

Uma avaliação conceptual do *habitus*¹

José Luís Casanova

Resumo: Este texto propõe uma avaliação global do conceito de *habitus*, no sentido de uma exploração das suas virtualidades. É apresentada uma ponderação dos seus antecedentes, bem como de algumas das propriedades e potencialidades, mas também de dificuldades e pistas de desenvolvimento relativos ao conceito.

1. Antecedentes

Conceito verdadeiramente nuclear na «teoria da prática», o *habitus* foi recuperado e reelaborado por Pierre Bourdieu a partir de utilizações anteriores conhecidas.

A noção de «*habitus*» é introduzida na reflexão filosófica por Boécio e S. Tomás de Aquino, enquanto tradução latina do equivalente «*hexis*» de Aristóteles. É entendida pelos escolásticos enquanto “*princípio gerador duravelmente armado de improvisações regradas (principium importans ordinem ad actum)*”², ao que se associa, fundamentalmente, a ideia de que “*as acções... encerram uma intenção objectiva... que ultrapassa sempre suas intenções conscientes*”³, conceptualização que representa a inspiração fundamental de formulações subsequentes.

Utilizações pontuais na literatura sociológica clássica podem encontrar-se em Thorstein Veblen na sua obra *Teoria da classe ociosa*, quando fala em “*habitus desportivo*”⁴ e em Émile Durkheim: “*il y a en chacun de nous un état profond d’où les autres dérivent et trouvent leur unité: c’est sur lui que l’éducateur doit exercer une action durable... c’est une disposition générale de l’esprit et de la volonté qui fait voir les choses sous un jour déterminé... où le christianisme consiste dans une certaine attitude de l’âme, dans un certain habitus de notre être moral*”⁵.

O termo é referido de passagem também por Max Weber quando escreve sobre o papel da ascese religiosa na transformação do *habitus* físico⁶.

Parece ser fundamentalmente com o trabalho de Marcel Mauss, no entanto, que esta noção ganha foros de instância sociológica e antropológica. Tendo verificado que em diversos “*elementos da arte de utilizar o corpo humano os fenómenos de educação dominavam*”⁷, este autor irá tornar, assim, patente, a “*natureza social do habitus*”⁸. O vocábulo «*habitus*» e o conceito a ele ligado são, então, cunhados por Mauss, no âmbito do conhecimento do social: “*peço-vos que tomem nota que eu digo em bom latim, compreendido em França, «habitus». O termo traduz, infinitamente melhor que «hábito», a «hexis», o «adquirido» e a «faculdade» em Aristóteles (que era um psicólogo). Não designa os hábitos metafísicos, ou a «memória» misteriosa, temas de livros ou de curtas e famosas teses. Estes «hábitos» variam não apenas com os indivíduos e suas imitações, mas sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e os modos, os prestígios. É preciso encará-los como técnicas e como elaboração da razão prática colectiva e individual, onde vulgarmente não se vê senão a alma e as suas faculdades de repetição*”⁹.

M. Mauss, sustenta, pois, por um lado, a dimensão corporal (ou incorporada), das «improvisações regradas» apontadas na escolástica e, por outro (num período, ainda principiante, de afirmação da sociologia, sobretudo face à psicologia), a produção social do *habitus* realizada através da interiorização de disposições envolvida nas relações sociais e no processo de socialização.

Mas terá sido sobretudo o conhecimento dos trabalhos de Erwin Panofsky e de Robert Marichat que levou Pierre Bourdieu a desenvolver esta noção.

Numa fase com certeza muito anterior à concepção da teoria da prática (cujá exposição pública, em *Esquisse d'une théorie de la pratique*, data de 1972), já Pierre Bourdieu, em 1960, a propósito do sentimento da honra na sociedade Cabília, escrevia o seguinte: “*o sentimento da honra é o código comum e íntimo com referência ao qual o cabílio julga as suas acções e as dos outros. Mas são os valores da honra, as normas ideais ou são os modelos inconscientes que regem a conduta sem chegarem a ser claramente conscientes, que informam os actos sem sequer serem formulados? Com efeito o sistema de valores da honra é mais vivido que conceptualizado, mais manipulado que manifestado. Assim, quando consideram uma forma de conduta desonrosa e ridícula, os cabílios estão numa situação de quem descobre um erro de linguagem sem por isso conhecer o sistema sintáctico violado pelo erro. O essencial é talvez que as normas se enraizem no sistema das categorias mais fundamentais da cultura, aquelas que definem a visão mútua do mundo. Para além disso, nada é mais difícil nem talvez mais fútil que tentar distinguir entre o*

domínio directa e claramente apreendido pela consciência e o domínio refugiado no subconsciente”¹⁰.

Este trecho é uma boa ilustração primordial da problemática (nesta altura mais implícita que explícita) centrada no *habitus*, noção que é abordada directamente neste mesmo texto: “*embora qualquer questão de honra, considerada de fora e como fait accompli, isto é, do ponto de vista do observador exterior, se apresente como uma sequência regulamentada e rigorosamente necessária de actos obrigatórios, e possa, portanto, ser descrita como um ritual, cada um dos seus momentos cuja necessidade se revela post festum é, objectivamente, resultado de uma escolha e expressão de uma estratégia. O que se chama sentimento da honra não é senão a disposição cultivada, o habitus que [funcionando como uma gramática geradora] permite a cada agente engendrar, a partir de um número reduzido de princípios implícitos, todas as formas de conduta, conformes às regras da lógica do desafio e da resposta e somente essas, graças a invenções que não seriam de maneira nenhuma exigidas pelo desenvolvimento estereotipado de um ritual*”¹¹.

Outra componente na produção teórica do «*habitus*», a do posicionamento de P. Bourdieu no tocante à relação entre interesses e prestígio, encontra, aqui, igualmente, uma reflexão que lhe serve de fundamento: “*as relações económicas não são também apreendidas como tais, isto é, como regidas pela lei do lucro e permanecem sempre como que dissimuladas sob o véu das relações do prestígio e da honra. Tudo se passa como se esta sociedade se recusasse a olhar de frente a realidade económica, a apreendê-la como regida por leis diferentes das que regulam as relações interpessoais e familiares. Daí uma ambivalência permanente: toca-se sempre, ao mesmo tempo, no registo do interesse, que não se confessa, e da honra, que se proclama. Não é a lógica da dádiva uma maneira de superar ou dissimular os cálculos do interesse?*”¹²

Tendo presente a posterior divulgação da noção de *habitus* por Pierre Bourdieu, já no contexto da teoria da prática, como “*um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de acções, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças a transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas de modo semelhante e graças às correcções incessantes dos resultados obtidos, dialecticamente produzidos por estes resultados*”¹³, a acumulação de elementos realizada permite-nos, agora, considerar que estamos em posição para dar conta da quota de desempenho de Bourdieu nesta construção conceptual.

Pierre Bourdieu subscreve, genericamente, o ponto de vista escolástico sobre a objectivação improvisadora do *habitus*, traço ao qual recorre insistentemente para esclarecer as fundações da sua proposta conceptual.

Já no que diz respeito à sua postura face à teorização de Marcel Mauss, constata-se que, se Bourdieu integra na sua perspectiva quer o tema da produção social do *habitus* quer o do seu princípio corpóreo, essencialmente físico, a contribuição deste autor destaca-se, aqui, por estabelecer a continuidade e articulação desse fundamento mais corporal às práticas sociais em geral, e, em especial, à esfera mais ideológico-simbólica¹⁴ (das representações e valores).

