos nós próprios: “não era eu”, “não era eu própria”, “deixei de me reconhecer”, “não o fiz conscientemente, voluntariamente”, etc. É este tipo de pluralidade interna que os estudos de casos fazem aparecer (Lahire, 2002). Os actores não são feitos de um só pedaço, mas pelo contrário são *colagens compostas, complexos matizados de disposições (para agir e para crer) mais ou menos fortemente constituídos*. Isso não significa que sejam “sem coerência”, mas sim sem princípio de coerência único — *de crenças (modelos, normas, ideais, valores...) e de disposições para agir*.

Tudo isso significa que a ideia de um “si” ou de um “eu” (de uma “personalidade” ...) único e unificado é, para utilizar uma expressão de Durkheim, uma ilusão socialmente bem fundada, e que não conseguimos ver muito bem por que milagre a realidade das inclinações, das disposições e dos hábitos individuais corresponderia a esse modelo social unificador de constituição do eu. Pressupondo ou postulando a ideia de uma unicidade individual (estilo cognitivo ou comportamental, princípio gerador, fórmula geradora, motor de uma personalidade...), as ciências sociais são classicamente vítimas das múltiplas instituições que pré-formam as concepções do que é um “indivíduo”.

Essas categorias do senso comum não são demasiado incómodas desde que nos dediquemos essencialmente a analisar as variações intergrupos ou intercategorias. Mas elas tornam-se, em compensação, poderosos obstáculos ao conhecimento sociológico quando, mudando intencionalmente a focagem de objectivo, nos interessamos preferencialmente pelas *variações interindividuais* e, mais ainda, pelas variações *intra-individuais*, em função dos contextos (domínios de práticas, esferas de actividade, tipos de interacção...). A partir do momento em que tentamos apreender a realidade do social incorporado (individualizado) — a interrogação podendo centra-se tanto nos grandes números como em casos particulares, tanto em casos estatisticamente frequentes como em casos estatisticamente atípicos ou marginais — somos obrigados a redefinir os instrumentos de análise e nomeadamente a concepção que temos do que são essas “pequenas máquinas produtoras” de práticas, essas matrizes disposicionais (comportamentais, cognitivas, afectivas, apreciativas...), retendo no corpo de cada indivíduo o produto das diferentes séries de experiências passadas.

A generalidade do singular

Contrariamente ao que poderíamos temer numa primeira abordagem, a sociologia à escala individual não se opõe, de modo algum, às abordagens estatísticas. Não só ela se alimenta das constatações e das análises da sociologia estatisticamente fundada, como, depois de termos revelado a heterogeneidade intra-individual observando de perto, podemos apreender claramente a pluralidade das disposições individuais em grandes números e a partir de inquéritos quantitativos clássicos (Lahire, 2001a e 2005). A sociologia à escala individual não tem como especialidade ocupar-se de casos excepcionais, estaticamente atípicos e improváveis, mesmo que esses casos lhe sejam, por vezes, úteis para fazer surgir alguns dos problemas que ela se propõe tratar especificamente (por exemplo, o caso dos “transfugas de classe”).

Como o mostra o estudo histórico de Carlo Ginzburg sobre um caso atípico, o de um moleiro chamado Menocchio (Ginzburg, 1980), a apreensão do singular passa necessariamente por uma compreensão do geral, e poderíamos dizer que não há nada mais geral do que o singular. Pouco a pouco conseguimos compreender como — segundo que fricções específicas entre propriedades gerais, entre experiências de formas de vida social — Menocchio se tornou no que é. Para compreendermos o social no seu estado dobrado, individualizado, é necessário ter um conhecimento do social no seu estado desdobrado, alargado; ou, dito de outra forma, para dar conta da singularidade de um caso, é necessário compreender os processos gerais de que este caso não é senão um produto complexo.

