

# Apreciações sobre *Habitus*:

Uma visão sociológica de vários conceitos

Alexandra Formigo

alexandraformigo@hotmail.com

## Resumo

A teoria sociológica tem vindo ao longo dos tempos a tentar equacionar a dualidade ou antagonismo entre o indivíduo e a sociedade. Na actualidade esta questão continua em constante debate, apresentando-se o indivíduo como corpo socializado em acção e a sociedade como tudo o que é exterior ou anterior a ele. Desta forma apresenta-se neste trabalho uma exposição entre várias teorias, tendo por base os trabalhos de Pierre Bourdieu e de Bernard Lahire. Qual a interacção entre o indivíduo e a sociedade? Qual destas duas entidades influencia a outra? Será que a balança pende para o indivíduo ou para a sociedade? Perante estas questões será feita uma abordagem sobre o conceito de *habitus* e de que forma ele foi abordado por vários sociólogos. Será efectuada uma apresentação sumária sobre o conceito e algumas das teorias existentes sobre ele. Por fim serão apresentadas, sumariamente, as diferenças existentes entre as diversas teorias.

**Palavras-Chave:** *habitus*, indivíduo, sociedade.

## Introdução

Para a sociologia um dos desafios fundamentais é compreender conceitualmente os mecanismos por meio dos quais se determina a articulação entre as dimensões individual e colectiva da realidade social (Nogueira, 2002). Para este autor a sociologia só se justifica como ciência específica na medida em que apoia que uma parte significativa dos comportamentos e atitudes individuais só se pode explicar através da participação dos indivíduos em diferentes meios sociais passíveis de serem cientificamente caracterizados.

Bernard Lahire lança as questões “*onde e quando apreender o social?*” (...) “*terão as ciências do mundo social, aliás, objectos de predilecção no mundo?*” (Lahire, 2005: 11). Segundo ele uma epistemologia realista poderia pensar que alguns objectos do mundo são “sociais” e outros ou não são ou são menos. Desta forma como objectos sociais teríamos, sem dúvida os movimentos colectivos, os grupos e as classes, já os comportamentos individuais (depressões, sonhos, emoções, etc.)

seriam da responsabilidade de médicos, engenheiros e outros. Como resposta a estas questões cita Saussure dizendo “*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*” (Lahire, 2005: 11). Como tal escreve que a sociologia se interessou quer pelos indivíduos socializados enquanto tais, quer pelos grupos, pelas categorias, instituições ou situações, referindo que perante um conjunto de trabalhos existentes sobre esta problemática os de Bourdieu, nomeadamente sobre o *habitus*, veio preencher uma lacuna existente uma vez que poderia ser utilizado tanto para o individual, como para o de grupo.

A noção de *habitus*, segundo vários autores (Casanova, 1995; Wacquant, 2007a) é uma noção filosófica antiga, com origem no pensamento de Aristóteles e na Escolástica medieval. No século treze, o termo foi traduzido para latim como *habitus* (particípio passado do verbo *habere*, ter ou possuir) por Tomás de Aquino.

Palavra latina a qual traduz a noção grega aristotélica

de hexis, sendo entendida por Bourdieu, citado por Casanova (1995b: 45) “*como princípio gerador duravelmente armado de improvisações regradas (...) ao que se associa a ideia de que as acções (...) encerram uma intenção objectiva (...) que ultrapassa sempre as suas intenções conscientes*”. Esta noção foi elaborada através da doutrina de Aristóteles sobre a virtude, significando um estado adquirido e firmemente estabelecido do carácter moral que orienta os nossos sentimentos e desejos numa situação e, desta maneira, a nossa conduta, ou seja as características.

do corpo e da alma seriam adquiridas através de um processo de aprendizagem (Setton, 2002). Desde então tem sido usado por vários sociólogos como Émile Durkheim, por Marcel Mauss, Max Weber entre outros. No entanto, e segundo Wacquant (2007a: 36): *é no trabalho de Pierre Bourdieu que se encontra a mais completa renovação sociológica do conceito delineado para transcender a oposição entre o objectivismo e subjectivismo: “o habitus é uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade” ou seja, o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam nas suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente.*

No entanto não se pretende neste pequeno texto de reflexão fazer qualquer tipo de crítica, apenas a narrativa de algumas teorias referentes ao conceito de habitus, explanadas por vários sociólogos, uma vez que, e citando (Lahire, 2002: 43) “*a crítica científica pode e deve exercer-se se, e apenas se, houver argumentos (lógicos ou empíricos) para criticar*”.