Pode-se aventar, mesmo, a ideia de que esta noção em P. Bourdieu, concorre para uma conjugação, por uma parte, e para uma superação, por outra, de dois conceitos muito próximos do «*habitus*», em termos teórico-epistemológicos, que são os de «*hexis*» (mais associado a dimensões incorporadas), muito utilizado a partir de Aristóteles e também por Marcel Mauss, e o de «*èthos*» (mais associado a dimensões simbólicas e valorativas), o qual tem uma importância fulcral, por exemplo, nos trabalhos de Max Weber¹⁵.

Este posicionamento teórico ilustra, uma vez mais, a preocupação primacial de Pierre Bourdieu em “*escapar à filosofia do sujeito, mas sem sacrificar o agente, e à filosofia da estrutura, mas sem renunciar a tomar em conta os efeitos que esta exerce sobre o agente e através dele*”¹⁶, numa palavra, reconhecer o «*sujeito*» nas duas acepções do termo. É este factor que enforma o carácter estruturado e estruturante do *habitus*.

Obviamente, o que o contributo especial de Bourdieu tem, ainda, de relevante, é a expressividade com que promove a centralidade de tal conceito na teoria social, bem como a respectiva elaboração com base numa matriz teórica específica, a teoria da prática, na qual a noção de *habitus* visa, fundamentalmente, tornar possível uma teoria do conhecimento “*que não abandone ao idealismo a ideia de que todo o conhecimento, vulgar ou erudito, pressupõe um trabalho de construção; mas ela sustenta que este trabalho não tem nada em comum com um trabalho puramente intelectual e que se trata de uma actividade de construção, de reflexão prática, que as noções comuns de pensamento, de consciência, de conhecimento nos impedem de pensar adequadamente*”¹⁷.

Feito o cômputo de diversas prestações na genealogia mais directa da elaboração do conceito de *habitus* em Pierre Bourdieu¹⁸, importa, agora, dedicar algum tempo à sua análise bem como à delimitação das suas propriedades.

2. Propriedades

A conceptualização do «*habitus*», em Bourdieu, é efectuada com base na noção elementar de «disposição»: “*a palavra disposição parece particularmente apropriada para exprimir o que recobre o conceito de habitus (definido como sistema de disposições): com efeito, ela exprime, em primeiro lugar, o resultado de uma acção organizadora, apresentando então um sentido próximo ao de palavras tais como estrutura; designa, por outro lado, uma maneira de ser, um estado habitual (em particular do corpo) e, em particular, uma predisposição, uma tendência, uma propensão ou uma inclinação*”¹⁹.

O *habitus* é, pois, um sistema de disposições, ou seja de tendências incorporadas nos actores (decorrentes da especificidade do processo de socialização por eles percorrido, especificidade essa que, por sua vez, depende em boa parte da inserção social mais objectiva desses mesmos actores) que presidem às suas práticas sociais.

Quais as propriedades das disposições e como se organizam estas, na perspectiva do autor, de maneira a constituir o *habitus*?

As disposições são estruturadas e estruturantes, já que, como vimos atrás, elas são determinadas pelas condições sociais mais estruturais presentes no processo de socialização dos actores, mas, simultaneamente, concorrem para a determinação das práticas desses actores.

Outra propriedade importante das disposições é a sua durabilidade, o que é equivalente a afirmar a sua qualidade de estrutura, a sua relativa inalterabilidade face a mudanças de conjuntura ou de circunstância.

Estas disposições revestem, ainda, uma materialidade, patente quer no facto de serem socialmente produzidas, quer, na sua inscrição propriamente física, que faz delas, no seu conjunto, uma «quase-natureza», como diz o autor (Bourdieu fala mesmo em «organismos» e em «indivíduos» de um modo equiparado²⁰, utilizando até as expressões “individualidade orgânica”²¹ ou “indivíduos biológicos”²², numa tentativa de resolver tal equiparação).

Se a clivagem «consciente»/«inconsciente» é menosprezada — em termos da sua explicabilidade — por P. Bourdieu, a produção teórica da noção de «disposição» deste autor está, entretanto, bastante mais próxima do pensamento de Sigmund Freud do que de Herbert Mead, já que Bourdieu privilegia as formações «automáticas» e espontâneas, não racionalizadas, na fundamentação do ser social e da noção de pessoa. Como ele próprio diz “*o «inconsciente» não é mais do que o esquecimento da história que a própria história produz ao incorporar as estruturas objectivas que ela produz nessas quase naturezas que são os habitus*”²³. Consequentemente,

sendo «inconsciente», “o habitus produz o desconhecimento das limitações que implica”²⁴.

Por outro lado, os *habitus*, nos seus conteúdos, representam capital (e, portanto, recursos e poder, na visão do autor²⁵) cultural sob a forma incorporada. Constituem “*princípios de um arbítrio cultural*”²⁶, sobretudo na sua acepção de «cultura prática»; são o «sentido prático» (“*le sens pratique*”), o saber prático (capital e «*èthos*»²⁷) repetidamente referidos por Pierre Bourdieu (ou o «saber-poder» de que fala Michel Foucault), evoluindo, segundo uma lógica prática — estrategicamente — entre o «interesse» e a «honra», entre a acumulação de capital e a legitimação social, conforme o quadro teórico de Bourdieu, no sentido da aquisição global de mais-valias sociais; ou, numa outra perspectiva, entre o «desejo» e a «obrigação» como em Émile Durkheim: “*jamais do desejável se poderá extrair a obrigação, pois que o carácter específico da obrigação é de fazer, em certa medida, violência ao desejo*”²⁸. É esta clivagem, entre «desejo» e «obrigação», ou entre «interesse» e «honra», que permite distinguir, globalmente, «saciedade» de «sociedade» (interpretadas, normalmente, como o binómio «natureza»/«cultura») — a satisfação imediata é impedida; surge o «desejo», que fica a contrariar o impedimento à satisfação, e a «obrigação», que fica a contrariar o «desejo».

Ademais, Pierre Bourdieu reafirma, regularmente, que as disposições constitutivas do *habitus*, verificam, ainda, outras propriedades que se referem ao seu conjunto, como é o caso do seu carácter sistémico²⁹, que consiste, basicamente, numa influência recíproca entre estas tendências, o que confere especificidade e unidade ao conjunto das relações aí presentes.

Se ao seu aspecto sistémico adicionamos a sua estruturação e durabilidade, não será de estranhar o carácter também sistemático, regular e concertado, e, ainda, unificado das práticas daí resultantes. Sistemático, pois os resultados dessas interrelações entre disposições (as práticas sociais), para além de não variarem aleatoriamente, verificam repetições, semelhanças, regularidades, equivalências e homologias, na sua variabilidade visível. A sistematicidade assim compreendida, implica, conseqüentemente, uma faceta do sistema de disposições como unificadora da expressão das práticas.

Mas a sistematicidade não se encontra apenas nas práticas; ela “*está no opus operatum porque está no modus operandi*”³⁰, isto é, está nos produtos (práticas sociais) porque existe nas «leis de produção» (na “*unidade originariamente sintética do habitus*”³¹). Dizer que as disposições são “*resultado de uma acção organizadora*”³² e, também, sistémicas equivale, portanto, a proferir o *habitus* como uma síntese unitária que funcio-

na como princípio gerador³³, uma matriz, uma origem, o que corresponde a atribuir-lhe um papel genético social e, como tal, a visualizá-lo como uma instância produtora, dotada de alguma autonomia, subjacente às práticas e representações dos actores sociais.

Enquanto sistemas de disposições, os *habitus* não estão apenas na origem da produção específica e imediata das práticas em sentido estrito mas, como vimos frequentemente, também das representações sociais — e em especial, das representações sobre as próprias práticas. Tendem a impôr-se como esquemas geradores de práticas e de percepção e apreciação das práticas sociais (dimensão última esta a que P. Bourdieu chama «o gosto»), ambos definidores de estilos de vida particulares. O que parece ser uma mera reedição da divisão entre «*hexis*» e «*èthos*», representa, mais do que isso, uma aliança, ancorada numa lógica prática, entre os dois tipos de esquemas e uma sua explicitação em termos especificamente sociológicos.