Dado que o próprio Ginzburg se refere a Conan Doyle e ao seu herói, Sherlock Holmes, para explicitar o “paradigma indiciário” no qual se inscrevem as suas obras, poder-nos-íamos apoiar no trabalho de investigação deste último para mostrar que conseguir converter detalhes insignificantes em detalhes reveladores, ou seja, em índices de tal ou tal traço de carácter, propriedade, prática ou disposição, supõe um conhecimento geral (histórico, geográfico, antropológico, económico...) do mundo social e das suas tendências históricas, quer elas tenham sido estatisticamente estabelecidas ou reconstruídas a partir de bases documentais, de observações directas ou de testemunhos... Assim, Sherlock Holmes só consegue levar a cabo as suas deduções na base de um conhecimento incrivelmente erudito: ele apoia o seu raciocínio sobre o conhecimento que tem de certos hábitos profissionais, culturais, nacionais... Longe de repousar sobre conhecimentos singulares, elas supõem a operação de conhecimentos gerais mobilizados no sentido de uma compreensão dos casos singulares.

A ideia que nos surge espontaneamente face a tudo aquilo que se pode parecer com os *case-studies*, é a da fraca representatividade estatística dos casos estudados. Ao estudo dos casos singulares opor-se-ia o conhecimento das tendências gerais, das recorrências do mundo social estatisticamente apreendidas. Mas “singular” não significa “não repetível” ou “único”. Constituinto o singular como o inverso do geral, actualizamos uma velha oposição entre ciências nomotéticas e ciências ideográficas, método generalizante e método individualizante, que não tem qualquer pertinência.

Paradoxalmente, o estudo de caso, na sua singularidade e não a título de caso ilustrativo relativamente a figuras ideal-típicas ou a tendências ou propriedades gerais estatisticamente associadas na maior parte das vezes a um grupo, pode evidenciar situações bem mais frequentes estatisticamente do que poderíamos crer. De facto, os investigadores em ciências sociais trabalham muitas vezes com a ajuda de dicotomias que lhes permitem ver como se distribuem os diferentes grupos ou categorias de indivíduos entre dois pólos opostos. Por exemplo, a sociologia da educação pode opor os estudantes segundo estes tendam mais para o pólo ascético ou mais para o pólo hedonista. Poderemos assim ter em mente duas figuras ideal-típicas do estudante: por um lado, o estudante asceta, totalmente virado para o trabalho escolar, sacrificando tudo (sociabilidade amical, sentimental e familiar, tempos livres e férias...) para se consagrar aos estudos, e por outro, o estudante boémio, que gosta da festa, dos tempos livres, dos amigos, dos amores e que trabalha de maneira necessariamente descontínua, ocasional (Bourdieu e Passeron, 1964; Lahire, 1997). No entanto, se procurarmos na realidade os estudantes que correspondem melhor a estes dois pólos, arriscamo-nos a ter estatisticamente muito poucos candidatos. A maior parte deles estarão entre os dois, em situações “médias” que são, de facto, situações mistas, ambivalentes: eles não são nem monstros de trabalho, nem estroinas totais, mas alternam, segundo os contextos e, nomeadamente, as companhias do momento (e as suas pressões), tempos dedicados ao trabalho e tempos de lazer, sofrendo alternativamente o peso do seu ascetismo constrangido e a má consciência do estudante hedonista (Lahire, 1998: 76-79). Portadores de disposições (mais ou menos fortemente constituídas) relativamente contraditórias, eles são mais numerosos estatisticamente do que os seus colegas “exemplares” (do ponto de vista da oposição teórica referida). E mesmo os estudantes mais típicos dos pólos opostos poderão ser trabalhados por desejos contraditórios, pelo menos simbolicamente.

Do mesmo modo, quando o sociólogo da educação tenta compreender os processos de “insucesso” e de “sucesso” escolares a partir da oposição conceptual entre dois tipos de códigos sociolinguísticos (Bernstein, 1975) ou de dois arbitrários culturais (Bourdieu e Passeron, 1970), ele concentra geralmente a sua análise nos pólos em oposição, esquecendo as situações mistas ou ambivalentes dos estudantes “médios”, cujas disposições escolares não são inexistentes, mas fracas, ou, em todo o caso, não suficientemente fortes para se imporem sistematicamente perante as disposições não escolares. Não é por um acaso epistemológico que os sociólogos da educação se dedicaram essencialmente a analisar os casos de “sucesso” e os casos de “insucesso” escolar, negligenciando totalmente o caso dos estudantes “médios”. Mas mesmo nos casos de crianças com grandes dificuldades escolares, elas nunca deixam a escola sem passarem por mudanças, e também elas desenvolvem comportamentos escolares ambivalentes (Lahire, 1993).