## 1. Bourdieu e o Habitus

Depois dos anos 1960 a noção de habitus foi recuperada e redimensionada por Bourdieu, segundo ele o habitus seria um conhecimento adquirido assim como um haver, uma disposição incorporada de um agente em acção. Para ele o habitus é entendido como um sistema de posições que integrando todas as experiências passadas funciona a cada momento co-

mo fonte de apreciações e percepções o que leva a que seja possível cumprir diferentes tarefas graças à transferência analógica de esquemas adquiridos em práticas anteriores. Para ele a prática é o produto de uma relação lógica entre a situação e o habitus (Bourdieu, 1989).

Wacquant (2007b: 11) citando Bourdieu refere que: “*o habitus fornece ao mesmo tempo um princípio de socialização e de individualização: socialização porque as nossas categorias de juízo e de acção, vindas da sociedade, são partilhadas por todos aqueles que foram submetidos a condições e condicionamentos sociais similares (...): individualização porque cada pessoa, ao ter uma trajetória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas. Porque é simultaneamente estruturado (por meios sociais passados) e estruturante (de acções e representações presentes) o habitus funciona como o “princípio não escolhido de todas as escolhas”.*”

Para Bourdieu cada indivíduo, dependendo da sua posição social, vivenciaria as experiências passadas as quais estruturariam internamente a sua subjectividade, construindo uma espécie de “matriz de percepções e apreciações” a qual orientaria e elaboraria as suas acções em todas as situações futuras. Segundo ele a estruturação das práticas sociais não é um processo que se faça mecanicamente, de fora para dentro, perante certas condições objectivas presentes num determinado espaço ou situação social, elas apresentariam características específicas da posição social de quem as produz, pois sendo os indivíduos providos de uma subjectividade própria os seus desejos estariam previamente estruturados em relação ao momento da acção (Nogueira, 2002).

No entanto Bourdieu refere que o habitus não equivaleria a um conjunto inflexível de regras de comportamento, interminavelmente seguidas pelo sujeito, mas seria antes um princípio impulsor de improvisações regradas. Ele seria constituído por um sistema de disposições gerais que teriam de ser adaptadas a cada situação específica.

Desta forma o habitus comporta um efeito cumulativo, isto é, permite ir incorporando o presente, integrando-o no passado ao mesmo tempo que corrige as projecções no futuro. (Casanova, 1995).

Na obra de Bourdieu, e segundo Nogueira (2002: 151), é importante observar qual o papel que o conceito de habitus desempenha: “*o papel de elo articulador entre três dimensões fundamentais de análise: a estrutura das posições objectivas, a subjectividade dos indivíduos e as situações concretas de acção. É por este meio que Bourdieu acredita superar os inconvenientes do subjectivismo e do objectivismo*”. Consoante a posição de cada sujeito na estrutura das relações objectivas, assim as suas vivências próprias tenderiam a consolidar-se na forma de um habitus ajustado à sua situação social, desta forma as suas acções perante as mais variadas situações seriam decididas não como um indivíduo qualquer, mas como um membro distinto de um grupo ou classe social, assim ele contribuiria, sem o saber, para retratar as características do grupo social no qual foi formado, as organizações sociais não se limitam a influenciar os indivíduos de fora para dentro, mas são incorporadas, passando a determinar a própria natureza dos sujeitos. Estas influências não necessitam de se realizar constantemente, uma vez que assim que um certo habitus é estabelecido ele passa a orientar o comportamento de forma sólida, ao longo do tempo e nas mais diversas situações, mesmo que as condições actuais sejam diferentes daquelas em que o habitus foi constituído, ele tenderá a seguir o mesmo habitus. Casanova (1995b) e Nogueira (2002) dizem que Bourdieu utiliza frequentemente o termo “histeresis” para se referir a esta tendência do habitus permanecer, de uma forma mais ou menos inactiva, ao longo da história de vida dos indivíduos.

Segundo Casanova (1995b), esta noção associa dois conceitos muito próximos em termos teórico-epistemológicos, o de hexis, mais associado a dimensões incorporadas e de êthos, mais associado a dimensões simbólicas e valorativas. Para este autor a conceptualização do habitus é feita com base na noção de disposição, sendo que este termo poderá ser principalmente apropriado para expressar o que recupera este conceito, definido como sistema de disposições; uma vez que exprime por um lado o resultado de uma acção organizadora e por outro uma maneira de ser, um estado habitual, ou seja “*uma predisposição, uma tendência, uma propensão ou uma inclinação*” (Casanova, 1995b: 49).