A sistematicidade e unificação tendencial, agora, das práticas sociais produzidas pelo sistema de disposições, pode, ainda, revelar uma maior ou menor homogeneidade³⁴ e exaustividade, dizendo-se, então, que um *habitus* é mais exaustivo quando “*reproduz mais completamente nas práticas que engendra os princípios do arbítrio cultural dum grupo ou de uma classe*”³⁵.

O *habitus* é, assim, virtualmente unificador das práticas. Mas tal não obriga a que estas não possam assumir realizações distintas em situações diversas. Bourdieu fala, igualmente, em transponibilidade, querendo com isto evidenciar o papel de “*operador analógico*”³⁶ do *habitus* e a propriedade de translação ou de transferência das disposições, através de esquemas analógicos ou de “*metáforas práticas*”³⁷; o que explica o facto de estas tendências poderem, a partir de um mesmo princípio vigente, ser viabilizáveis e eficientes em situações diferentes, através de meios (institucionais, por exemplo) distintos ou em campos vários e, portanto, concretizáveis em práticas sociais diversas na aparência e em realidade, sem deixarem, por isso, de verificar uma equivalência. Mesmo quando se observam práticas aparentemente contraditórias, esta equivalência está presente, pois “*um mesmo habitus pode engendrar tanto uma prática como o seu inverso, uma vez que tem por princípio a lógica da dissimulação*”³⁸.

Por outra parte, diz o autor, a matriz que está na base da sistematicidade das práticas sociais, implica, não apenas a regularidade concertada destas mas também uma organização concertante do novo. As experiências da vida social são interpretadas, julgadas e assimiladas através do sistema de disposições em vigor, que constitui, igualmente, uma «gramática» que

está “no princípio da percepção e da apreciação de toda experiência ulterior”³⁹, como vimos atrás.

Como “o próprio da prática é ser «lógica»”⁴⁰, as respostas do *habitus* a essas experiências irão definir-se, na perspectiva de Pierre Bourdieu, “em primeiro lugar em relação a um campo de potencialidades objectivas, imediatamente inscritas no presente, coisas a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer”⁴¹, perseguindo “o sentido do jogo, que implica um ajustamento antecipado do *habitus* às necessidades e às probabilidades inscritas no campo”⁴². Este bom-senso, sensatez⁴³, razoabilidade⁴⁴, ou sentido prático implícitos no sistema de disposições, por sua vez, “engendram aspirações e práticas objectivamente compatíveis com as condições objectivas e, de uma certa maneira, pré-adaptadas às suas exigências objectivas, os acontecimentos mais improváveis se encontram excluídos, antes de qualquer exame, a título do impensável, ou pelo preço de uma dupla negação que leva a fazer da necessidade virtude, isto é, a recusar o recusado e a amar o inevitável”⁴⁵. A prossecução daquela «gramática», desde que se reflecta em resultados práticos não desfavoráveis (isto é, viabilizando, por exemplo, as aspirações sociais adstritas ao próprio *habitus*, nos termos da citação anterior), é demonstrativa dessa mesma «gramática», reforçando-a e legitimando-a, o que conduz (a uma maior «convicção» face aos princípios do arbítrio cultural interiorizados e) à sua crescente consistência e fechamento — e, portanto, à reprodução estrutural da matriz de disposições bem como à reprodução das condições objectivas que suportam esse *habitus*.

Mas isso não quer dizer que o sistema de disposições tenda tão somente para uma simples verificação ou demonstração prática: “a lógica da prática, é ser-se lógico até ao ponto onde ser lógico deixaria de ser prático”⁴⁶, acrescenta o autor ao anteriormente exposto. Cada relação e interacção, em cada momento, em cada situação, é explorada pela dimensão relacional activa⁴⁷, criativa⁴⁸, transgressora⁴⁹ e improvisadora do *habitus*, que está associada ao seu carácter estratégico (trata-se, contudo, de uma “invenção sem intenção”⁵⁰ bem como de uma “improvisação regrada”⁵¹, como vimos atrás).

Daí uma parte de relativa indeterminação⁵², abertura⁵³ e incerteza⁵⁴ própria do sistema de disposições; “é o que faz com que as condutas engendradas pelo *habitus* não tenham a bela regularidade das condutas deduzidas de um princípio legislativo: o *habitus* está em parte ligado com o leve e o vago”⁵⁵, maleabilidade esta que decorre da sua virtualidade expectante e estratégica.

Assim, “a prática é, ao mesmo tempo, necessária e relativamente autónoma em relação à situação considerada em sua imediatidade pon-

tual, porque ela é o produto da relação dialéctica entre uma situação e um habitus"⁵⁶. Daí as práticas sociais não poderem, pois, ser deduzidas directa e exclusivamente da matriz de disposições, nem ser, sequer, em geral, calculadas exaustivamente ou, muito menos, de uma forma absoluta, pois recobrem, para além de um aspecto factual, uma componente de experimentação social, que se desenrola continuamente por tentativas e sondagens. Por outro lado, há que ter em conta que se o *habitus* e os condicionamentos adstritos à situação são ambos estruturantes das práticas, eles são, também, um e outro estruturados em termos das condições sociais no sentido lato.

Esta dialéctica, potenciadora de mudança e de actualização das disposições e da distribuição de capitais⁵⁷, confere cumulatividade ao *habitus*, isto é, permite-lhe ir incorporando o presente — integrando-o no passado, sob o aspecto de disposições cultivadas — ao mesmo tempo que são corrigidas as suas projecções no futuro.

Tal cumulatividade, resultante da inculcação e da aprendizagem, assenta, fundamentalmente, na socialização primária (normalmente realizada no meio social da família de origem), que estrutura, de um modo determinante, toda a restante evolução do sistema de disposições; "*a acção pedagógica primária (primeira educação) que se realiza num trabalho pedagógico sem antecedente (trabalho pedagógico primário) produz um habitus primário, característico dum grupo ou de uma classe, que está no princípio da constituição ulterior de qualquer outro habitus*"⁵⁸. A esta, seguem-se, ou juntam-se outras instâncias de socialização que se organizam entre elas de um modo não arbitrário. Existe uma "*irreversibilidade dos processos de aprendizagem que faz que o habitus adquirido na família esteja no princípio da recepção e da assimilação da mensagem escolar e que o habitus adquirido na escola esteja no princípio do nível de recepção e do grau de assimilação das mensagens produzidas e difundidas pela indústria cultural e, generalizando, de toda a mensagem erudita ou semi-erudita*"⁵⁹. O que aponta para uma sedimentação de grau diferencial e, mesmo, para uma eventual estratificação das disposições no *habitus*, inerente àquele processo cumulativo: "*a própria lógica da sua génese faz do habitus uma série cronologicamente ordenada de estruturas: uma estrutura de posição determinada especificando as estruturas de posição inferior (portanto geneticamente anteriores) e estruturando as de posição superior, por intermédio da acção estruturante que ela exerce sobre as experiências estruturadas geradoras dessas estruturas*"⁶⁰.

Trata-se, pois, de ter, ainda, em conta uma relativa irreversibilidade das disposições: "*o trabalho pedagógico é um processo irreversível que produz no tempo necessário à inculcação uma disposição irreversível,*

*isto é, uma disposição que não pode ser, ela própria, reprimida ou transformada senão por um processo irreversível que produz, por sua vez, uma nova disposição irreversível*⁶¹.