Não se pode, pois, recriminar o programa de sociologia à escala individual por se reduzir ao estudo, interessante mas secundário e mesmo marginal, das excepções estatísticas. Muito pelo contrário. Paradoxalmente, numerosos investigadores, ao comentarem os seus quadros estatísticos, interpretam os seus dados na lógica das aproximações relativas de categorias ou grupos de indivíduos aos pólos

da oposição considerada pertinente, e perdem, ao mesmo tempo, a apreensão dos casos intermédios que são, muitas vezes, os mais numerosos, os mais vulgares. O exemplo (demasiado) “perfeito”, que por vezes condensa ou acumula o conjunto das propriedades estatisticamente mais associadas a um grupo ou a uma categoria, é sem dúvida necessário quando queremos ilustrar uma análise baseada em dados estatísticos. Ele é muitas vezes utilizado para desenhar o retrato de uma época, de um grupo, de uma classe ou de uma categoria. No entanto, pode tornar-se enganador e caricatural a partir do momento em que já não lhe atribuímos o estatuto de ilustração (representante de uma instituição, de uma época, de um grupo...), mas o tomamos por *um caso particular do real*, ou seja, como o produto complexo e singular de experiências socializadoras múltiplas. Pois a realidade social incarnada em cada indivíduo singular é sempre menos chã, menos simples do que isso. De resto, se os cruzamentos analíticos dos grandes inquéritos nos indicam as propriedades (recursos, atitudes, práticas...) estatisticamente mais associadas a tal grupo ou tal categoria, é impossível deduzir daí que cada indivíduo que compõe o grupo ou a categoria (nem mesmo a maior parte deles) reúne a totalidade (nem mesmo a maioria) dessas propriedades.

Do mesmo modo, na medida em que tenta apreender combinações relativamente singulares de propriedades gerais, a sociologia à escala individual encontra algumas dificuldades com um certo uso do método ideal-típico. Se o sociólogo se contenta em fornecer quadros coerentes sem dar a ler casos menos homogêneos, menos claros, mais ambivalentes, então ele apresenta um social (e nomeadamente casos individuais) estranhamente coerente e quase inexistente. O método ideal-típico vai nesse caso claramente no sentido de uma apreensão do social “desdobrada” e homogeneizada. A dificuldade não vem tanto de Weber, consciente do facto de que os “elementos heterogêneos são em si mesmos compatíveis” (Weber, 1996: 206) e que os homens nunca foram “livros burilados em todos os detalhes”, como nunca foram “construções lógicas ou livres de contradições psicológicas” (*idem*: 364), mas dos seus utilizadores, que confundem, como diz Marx, a lógica das coisas com as coisas da lógica.

As razões de uma sociologia à escala individual

Centrando-se na análise dos vincos mais singulares do social, a *sociologia à escala individual* inscreve-se numa longa tradição sociológica que, de Émile Durkheim a Norbert Elias, passando por Maurice Halbwachs, tem como desígnio ligar cada vez mais intimamente a economia psíquica aos quadros da vida social. Um tal estudo é suposto dotar-se das ferramentas conceptuais e metodológicas adequadas.

É o interesse sociológico das variações interindividuais e intra-individuais que tento pôr em evidência há alguns anos (Lahire, 1995, 1998, 1999b, 2001a, 2002), no quadro de uma teoria da acção fundada sobre uma sociologia da pluralidade disposicional (a socialização passada é mais ou menos heterogênea e dá lugar a disposições para agir e para crer heterogêneas e, por vezes, mesmo contraditórias) e contextual (os contextos de actualização das disposições são variados). O que se abre aqui é o campo de uma sociologia que se esforça por não negligenciar as bases

individuais do mundo social, e que estuda, assim, indivíduos atravessando cenários, contextos, campos de força, etc., diferentes.