Características importantes a reter, relativamente a essas disposições que compõem o *habitus*, são, pois — e fixando apenas, das principais, aquelas que mais nos interessa focar para o desenvolvimento deste trabalho — o seu carácter mediador entre as condições estruturais objectivas em que são produzidas e incorporadas, e as práticas e representações sociais que estruturam, e, portanto, a sua função matricial; a durabilidade; a sua radicação e funcionamento fundamentalmente não racional (a espontaneidade); a razoabilidade, mas também a sua essência estratégica — não passiva —, donde a sua virtualidade dialéctica na relação que estabelece com a diversidade das situações que confronta; a cumulatividade e a relativa irreversibilidade, mas também a sua indeterminação e carácter expectante.

Considerando terminada, para o efeito, esta análise das propriedades mais importantes do *habitus*, iremos, agora, a partir do exposto, avaliar algumas das potencialidades, mas também das limitações desta conceptualização.

3. Potencialidades

Uma das potencialidades teórico-metodológicas mais relevantes que a noção de *habitus* introduz provém da sua possível leitura nos diversos níveis de análise, que vão do societal, passando pelas classes sociais e pelo meio familiar, até ao «individual»; trata-se de uma conceptualização que não sendo, *a priori*, explicitamente centrada em nenhum destes níveis, mas estando, de qualquer maneira, associada a uma postura que privilegia a centralidade teórica do actor social (em abstracto, digamos⁶²) faz da «matriz de disposições» uma noção transversal a todos esses níveis analíticos.

É notória a contribuição deste conceito para a dissolução da antinómia teórica entre «indivíduo» e «sociedade», responsável por múltiplas incompatibilidades no entendimento das articulações dos comportamentos grupais aos, assim, denominados «individuais», e por dificuldades de índole epistemológica no avanço da explicação do social pelo social (relativas ao pressuposto individualista). Efectivamente, como o sistema de disposições é determinado e estruturado pelas condições objectivas sob as quais se desenvolve, através do processo de socialização (asserção já defendida por Marcel Mauss e acentuada e explorada por Pierre Bourdieu),

*“falar de habitus, é estabelecer que o individual, e mesmo o pessoal, o subjectivo, é social, colectivo. O habitus é uma subjectividade socializada”*⁶³.

De permeio, esta noção proporciona, assim, uma fundamentação não apenas das regularidades mas igualmente da singularização nas práticas sociais, e mesmo da «individuação» já que se pode ver nos *“sistemas de disposições individuais variantes estruturais do habitus de grupo ou de classe, sistematicamente organizadas nas próprias diferenças que as separam e onde se exprimem as diferenças entre as trajectórias e as posições dentro ou fora da classe. O estilo «pessoal», isto é, essa marca particular que carregam todos os produtos de um mesmo habitus, práticas ou obras, não é senão um desvio, ele próprio regulado e às vezes mesmo codificado, em relação ao estilo próprio a uma época ou a uma classe, se bem que ele remete ao estilo comum não somente pela conformidade... mas também pela diferença que constitui todo o «modo»*⁶⁴. É na especificidade de cada *habitus* elementar que participa a «individualidade» (determinada socialmente, mas marcada também por outras intervenções mediadoras como as referentes às perspectivas biológica e psicológica), numa distribuição exaustiva da variabilidade derradeira das práticas e dos comportamentos analiticamente enquadráveis.

Num outro apontamento decisivo há que registar o alcance da projecção sociológica implicada no manuseamento da noção de «disposição», quer no âmbito do debate sobre a temática das «necessidades», quer na discussão relativa à clivagem entre «natureza» e «cultura», e na própria teorização da noção de «cultura».

A problemática das «necessidades», oriunda de uma perspectiva funcionalista, apresenta dificuldades teóricas e metodológicas insuperáveis criadas, em especial, pelos obstáculos epistemológicos levantados, correlatos dos pressupostos individualista (atrás abordado) e naturalista (que se refere a uma «natureza humana» como fundamento da fenomenologia social), pressupostos estes que estão intimamente ligados na pontuação das «necessidades» sociais.

Ora, é patente uma equiparação do lugar teórico ocupado pelas «necessidades» e pelas «disposições», «homologia teórica» esta, visível numa extrema similitude de propriedades que, de resto, está presente no discurso de Pierre Bourdieu, quando fala em disposições como *“necessidades incorporadas”*⁶⁵ e que perpassa, mesmo, uma indecisão terminológica do próprio Talcott Parsons, ao falar em *“need-dispositions”* (necessidades-disposições), tal como se pode constatar numa passagem de João Ferreira de Almeida em que este se refere ao pensamento de T. Parsons: *“a socialização opera a interiorização em cada actor dos valores dessa ordem*

[cultural], transformando-os assim em «disposições-necessidades» (need-dispositions) individuais, que por serem partilhadas e estáveis, garantem, por seu turno, a conservação da ordem na sociedade, que outros mecanismos de controlo social reforçam»⁶⁶.

As disposições cumprem, com efeito, um estatuto equivalente ao das necessidades enquanto elementos estruturais que promovem práticas e representações sociais, sem que aquelas, no entanto, incorram teoricamente nem no individualismo (como vimos anteriormente) nem no naturalismo (por constituírem uma resultante socializada e objectivamente estruturada), substituindo com vantagens evidentes uma eventual discussão em torno das «necessidades».

Deste modo, as «disposições», substituindo elementarmente as «necessidades», também as substituem no seu papel gerador de práticas e representações. Tal proposta de reposição da problemática de um princípio gerador das práticas centrado nas disposições dos agentes sociais, sem os escolhos interpostos pelo recurso às «necessidades», contribui, ainda, para conferir plausibilidade a essa problemática e para um efectivo enriquecimento da mesma; e, sendo as disposições estruturadas (para além de estruturantes), o *habitus* realiza uma articulação e uma continuidade teórica — uma mediação — verdadeiramente fundamental e fundamentada entre estrutura e aparência nas práticas sociais.

O que faculta, igualmente, um entendimento dos factos sociais enquanto simultaneamente naturais e culturais. Já presente, por exemplo, em Friedrich Nietzsche e Michel Foucault (através da noção de «saber-poder»), esta indissociabilidade percorre os trabalhos de vários autores contemporâneos, como é o caso de Eliseo Véron e de Manuel Castells: *“hoje em dia parece reconhecer-se universalmente que a sociologia existe justamente a partir da compreensão do mundo social como conjunto integrado por elementos «naturais» e por elementos «construídos», que constituem uma estrutura não só indissolúvel no real mas analiticamente indissociável»⁶⁷. Daí poder-se, igualmente, entender as representações sociais como “a dimensão simbólica das práticas”, como afirma João Ferreira de Almeida⁶⁸. O que permite descartar a análise sociológica daquela divisão falaciosa e compreender, num novo prisma, a aparente absolutização ou «naturalização» dos fenómenos sociais, como um processo e um efeito — não apenas uma causa — que não é absoluto mas relativo, não «natural» mas social, não insondável (ou radicando em instâncias obscuras extra-sociais e sociologicamente inexplicáveis) mas respeitante à razoabilidade do *habitus* atrás registada.*

A conceptualização do *habitus* concorre, deste modo, para dispersar a antinomia entre «natureza» e «cultura», resgatando o princípio subjacente

ao aspecto aparentemente «natural» e espontâneo dos comportamentos humanos para a área da ciência social.

Por aí, este conceito faculta, ainda, uma compreensão da fixação e retenção de práticas e valores sociais muito para além de alterações de cariz objectivo (estrutural ou conjuntural) nas condições sociais (o que P. Bourdieu chama de “efeito de histerese”⁶⁹), que um estruturalismo estrito não abarca, e permite uma explicação da reprodução social sem o recurso ao princípio finalista e parcial do «consenso».

Mas uma teorização em termos de «disposições» permite ir ainda mais longe na crítica de pressupostos extra-sociais e na construção e articulação conceptual em teoria sociológica.

É o caso do obstáculo epistemológico interposto pela perspectiva idealista (normalmente associada ao naturalismo e ao individualismo) na elaboração teórica dos valores e das representações sociais. A noção de «matriz de disposições» faculta uma teorização dessas instâncias, evitando alguns dos óbices levantados por aquela perspectiva, como são a ideia dos valores desencarnados dos interesses dos actores e, portanto, também, a existência de uma indiferenciação social, de uma transversalidade no que toca à socialização nesses princípios de acção.

A conceptualização das disposições contribui, assim, para resolver, através da sua articulação, essa outra antinomia nas ciências sociais entre «interesses» e «valores».

Sem retirar à dimensão avaliativa das representações sociais o seu papel relevante na justificação e condução das práticas, uma teoria das «disposições» (as quais denotam um carácter estratégico) permite, por um lado, sustentar esses valores sociais enquanto variável não apenas explicativa mas também explicada e articulá-los aos interesses dos actores e, por outro, torna viável uma ancoragem quer dos interesses quer dos valores nas condições sociais objectivas, realizando, enfim, uma ligação essencial ao corpo, à experiência, à socialização, que se assume, assim, como socialmente diferenciada.

Associadamente a uma teoria das disposições, uma discussão em termos de «preferências» (termo que, aliás, é utilizado em muitos textos de Pierre Bourdieu⁷⁰) sociais, permite aprofundar e potenciar esta postura, verificando, ainda, vantajens na demarcação face a uma linguagem que está próxima de uma visão psicologista da vida social e que mantém algum lastro, ainda que subtil, de idealismo, pela separação implícita entre o natural e o cultural, ou entre a prática e a sua dimensão simbólica.

Um outro aspecto, dos mais inovadores e promissores, em termos teóricos, da noção de *habitus*, é a sua coerência e unidade global enquanto sistema de relações entre disposições; “*contra o atomismo de uma*

*psicologia social que, quebrando a unidade da prática, estabelece «leis» parciais pretendendo dar conta dos produtos, do opus operatum, visa-se assim estabelecer as leis gerais que reproduzem as leis de produção, o modus operandi*⁷¹. Assim se ultrapassam concepções desarticuladas e estanques presentes no discurso relativo às «necessidades» e aos valores e representações sociais, acentuando, ou instituindo mesmo, um carácter unitário, sistémico e sistemático das disposições (definíveis, pois, como preferências sociais sistemáticas).

As propriedades antes retidas e estas últimas considerações permitem atestar a existência de analogias e afinidades relevantes na conceptualização do *habitus* com outras noções correntes nas ciências em geral e na sociologia em particular. Para além da analogia directa com o capital genético biológico⁷², ressaltam, daí, afinidades e sobreposições parciais com as noções de «cultura» (não material, bem entendido)⁷³ e com a de «identidade social»⁷⁴.

Pelas razões referidas, a noção de *habitus*, que concentra grande parte do potencial heurístico da teoria da prática, representa, pois, um contributo inigualável para as teorias sociológicas contemporâneas. Por um lado, permite transcender concepções exclusivas das práticas sociais enquanto “*meramente constituídas ou tão só constituintes*”, nas palavras de Bourdieu, e por outro lado, sem dispensar o interesse do conhecimento das condições objectivas na produção social, proporciona uma revitalização da análise centrada nos próprios actores, evitando, enfim, alguns dos óbices da teoria da acção e da perspectiva funcionalista. A matriz de disposições, ao contrário das necessidades, faculta, ainda, uma compreensão da «naturalização» e espontaneidade social sem se quedar no obstáculo naturalista e, através de uma crítica construtiva dos «valores», viabiliza o entendimento da sua função de guia das práticas sem incorrer no idealismo, nem no individualismo, proporcionando, enfim, uma articulação mediada entre estruturas, e práticas e representações.

4. Dificuldades e pistas de desenvolvimento

Verificadas a plausibilidade e riqueza teórica, bem como a explicabilidade e fundamentação epistemológica do conceito de *habitus*, existem, entretanto, limitações e dificuldades diversas na sua manipulação que têm levado a algumas oscilações na sua credibilidade e a uma contenção do entusiasmo com que foi inicialmente acolhido.

É sobre algumas dessas questões analíticas que faremos incidir, agora, a atenção. No intuito, porém, de — explorando construtivamente algumas

das virtualidades menos evidentes desta perspectiva — apresentar um conjunto de ideias que possa contribuir para dispersar alguns desses problemas e reavivar o debate em torno deste conceito, que reúne condições teóricas privilegiadas, conforme vimos atrás.

Globalmente, no que respeita à noção de *habitus*, “os problemas provêm tanto de «explicar demasiado» como de «explicar insuficientemente”, como refere António Firmino da Costa⁷⁵.

Daí a multiplicação de acusações, por parte de outros autores, de «imperialismo» teórico, mas também de redundância e tautologia, aos desenvolvimentos na conceptualização do *habitus*⁷⁶.

Isto poderá ficar a dever-se, fundamentalmente, a uma relativa «imaturidade» conceptual do *habitus*, ao que se associa, por um lado, o grande potencial explicativo que este conceito parece anunciar (e, portanto, a algumas exigências talvez excessivas, bem como a algumas expectativas impossíveis que ele despertou, já que, a este conceito se recorre — porventura, demasiadas vezes — como imputável dos motivos para o aparentemente inexplicável), e, por outro lado, ao facto de não terem sido exploradas devidamente as suas potencialidades nem ter sido, assim, definida, com suficiente rigor, a fronteira da sua explicabilidade, ou seja, a algum défice na sua teorização⁷⁷.

É o caso, por exemplo, de questões tão decisivas como o estatuto e a articulação da racionalidade e da função intelectual relativamente às disposições mais profundas no *habitus* e, destes, aos constrangimentos e «oportunidades» situacionais, conjunturais ou estruturais, presentes na vida própria das instituições, dos campos, dos quadros de interacção⁷⁸.

O impasse a que parece ter chegado o conceito de *habitus* poderá, pois, em boa parte ficar a dever-se à inexistência de uma delimitação explícita do seu papel teórico específico no âmbito da ciência social.

Mas se Pierre Bourdieu acentua invariavelmente os aspectos incorporados e espontâneos centrados nos actores sociais (a matriz de disposições), ele não deixa, todavia, de apontar algumas pistas de reflexão para avançar nesta discussão, quando refere que noções como a de *habitus* “*nasceram da vontade de lembrar que a par da norma expressa e explícita ou do cálculo racional, existem outros princípios geradores das práticas*”⁷⁹.

Mais, quando P. Bourdieu afirma que a valência do *habitus* como princípio estruturante se faz sentir “*sobretudo em sociedades em que poucas coisas são codificadas*”⁸⁰, o autor aponta mesmo para a possibilidade de existência de uma diferenciação objectiva no carácter estruturante da matriz de disposições sobre as práticas dos actores sociais.

Por outro lado, está ainda por fazer todo um trabalho que problematize as articulações entre disposições e racionalidade nas práticas dos actores.

Mas o próprio Bourdieu adianta algumas ideias a este respeito: “*as orientações sugeridas pelo habitus podem ser acompanhadas de cálculos estratégicos sobre os custos e os benefícios que tendem a levar a um nível consciente as operações que o habitus desempenha segundo a sua própria lógica*”⁸¹. No entanto, um *habitus* racional, “*condição prévia de uma prática económica ajustada, adaptada, propositadamente, não pode construir-se, ou desenvolver-se, senão quando estão dadas determinadas condições de possibilidade, (...) produto de uma condição económica e social particular, definida pela posse do mínimo de capital económico e cultural necessário para apreender e exaurir as «oportunidades potenciais» formalmente oferecidas a todos*”⁸².