Mas poderíamos legitimamente perguntar que razões levam o sociólogo a estudar o social à escala individual. Escolhendo um tal ponto de vista de conhecimento da realidade, não estará ele a abraçar ou a acompanhar activamente o movimento de individualização que atravessa as nossas formações sociais? Para além da dinâmica própria do campo sociológico, que explica que um tal interesse vai no sentido de um progresso da autonomia científica da disciplina, é evidente que esta sociologia responde a uma necessidade histórica de pensar o social numa sociedade fortemente individualizante. No momento em que o homem pode ser cada vez mais concebido como um ser isolado, autónomo, dotado de razão, “sem ligações nem raízes”, oposto à “sociedade”, contra a qual ele defenderia a sua “autenticidade” radical, a sociologia tem o dever (e o desafio) de pôr em evidência a produção social do indivíduo (e das concepções que temos dele) e de mostrar que o social não se reduz ao colectivo ou ao geral, mas que ele se encontra também nos traços mais singulares de cada indivíduo.

O mundo social está em nós tanto quanto está fora de nós. Na origem tanto das nossas tristezas como das nossas alegrias, individuais e colectivas, ele diferenciou-se e complexificou-se a ponto de produzir o sentimento que o íntimo, o singular, o pessoal, se distinguiria, por natureza, da sociedade (como dois objectos claramente distintos) e chegaria mesmo a opor-se a ela. Paradoxo, ou astúcia do mundo social, o ter, num estado de diferenciação particularmente avançado, produzido a sensação, muito difusa, de uma vida subjectiva não social ou extra-social. Nada mais banalmente aceite do que esta “robinsonada”. O indivíduo, o foro interior, ou a subjectividade como lugar da nossa última liberdade é um dos nossos grandes mitos contemporâneos. Podemos gostar de participar nos mitos ou tentar desfazer-nos deles. Ora, parece que abandonar qualquer ilusão de “subjectividade”, de “interioridade” ou de “singularidade” não determinadas, de livre arbítrio ou de existência “pessoal” fora de qualquer influência do mundo social, para fazer aparecer as forças e contraforças, tanto internas (disposicionais) como externas (contextuais), às quais estamos continuamente submetidos desde o nosso nascimento, e que nos fazem sentir o que nós sentimos, pensar o que nós pensamos e fazer o que nós fazemos, é um progresso precioso no conhecimento.

Deste ponto de vista, a sociologia dever-se-ia dedicar a produzir uma visão do homem na sociedade cientificamente mais adequada do que as (necessárias) caricaturas construídas quando se imagina o indivíduo a partir de figuras ideal-típicas tiradas dos trabalhos sobre grupos sociais, épocas históricas ou instituições. Deveria, nomeadamente, ser capaz de responder a interrogações do dia-a-dia, legais mas essenciais, quanto à vida dos indivíduos em sociedade. Por exemplo, como compreender que um indivíduo possa surpreender os que o rodeiam (que têm, no entanto, um bom conhecimento prático-intuitivo deste indivíduo), ou mesmo surpreender-se a si próprio, pelo facto de ter sido capaz de fazer isto ou aquilo, em tal circunstância ou em tal momento da sua biografia? Que concepção do determinismo social deveremos ter para explicar essa indeterminação relativa do comportamento individual que faz o fascínio da vida social?

É, de facto, impossível prever o aparecimento de um comportamento social como se prevê a queda dos corpos a partir da lei universal da gravidade. Esta situação é o produto da combinação de dois elementos: por um lado, a impossibilidade de reduzir um contexto social a uma série limitada de parâmetros pertinentes, como no caso das experiências físicas ou químicas; e, por outro, a pluralidade interna dos indivíduos, cujo património de hábitos (de esquemas ou de disposições) é mais ou menos heterogéneo, composto de elementos mais ou menos contraditórios. É portanto difícil prever com exactidão o que, num contexto específico, vai “jogar” (“pesar”) sobre cada indivíduo e o que, dos múltiplos hábitos incorporados por ele, vai ser desencadeado num/por um determinado contexto. Em função das pessoas com quem o indivíduo considerado coexiste duradouramente (cônjuge, filhos) ou temporariamente (amigos, colegas...), em função do lugar que ele ocupa na relação com essas pessoas ou em relação à actividade que desenvolvem juntos (dominante ou dominado, líder ou seguidor, responsável ou simples participante, implicado ou não implicado, competente ou não competente...), o seu património de disposições e de competências é submetido a forças de influência diferentes. O que determina a activação de determinada disposição num certo contexto pode ser concebido como o *produto da interacção entre (relações de) forças internas e externas*: relação de forças interna entre disposições mais ou menos fortemente constituídas durante a socialização passada, e que estão associadas a uma maior ou menor apetência, e relação de forças externa entre elementos (características objectivas da situação, que podem estar associadas a pessoas diferentes) do contexto que pesam mais ou menos fortemente sobre o actor individual, no sentido em que o constroem e o solicitam mais ou menos fortemente (por exemplo, as situações profissionais, escolares, familiares, de amizade... são desigualmente constrangedoras para os indivíduos).

A constatação sociológica que somos obrigados a tirar do nosso conhecimento actual do mundo social é que o indivíduo é *multissocializado* e demasiado *multiterminado* para que possa estar consciente dos seus determinismos. Deste ponto de vista, é (socio)lógico ver os indivíduos resistir tanto à ideia de um determinismo social. É porque tem grandes hipóteses de ser plural e porque se exercem sobre ele “forças” diferentes dependendo das situações sociais nas quais se encontra, que o indivíduo pode ter o sentimento de uma liberdade de comportamento.

Esta ideia complexa e subtil do determinismo social sobre os comportamentos individuais foi, de uma certa maneira, já abordada por uma parte da literatura, e nomeadamente por Marcel Proust. Já quase um teórico da pluralidade dos “eu” em cada indivíduo (Lahire, 1998, “Le modèle proustien de l’acteur pluriel”: 43-46, e 2002: 398-400) no seu *Contre Sainte-Beuve*, o romancista desenvolveu uma escrita literária que, não somente põe em cena essa pluralidade das heranças e das identidades individuais, como dá o exemplo de uma “sociologia individual” subtilmente determinista (Dubois, 1997: 130).

Finalmente, é 1) porque cada um de nós pode ser portador de uma multiplicidade de disposições que não encontram sempre os contextos da sua actualização (*pluralidade interna insatisfeita*), 2) porque podemos ser desprovidos de boas disposições permitindo fazer face a certas situações mais ou menos inevitáveis no nosso

mundo social multidiferenciado (*pluralidade externa problemática*), e 3) porque os nossos múltiplos investimentos sociais (familiares, profissionais, amicais...), objectivamente possíveis, podem tornar-se, ao fim e ao cabo, incompatíveis (*pluralidade de investimentos ou de envolvimento problemática*), que podemos viver inquietações, crises ou desencontros pessoais com o mundo social. Antes de tudo, sentimentos de solidão, de incompreensão, de frustração, de mal-estar, podem ser fruto desta (inevitável) distância entre o que o mundo social nos permite “expressar” objectivamente num determinado momento do tempo e o que ele colocou em nós ao longo da nossa socialização passada. Porque somos portadores de disposições, de capacidades, de saberes e saberes-fazer que devem por vezes viver longamente num estado de suspensão devido a razões sociais objectivas, podemos sentir um mal-estar que se traduz geralmente na ilusão de que o nosso “eu autêntico” (“pessoal” e portanto pensado como a-social) não encontra o seu lugar no quadro constrangedor da sociedade (assimilada a um conjunto de normas sociais estranho à própria pessoa). Essa situação é favorável ao reforço da ilusão da existência de um “foro interior” ou de um “eu íntimo” (autêntico) independente de qualquer quadro social, quando é precisamente o desfaseamento ou a disjunção entre o que o social colocou em nós e o que ele nos oferece como possibilidade de accionamento das nossas diversas disposições e capacidades em tal ou tal momento do tempo que está na origem de um tal sentimento. Mas, em sentido contrário, podem ser produzidas situações de crise pelas múltiplas ocasiões de desajustamento, de separação entre o que nós incorporámos e o que as situações exigem de nós. Trata-se então de crises do vínculo de cumplicidade ou de convivência ontológica entre o passado feito corpo e a nova situação. Por fim, não tendo o dom da ubiquidade, o indivíduo pode sofrer por causa da multiplicidade de investimentos sociais que se lhe apresentam e que podem acabar por entrar em concorrência, ou mesmo em contradição.