Algumas das questões que poderiam concorrer para a delimitação deste conceito passam não só pelo problema da articulação do *habitus* a outras sedes de agência social, mas também pela clarificação da relação do conceito de *habitus* com a problemática da mudança social.

Largamente conhecida é a ênfase posta na reprodução que este conceito implica e que, de resto, representa o seu ónus mais evidenciado na explicação da vida social (sustentado e fomentado na obra de Pierre Bourdieu). Tal ênfase tem vindo a ser interpretada de forma absoluta e exclusiva, o que levou, muitas vezes, a um menosprezo do conceito, encarado como irremediavelmente preso nos impasses do determinismo⁸³.

Com o apelo ao efeito de histerese, P. Bourdieu apenas acentua a inércia e a recorrência das disposições incorporadas, minimizando questões igualmente relevantes que têm a ver com a permanente premência da socialização, com a incorporação do novo, e com a adaptabilidade, adesão e protagonismo dos agentes sociais relativamente à mudança.

Não se trata apenas de dar conta da quota de participação do *habitus* na explicação da mudança social, mas igualmente, de como é que a própria matriz de disposições acompanha tal mudança. O que remete para o problema que se refere à aparente “*indivisibilidade*”⁸⁴ e essencialismo dessa noção:

Mas, se parece correcto afirmar que P. Bourdieu acentua esta dimensão fundamentalmente reprodutiva, o autor também deixa transparecer, não raras vezes, essa outra faceta de mutabilidade da matriz de disposições nos actores. Quando Bourdieu fala numa actualização das condições objectivas nas disposições, em *habitus* divididos, em indeterminação, abertura e incerteza ao nível do sistema de disposições, ou mesmo quando afirma que as disposições são irreversíveis na medida em que “*uma disposição não pode ser, ela própria, reprimida ou transformada senão por um processo irreversível que produz, por sua vez, uma nova disposição irreversível*”⁸⁵, ele deixa entrever precisamente essa faceta na sua conceptualização do *habitus*.

Mais recentemente e instado a explicitar mais concretamente a sua posição quanto a este problema, Pierre Bourdieu toma uma posição mais clara e inequívoca referindo que, sendo o *habitus* “o produto da história, é um sistema de disposições aberto, incessantemente confrontado com novas experiências e portanto incessantemente afectado por elas. É durável mas não imutável”⁸⁶.

Uma noção como a de *interhabitus*, introduzida por José Madureira⁸⁷ Pinto, centrada numa preocupação de revelação da dimensão relacional do *habitus*, potencia, igualmente, um entendimento mais dinâmico e menos essencialista da matriz de disposições, entendimento que é sugerido, aliás, nalgumas passagens de autores vários, como é, por exemplo, o caso de António Firmino da Costa quando fala numa “reconfiguração do *habitus*”, a propósito da inserção social recente dos migrantes rurais residentes no bairro de Alfama⁸⁸.

As disposições estão associadas a posições e a trajectórias sociais determinadas e é, portanto, a este nível que se devem procurar alguns dos factores fundamentais conducentes à reconfiguração do *habitus* dos actores (as disposições de classe, por exemplo, só deverão evidenciar alterações significativas se as próprias relações de classe se transformarem).

No que respeita à inculcação inicial da matriz de disposições, as alterações na estrutura e nos tipos familiares, e a expansão do emprego feminino, a que se associam, cada vez mais precocemente e de maneira mais generalizada, a instrução pré-primária bem como a exposição aos meios de comunicação de massa, revertem numa incorporação de disposições menos centrada no meio familiar. Noutros estádios de constituição do sistema de disposições, a expansão da escolaridade e respectivo adiantamento da entrada na vida activa, a formação permanente, a multiplicação de situações de subemprego e de desemprego em termos sociais e no ciclo de vida dos indivíduos, a mobilidade profissional e residencial, a recorrência de contactos interculturais e interétnicos no quotidiano como através da prática do turismo, bem como a divulgação de formas de sociabilidade de tipo interclassista, constituem outros tantos factores que concorrem para uma eventual reconfiguração do *habitus* dos actores sociais.

Se não se trata, geralmente, de uma recomposição radical de disposições, há pelo menos razões para sugerir possíveis modificações efectivas nos *habitus* dos actores envolvidos, modificações essas que se deverão traduzir em inflexões nas práticas observáveis ao longo do tempo, que decorrem da existência de disposições regressivas e de disposições progressivas no que respeita à sua expressividade temporal⁸⁹.

Uma perspectiva processual que sobreleve os efeitos de percurso (em termos de trajectórias sociais e, portanto, de alterações ao nível das condi-

ções objectivas, dos quadros de interacção ou mesmo dos grupos de referência⁹⁰ dos actores) no processo de formação da matriz de disposições, pode, pois, contribuir para uma exploração das virtualidades teóricas deste conceito, através de uma teorização da reconfiguração do *habitus* e de uma diferenciação analítica entre disposições regressivas e progressivas.

A esta questão está associado um outro problema fulcral na teorização do *habitus*: o da sua operatividade. A ausência de desenvolvimentos teóricos e metodológicos significativos neste âmbito tem levado a que este conceito seja tratado, muitas vezes, como uma “«caixa negra» onde repousa a chave da inteligibilidade lógica”⁹¹, princípio que «tudo» explica e termo de toda a explicação, não se cuidando, assim, do conhecimento do “que ele contém e como a ele se chega”⁹², nas palavras de Idalina Conde.

Tal impasse na operacionalização deste conceito contribui, largamente, para a indefinição do seu campo de explicabilidade, dos seus limites e das suas articulações com outras sedes (donde decorrem com certeza muitos dos excessos nas exigências e expectativas teóricas relativamente ao *habitus*)

Uma disposição é, muito genericamente, uma propensão estratégica numa relação social, uma atitude face aos condicionamentos e virtualidades de uma determinada posição social e, portanto, inerente a essa posição, tendência que é legível no plano das práticas sociais.

A verificação e operacionalização dessa noção passará, pois, por identificar objectivamente actores sociais relevantes (quanto à especificidade e pregnância das suas disposições) e pela verificação de correlações significativas entre as condições objectivas e as práticas e representações que definem esses actores. É, desde logo, a significância dessas correlações que poderá permitir uma caracterização das disposições respectivas, se se aprova a hipótese de que verificar uma matriz de disposições é, antes de mais, observar uma recorrência de atitudes (a reprodução) de um determinado agente, visível nas suas práticas sociais.

Mas o *habitus* não se define apenas por um conjunto de disposições singulares acessíveis através da observação de tais correlações. Entre as potencialidades mais inovadoras e promissoras da conceptualização da matriz de disposições, no que toca à explicação sociológica, encontra-se, igualmente, a ideia de que estas disposições não são independentes entre si e que comportam um carácter sistémico, o que, por sua vez, concede alguma unidade a esse conjunto.

Como afirma Pierre Bourdieu, a sistematicidade está nos produtos, nas práticas (no *opus operatum*) porque está nas leis de produção, no *habitus*

(no *modus operandi*)⁹³, e operacionalizar o *habitus* é, afinal, verificar aquela sistematicidade na esfera observável das práticas e das representações sociais.

Apesar de este trabalho não ter ainda suscitado a dedicação que a sua relevância analítica parece justificar, Bourdieu tem desenvolvido algum esforço nesse sentido, nomeadamente através da determinação de variantes do “gosto”, em particular com o recurso à técnica estatística da análise de correspondências⁹⁴.