Por conseguinte, é porque o nosso mundo contemporâneo é diferenciado e porque nós somos portadores de disposições ou capacidades (mais ou menos) plurais que podemos viver essas pequenas ou grandes preocupações, que acabam, por vezes, por sobrecarregar as nossas existências. Esses males e esse mal-estar socialmente produzidos são igualmente objectos de estudo privilegiados para uma sociologia à escala individual.

[Tradução de Jussara Rowland. Revisão científica da tradução de António Firmino da Costa]

Referências bibliográficas

- Bain, A. (1859), *The Emotions and the Will*, Londres, Parker.
Beisel, N. (1990), “Class, culture, and campaigns against Vice in three American cities, 1872-1892”, *American Sociological Review*, 55, pp. 44-62.
Bernstein, B. (1975), *Langage et Classes Sociales*, Paris, Minuit.

- Bernstein, B. (1992), "La construction du discours pédagogique et les modalités de sa pratique", *Critiques Sociales*, 3-4, pp. 20-58.
- Boudon, R. (1996), "Social mechanisms without black boxes", *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, em P. Hedström e R. Swedberg (org.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, E. (1998), *Savoir Faire: Contribution à une Théorie Dispositionnelle de l'Action*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1975), "L'ontologie politique de Martin Heidegger", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5-6, pp. 109-156.
- Bourdieu, P. (1979), *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1982), *Leçon sur la Leçon*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1992), *Les Règles de l'Art: Genèse et Structure du Champ Littéraire*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P., e J.-C. Passeron (1964), *Les Héritiers, les Étudiants et la Culture*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P., e J.-C. Passeron (1970), *La Reproduction: Éléments pour une Théorie du Système d'Enseignement*, Paris, Minuit.
- Chartier, R. (1989), "Le monde comme représentation", *Annales ESC*, Novembro-Dezembro, 6, 44º ano, pp. 1505-1520.
- DiMaggio, P. (1982), "Cultural entrepreneurship in nineteenth-century Boston: the creation of an organisational base for high culture in America", partes 1, 2, *Media, Culture, and Society*, 4, pp. 33-50 e pp. 303-322.
- DiMaggio, P. (1997), "Culture and cognition", *Annual Review of Sociology*, 23, pp. 263-87.
- Douglas, M. (1999), *Comment Pensez les Institutions, Suivi de Il N'y A Pas de Don Gratuit et La Connaissance de Soi*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- Dubois, J. (1997), *Pour Albertine: Proust et le Sens du Social*, Paris, Seuil.
- Dumont, L. (1983), *Essais sur l'Individualisme: Une Perspective Anthropologique sur l'Idéologie Moderne*, Paris, Seuil.
- Elias, N. (1991), *Mozart: Sociologie d'un Génie*, Paris, Seuil.
- Fish, S. (1980), *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, MA e Londres, Harvard University Press.
- Ginzburg, C. (1980), *Le Fromage et les Vers: L'Univers d'un Meunier du XVIe Siècle*, Paris, Flammarion.
- Goblot, E. (1925), *La Barrière et le Niveau: Étude Sociologique sur la Bourgeoisie Française Moderne*, Paris, Félix Alcan.
- Grossein, J.-P. (1996), "Présentation", em M. Weber, *Sociologie des Religions*, Paris, Gallimard, p. 51-129.
- Huteau, M. (1985), *Les Conceptions Cognitives de la Personnalité*, Paris, PUF.
- Lahire, B. (1993), *Culture Écrite et Inégalités Scolaires: Sociologie de l'"Échec Scolaire" à l'École Primaire*, Lyon, PUL.
- Lahire, B. (1995), *Tableaux de Familles: Heurs et Malheurs Scolaires en Milieux Populaires*, Paris, Gallimard/Seuil, Hautes Études.
- Lahire, B. (1996), "La variation des contextes en sciences sociales: remarques épistémologiques", *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 2, Março-Abril, pp. 381-407.
- Lahire, B. (1997), *Les Manières d'Étudier*, Paris, La Documentation Française.
- Lahire, B. (1998), *L'Homme Pluriel: Les Ressorts de l'Action*, Paris, Nathan, Essais & Recherches.

- Lahire, B. (1999a), *L'Invention de l' "Illettrisme": Rhétorique Publique, Éthique et Stigmates*, Paris, La Découverte, Textes à l'Appui.
- Lahire, B. (1999b), "Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, volume CVI, pp. 29-55.
- Lahire, B. (2001a), "Catégorisations et logiques individuelles: les obstacles à une sociologie des variations intra-individuelles", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, volume CX, pp. 59-81.
- Lahire, B. (2001b), "La construction de l' 'autonomie' à l'école primaire: entre savoirs et pouvoirs", *Revue Française de Pédagogie*, 134, 1^o trimestre, pp. 25-33.
- Lahire, B. (2001c), "Héritages sexués: incorporation des habitudes et des croyances", em T. Blöss (org.), *Dialectique des Rapports Hommes/Femmes*, Paris, PUF, Sociologie d'Aujourd'hui, pp. 9-25.
- Lahire, B. (2002), *Portraits Sociologiques: Dispositions et Variations Individuelles*, Paris, Nathan, Essais & Recherches.
- Lahire, B. (2004), *La Culture des Individus: Dissonances Culturelles et Distinction de Soi*, Paris, Éditions La Découverte, Laboratoire des Sciences Sociales.
- Lahire, B. (2005), *L'Esprit Sociologique*, Paris, Éditions La Découverte, Laboratoire des Sciences Sociales.
- Lévi, G. (1989), "Les usages de la biographie", *Annales ESC*, 6, Nov.-Dez., pp. 1325-1336.
- Levine, L. W. (1988), *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Loarer, E., e outros (1995), *Peut-on Éduquer l'Intelligence? L'Évaluation d'une Méthode d'Éducation Cognitive*, Berna, Peter Lang.
- Lynes, R. (1954), *The Tastemakers*, Nova Iorque, Harper.
- Murphy, R. (1988), *Social Closure: The Theory of Monopolization and Exclusion*, Oxford, Clarendon.
- Panofsky, E. (1992), *Galilée Critique d'Art*, Paris, Gallimard.
- Peirce, C. S. (1931), *The Collected Papers of C. S. Peirce*, vol. 2, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Singly, F. de (1993), *Les Jeunes et la Lecture: Les Dossiers Éducation & Formations*, Paris, Ministère de l'Éducation Nationale et de la Culture, DEP, 24.
- Taylor, C. (1998), *Les Sources du Moi: La Formation de l'Identité Moderne*, Paris, Seuil.
- Veblen, T. (1899, 1978), *Théorie de la Classe de Loisir*, Paris, Gallimard.
- Veyne, P. (2000), "L'interprétation et l'interprète: à propos des choses de la religion", *Agone*, 23, pp. 55-87.
- Weber M. (1996), *Sociologie des Religions*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines.