5. Reflexões finais

Conforme pudemos constatar ao longo deste texto, a conceptualização de «matriz de disposições» apresenta condições teóricas inigualáveis, enquanto mediadora entre estrutura e aparência nas práticas e nas representações sociais.

Esta conceptualização promove uma revitalização da verosimilhança de um princípio de produção das práticas centralizado nos actores sociais, evitando o intelectualocentrismo dominante na teoria da acção e a transhistoricidade no interaccionismo, permitindo, ainda, dissolver a iminência de reificação de abstracções de algum modo presente no objectivismo estruturalista (bem como ultrapassar uma sua acepção enquanto mero registo de regularidades), sem preterir uma avaliação das condições objectivas na determinação social.

Contribui, igualmente, para a dispersão de algumas das antinomias mais perturbadoras do trabalho sociológico, tais como as existentes entre «indivíduo» e «sociedade», e entre «natureza» e «cultura», evitando, simultaneamente, os obstáculos epistemológicos correspondentes aos pressupostos do individualismo, do naturalismo e do idealismo, através de uma problematização com base na noção de «disposição».

O conceito sociológico de «matriz de disposições» permite, ainda, explicar o empirismo e a lógica prática global dos comportamentos humanos, bem como a relativa pregnância de práticas sociais, apesar da volubilidade dos contextos e conjunturas (que um objectivismo estruturalista estrito não contempla) e a reprodução social em geral, sem incorrer no debate inconsequente relativo aos finalismos do «consenso» ou do «conflito».

Apesar destas evidentes potencialidades conceptuais, o tratamento teórico-metodológico a que tem vindo a ser submetida a «matriz de disposições», tem levado a que a sua efectivação ficasse suspensa de alguns impasses, impasses esses associados, sobretudo, às críticas de determinismo, isolacionismo e inoperância, que atrás ponderámos.

Tais impasses deverão decorrer, em boa parte, de alguns traços característicos da perspectiva presente na «teoria da prática» e na obra de Pierre Bourdieu, que podem ser entendidos com base numa postura um tanto inóspita de concessão a alguma arbitrariedade, a expensas de uma maior racionalização⁹⁵, o que se traduz, aliás, num problema fulcral deste posicionamento: o risco de relativismo.

Se as práticas sociais em geral e a prática científica em especial, radicam em *habitus* específicos, os quais constituem arbítrios culturais que, por sua vez, segundo Bourdieu, representam um “*transcendental histórico*”⁹⁶, o que separa esta postura de uma validação da arbitrariedade, do indiscutível?

Acareado por Rogers Brubaker num artigo recente, precisamente intitulado “Social theory as *habitus*”⁹⁷, quanto a uma eventual parcialidade irresolúvel da sua produção teórica devedora de um *habitus* sociológico particular — a tomar como assente, e utilizando os termos da perspectiva da «teoria da prática» — é o próprio Pierre Bourdieu que, numa réplica, alerta para este problema: “*o ponto de vista sociogenético que, na minha opinião, se deve adoptar relativamente a qualquer «criação da mente», é também o que eu estou obviamente inclinado a esperar daqueles que lidam com o meu trabalho — sem que se ignorem os riscos que tal implica, particularmente o da relativização*”⁹⁸.

Mas também aqui Bourdieu deixa aberta uma pista de desenvolvimento para o debate teórico quando fala em “reflexividade”⁹⁹ como o modo adequado, no seu ponto de vista, para conter esse risco.

É este sentido reflexivo que se quer aqui reflectir.

A discussão apresentada neste texto aponta, fundamentalmente, para o enriquecimento das formulações mais centrais da «teoria da prática». Mas não deixa de implicar, igualmente, uma crítica a alguns dos seus fundamentos: se as propostas aqui avançadas de exploração do conceito de *habitus* deverão, no seu conjunto, decorrer necessariamente de um arbítrio cultural, de uma subjectividade socializada, pretendem-se, ainda, suficientemente reflectidas para poderem ser partilhadas.

Notas

1. Este texto tem como base o trabalho desenvolvido pelo autor no âmbito da Dissertação de Mestrado em Sociologia, pelo ISCTE em 1993.
2. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique — précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit., p.179.
3. *Ibid.*, p. 182.
4. Vd. Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Galimard, 1970, p.175, 198, 251.

5. Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1968, p. 37.
6. Vd. Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 546-554, 571.
7. Marcel Mauss, "Les techniques du corps", em *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 369.
8. *Ibid.*, p. 368.
9. *Ibid.*, p. 368 - 369.
10. Pierre Bourdieu, em "O sentimento da honra na sociedade Cabília", em J. G. Peristiany, *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*, op. cit., p. 187.
11. Esta citação de Pierre Bourdieu pode encontrar-se quer no capítulo intitulado "Le sens de l'honneur", em *Esquisse d'une théorie de la pratique — précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit., p. 31, quer no texto traduzido em português como "O sentimento da honra na sociedade Cabília", em J. G. Peristiany, *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*, op. cit., p. 174. A frase entre parênteses só existe no segundo (o que faz supôr que a tradução tenha sido feita com base noutra que não o primeiro texto, eventualmente uma versão corrigida).
12. Pierre Bourdieu, "O sentimento da honra na sociedade Cabília", em J. G. Peristiany, *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*, op. cit., p. 186.
13. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique — précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit., p. 178 - 179.
14. Para um aprofundamento da questão da articulação entre *habitus* e ideologia, ver José Madureira Pinto, *Ideologias: inventário crítico dum conceito*, Porto, Editorial Presença/Gabinete de Investigações Sociais, 1987, pp. 108 - 131.
15. Ver, por exemplo, Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1983.
16. Pierre Bourdieu (e Loïc J. D. Wacquant), *Réponses — pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 97.
17. *Ibid.*, p. 97.
18. Se Pierre Bourdieu é o divulgador mais convicto e reconhecido do conceito de "*habitus*", este tem vindo, entretanto, a ser utilizado por múltiplos autores, manuseamento que ultrapassa largamente o quadro de colaboradores directos de Bourdieu e mesmo dos autores franceses, sendo de citar casos como os de Norbert Elias, J. Urry e S. Lasch. Em Portugal, a sua utilização transparece em trabalhos de diversos autores, entre os quais os de João Ferreira de Almeida e José Madureira Pinto.
19. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique — précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit., p. 175n.
20. Vd. Pierre Bourdieu citado em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 78.
21. Vd. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique — précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit., p. 187.
22. Vd. Pierre Bourdieu, (com Loïc J. D. Wacquant), *Réponses — pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 102.
23. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique — précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit., p. 179. A tradução para português aqui retida consta em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 65.
24. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *A reprodução — elementos para uma teoria do sistema de ensino*, Lisboa, Editorial Vega, s/d, p. 64.
25. Ver a apresentação da noção de "capital" por Pierre Bourdieu, por exemplo, em José Luís Casanova, "A «teoria da prática» — uma prática menos teorizada?", *Sociologia — Problemas e Práticas*, nº17, 1995, pp. 61 - 73.
26. Vd., por exemplo, Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *A reprodução — elementos para uma teoria do sistema de ensino*, op. cit., p. 64.
27. *Ibid.*, p. 71.

28. Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 53.
29. A virtualidade da noção de “sistema” que aqui nos interessa utilizar é a de um conjunto de elementos reciprocamente influentes.
30. Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 193.
31. *Ibid.*, p. 193.
32. Cf. citação de Pierre Bourdieu na página 33 deste texto.
33. Cf. à origem escolástica da noção de *habitus*.
34. Vd. Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 123.
35. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *A reprodução — elementos para uma teoria do sistema de ensino*, op. cit., p. 58.
36. Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 193.
37. Expressão de Pierre Bourdieu, em *La distinction*, op. cit., p. 192.
38. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *A reprodução — elementos para uma teoria do sistema de ensino*, op. cit., p. 59.
39. Pierre Bourdieu citado em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 64.
40. Pierre Bourdieu (com Loïc J. D. Wacquant), *Réponses - pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 96.
41. Pierre Bourdieu citado em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 62.
42. Pierre Bourdieu (com Loïc J. D. Wacquant), *Réponses - pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 100.
43. Vd. Pierre Bourdieu citado em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 73.
44. *Ibidem*.
45. Pierre Bourdieu citado em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 63.
46. Pierre Bourdieu, “*Habitus*, code et codification”, em *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, Éditions Minuit, n°64, 1986, p. 41.
47. Vd. Pierre Bourdieu (com Loïc J. D. Wacquant), *Réponses — pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 98.
48. *Ibid.*, p. 98.
49. Vd. Pierre Bourdieu, “*Habitus*, code et codification”, em *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, op. cit., p. 40.
50. Pierre Bourdieu citado em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 72.
51. *Ibidem*.
52. Vd. Pierre Bourdieu, “*Habitus*, code et codification”, em *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, op. cit., p. 41.
53. *Ibidem*.
54. *Ibidem*.
55. *Ibid.*, p. 40.
56. Pierre Bourdieu citado em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 65.
57. Vd. Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 192.
58. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *A reprodução — elementos para uma teoria do sistema de ensino*, op. cit., p. 67.
59. *Ibid.*, p. 69.
60. Pierre Bourdieu citado em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 80.
61. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *A reprodução — elementos para uma teoria do sistema de ensino*, op. cit., p. 67.
62. Vd. Pierre Bourdieu (com Loïc J. D. Wacquant), *Réponses — pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 100.
63. *Ibid.*, p. 101.
64. Pierre Bourdieu citado em Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 81.
65. Ver, por exemplo, Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 190.

66. Cf. João Ferreira de Almeida, "Temas e conceitos nas teorias da estratificação social", em *Análise Social*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, vol. XX, nº 81 - 82, 1984 - 2º e 3º, p. 171. Trata-se de uma síntese de ideias referenciáveis, por exemplo, em Talcott Parsons, *The social system*, Nova Iorque, The Free Press, 1951, p. 37 e *Towards a general theory of action*, Harvard, Harvard University Press, 1951, p. 63.
67. Manuel Castells, *Problemas de investigação em sociologia urbana*, Lisboa, Editorial Presença, 1984, p. 34.
68. João Ferreira de Almeida, "Temas e conceitos nas teorias da estratificação social", op. cit., p.184.
69. Vd., por exemplo, Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 158.
70. Esta terminologia está também presente em trabalhos de alguns autores portugueses. Ver, por exemplo, João Ferreira de Almeida, *Valores e representações*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
71. Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 193.
72. Ver, por exemplo, Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *A reprodução — elementos para uma teoria do sistema de ensino*, op. cit., p. 56.
73. Para esse debate ver, por exemplo, Edward LiPuma, "Culture and the concept of culture in a theory of practice", em Craig Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone, *Bourdieu — critical perspectives*, op. cit., pp. 15 - 33.
74. Ver, por exemplo, Marcel Mauss, "Les techniques du corps", *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 368, mas também Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 191, e Idalina Conde, *O duplo écran. 2. Artistas: indivíduo, ilusão óptica e contra-ilusão*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, 1992, p. 35, ou Isabel Guerra, *Changements urbains et modes de vie dans la péninsule de Setúbal, de 1974 a 1986*, Tours, Tese de Doutoramento, Tome 1, 1991, p. 403.
75. António Firmino da Costa, "Alfama: entreposto de mobilidade social", em *Cadernos de Ciências Sociais*, Porto, Edições Afrontamento, nº2, 1984, p. 23.
76. Ver, por exemplo, Collectif "Révoltes Logiques", *L'empire du sociologue*, Paris, Éditions La Découverte, 1984.
77. Ver José Luís Casanova, "A «teoria da prática» — uma prática menos teorizada?", *Sociologia — Problemas e Práticas*, op.cit.
78. Conceito introduzido por António Firmino da Costa em "Alfama: entreposto de mobilidade social", em *Cadernos de Ciências Sociais*, op. cit., pp. 1 - 35.
79. Pierre Bourdieu, "*Habitus*, code et codification", op. cit., p. 40.
80. Ibidem.
81. Pierre Bourdieu, *Réponses — pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 107.
82. Ibid., p. 100.
83. Vd., por exemplo, Isabel Guerra, *Changements urbains et modes de vie dans la péninsule de Setúbal, de 1974 a 1986*, op. cit., p. 403.
84. Idalina Conde, *O duplo écran. 2. Artistas: indivíduo, ilusão óptica e contra-ilusão*, op. cit., p. 35.
85. Ver citação de Pierre Bourdieu neste texto.
86. Pierre Bourdieu, *Réponses — pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 108 - 109.
87. Vd. José Madureira Pinto, "Solidariedade de vizinhança e oposições de classe em colectividades rurais", op. cit. e, do mesmo autor, *Estruturas sociais e práticas simbólico-ideológicas nos campos*, op. cit..
88. Vd. António Firmino da Costa, "Alfama: entreposto de mobilidade social", op. cit., p. 31.
89. Pierre Bourdieu utiliza, de passagem, estes termos em *La distinction*, op. cit., p. 135: "*Pour restituer aussi complètement que possible les conditions sociales de production des habitus, il faut considérer aussi la trajectoire sociale de la classe et de la fraction*

- de classe d'appartenance qui, à travers la pente probable de l'avenir collectif, commande les dispositions progressives ou régressives à l'égard de l'avenir; et l'évolution sur plusieurs générations du patrimoine des deux lignées qui, en se perpétuant dans les habits, introduit des divisions à l'intérieur de groupes aussi homogènes que les fractions.*"
90. Ver elaborações teóricas deste conceito, por exemplo, em João Ferreira de Almeida, "Temas e conceitos nas teorias da estratificação social", op. cit., e em Fernando Luís Machado, *Classes, grupos de referência e identidades*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, Parte II, 1991.
 91. Idalina Conde, *O duplo écran. 2. Artistas: indivíduo, ilusão óptica e contra-ilusão*, op. cit., p. 35.
 92. Ibidem.
 93. Ver citação de Pierre Bourdieu neste texto.
 94. Ver Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit..
 95. Ver José Luís Casanova, "A «teoria da prática» — uma prática menos teorizada ?", *Sociologia - Problemas e Práticas*, op. cit..
 96. Pierre Bourdieu (com Loïc J. D. Wacquant), *Réponses — pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 97.
 97. Rogers Brubaker, "Social theory as *habitus*", em Craig Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone (Ed.), *Bourdieu — critical perspectives*, op. cit., pp. 212 - 234.
 98. Pierre Bourdieu, "Concluding remarks: for a sociogenetic understanding of intellectual works", em Craig Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone, *Bourdieu — critical perspectives*, op. cit., pp. 263 - 275.
 99. Ver Pierre Bourdieu (com Loïc J.D. Wacquant), *Réponses — pour une anthropologie réflexive*, op. cit., e, do mesmo autor, "Concluding remarks: for a sociogenetic understanding of intellectual works", em Craig Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone (ed.), *Bourdieu — critical perspectives*, op. cit..

José Luís Casanova. Assistente no Departamento de Sociologia do ISCTE. Investigador no CIES. Investigador no CET. Qualquer correspondência pode ser endereçada para o autor, ISCTE - Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Av. das Forças Armadas, 1600 Lisboa, ou pelo fax: 01.7940074.