Bernard Lahire. Professor de sociologia. École Normale Supérieure de Lettres et Science Humaines (Lião-França). Director do Groupe de Recherche sur la Socialisation (CNRS). *E-mail*: bernard.lahire@univ-lyon2.fr

Resumo/abstract/résumé/resumen*Patrimónios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual*

O autor apresenta neste artigo o programa científico de uma sociologia à escala individual, apelando ao estudo das variações interindividuais e intra-individuais dos comportamentos, no cruzamento da pluralidade das disposições incorporadas e da pluralidade dos contextos de acção. Desenvolver uma análise sociológica à escala dos indivíduos socializados é, entre outras coisas, estudar a constituição das disposições sociais, as formas de interiorização e de exteriorização das disposições, assim como os efeitos identitários da incorporação de disposições heterogéneas e, por vezes, contraditórias. Esta sociologia à escala individual, que responde a uma dupla necessidade (histórica e científica), não se coloca de modo algum em oposição aos métodos estatísticos e generalizantes, mas pretende somente dotar a sociologia de instrumentos (conceptuais e metodológicos) adequados à apreensão dos vincos mais singulares do social.

Palavras-chave Sociologia à escala individual, disposições para agir e para crer, variações interindividuais e intra-individuais dos comportamentos.

Individual funds of dispositions: for a sociology on an individual scale

In this article, the author presents a scientific programme for a sociology on an individual scale, calling for the study of behavioural variations between and within individuals, in a crossing of the plurality of incorporated dispositions and the plurality of contexts of action. To develop a sociological analysis on the scale of socialized individuals is, among other things, to study the make-up of social dispositions, the forms of interiorizing and exteriorizing dispositions, and the identity effects of incorporating heterogeneous and sometimes contradictory dispositions. This sociology on an individual scale, which responds to a double need (historic and scientific), in no way sets itself against statistical and generalizing methods but simply seeks to provide sociology with suitable (conceptual and methodological) instruments for grasping the most singular ties of the social.

Key words Sociology on an individual scale, dispositions to act and believe, behavioural variations between and within individuals

Les patrimoines individuels de dispositons: vers une sociologie à l'échelle individuelle

L'auteur esquisse dans cet article le programme scientifique d'une sociologie à l'échelle individuelle, qui invite à étudier les variations inter-individuelles et intra-individuelles

des comportements, au croisement de la pluralité des dispositions incorporées et de la pluralité des contextes d'action. Mener une analyse sociologique à l'échelle des individus socialisés, c'est, entre autres, étudier la constitution des dispositions sociales, les formes d'intériorisation et d'extériorisation des dispositions, ainsi que les effets identitaires de l'incorporation de dispositions hétérogènes et parfois contradictoires. Cette sociologie à l'échelle individuelle, qui répond à une double nécessité (historique et scientifique), n'est aucunement en opposition avec les méthodes statistiques et généralisantes, mais entend seulement doter la sociologie d'outils (conceptuels et méthodologiques) adéquats à l'appréhension des plis les plus singuliers du social.

Mots-clés Sociologie à l'échelle individuelle, dispositions à agir et à croire, variations inter-individuelles et intra-individuelles des comportements.

Patrimonios individuales de disposiciones: para una sociología a escala individual

El autor presenta en este artículo el programa científico de una sociología a escala individual, apelando al estudio de las variaciones interindividuales e intraindividuales de los comportamientos, en el cruce de la pluralidad de las disposiciones incorporadas y de la pluralidad de los contextos de acción. Desarrollar un análisis sociológico a escala de los individuos socializados es, entre otras cosas, estudiar la constitución de las disposiciones sociales, las formas de interiorización y de exteriorización de las disposiciones, así como los efectos identitarios de la incorporación de disposiciones heterogéneas y a veces contradictorias. Esta sociología a escala individual, que responde a una doble necesidad (histórica y científica), no se coloca de modo alguno en oposición a los métodos estadísticos y generalizantes, sino que pretende solamente dotar a la sociología de instrumentos (conceptuales y metodológicos) adecuados a la comprensión de los pliegues más singulares de lo social.

Palabras-clave Sociología a escala individual, disposiciones para actuar y para creer, variaciones interindividuales e intraindividuales de los comportamientos.