Também Peters (2010) menciona que a utilização do termo habitus, em vez de hábito tem como objectivo

diferenciar a associação a reflexos mecânicos ou tendências fixas ao responder da mesma maneira a estímulos idênticos, não sendo o habitus um conjunto de associações permanentes e automáticas do género estímulo/resposta, mas sim “*uma capacidade geral, flexível, versátil, inventiva e adaptativa de actuar em uma variedade indefinida de tipos de situações e ambientes sociais, transferindo, por meio de raciocínios prático-analógicos de ajustamento, certos princípios de orientação de um contexto de actividade in situ para outro – por exemplo, tipificando uma diversidade de situações não-familiares por meio do seu enquadramento, na maior parte das vezes tácito, em categorias gerais de condições familiares de experiência, de modo a aplicar os princípios de organização de conduta mnemonicamente associados a estes tipos genéricos aquelas circunstâncias novas*” (Peters, 2010:14).

Para Bourdieu cada sujeito age sem ter plena consciência das suas acções, mas como membro de uma determinada classe social, exercendo o poder e domínio económico, e sobretudo simbólico, frequentemente de modo não intencional, uma vez que as suas características (crenças, gostos e preferências) são de tal forma incorporadas que se transformam em parte integrante da sua própria natureza, tornando-se parte integrante da sua subjectividade, no entanto Nogueira (2002) refere que, apesar de tudo, Bourdieu não nega a existência de uma margem de consciência e deliberação na acção humana, mas acredita que ela é secundária.

De uma forma muito geral, as Ciências Sociais, referem o objectivismo como as actitudes que não dependem da concepção dos indivíduos, tendo origem em causas profundas e inconscientes, quanto ao subjectivismo referem-no como uma realidade social constituída por indivíduos que pensam e agem (Altmann, 2005).

Desta forma o conceito de habitus seria o elemento central da proposta desenvolvida por Bourdieu de superação do subjectivismo e do objectivismo. Para ele as disposições anteriormente incorporadas pelo sujeito levariam à superação do subjectivismo uma vez que as práticas, atitudes e comportamentos deixariam de ser compreendidos como algo consciente, opcional e autónomo, desta forma Bourdieu defendia que a subjectividade dos sujeitos seria algo socialmente estruturado, indicando a sua ligação com

determinada posição social. Assim qualquer acção seria desprovida de qualquer carácter consciente e autónomo da orientação dos indivíduos. Por outro lado a superação do objectivismo dar-se-ia à medida que as estruturas sociais deixassem de ser vistas como geradoras de comportamentos de uma forma automática e imediata. A posição que o sujeito representa na sua estrutura social não seria responsável pelo seu comportamento, mas faria que ele incorporasse certas orientações próprias para a acção que o orientariam, ao longo do tempo, nas diferentes situações sociais (Nogueira, 2002).

Ao referir Bourdieu, Filho (2002: 81) cita: “*o agente social, enquanto for dotado de um habitus, é um individual colectivo ou um colectivo individualizado pelo fato da incorporação. O individual, o subjectivo, é social, colectivo. O habitus é subjectividade socializada, transcendental histórico cujas categorias de percepção e de apreciação (os sistemas de preferência) são o produto da história colectiva e individual*”.

Para Bourdieu o presente está directamente ligado ao passado, o qual através das observações efectuadas e experiências vividas, irá adaptar as acções no presente, sendo por isso todo o agir do presente organizado tendo em conta todo um reportório qualitativo de comportamentos construído através de observações anteriores.

Vários autores, além de Bourdieu, (Lahire, 2002; Peters, 2010; Wacquant, 2007a, 2007b) abordam a relação entre habitus e campo(s), como conceitos referentes a uma subjectividade criativa a qual é estabelecida a partir da experiência prolongada e cumulativa das imposições exteriores das estruturas e relações sociais em que cada indivíduo está inserido. Assim ele constitui-se como um sistema relativamente estável, ainda que modificável, de formas de agir e de esquemas de percepção e classificação as quais vão condicionar as acções dos indivíduos perante a “sua” sociedade. Este sistema vai sendo depositado e assimilado através da aprendizagem, a qual resulta das experiências vivenciadas ao longo da sua trajectória de vida as quais estão relacionadas e adaptadas às exigências das condições sociais que as produziram.

Lahire (2002) ao referir-se à definição de campo de Bourdieu escreve: “*Um campo é um microcosmo incluído no macrocosmo constituído pelo espaço social (nacional) global.*

*Cada campo possui regras de jogo e desafios específicos, irreduzíveis às regras do jogo ou aos desafios dos outros campos (...). Um campo é um “sistema” ou um “espaço” estruturado de posições. Este espaço é um espaço de lutas entre os diferentes agentes que ocupam as diversas posições. (...) O capital é desigualmente distribuído dentro do campo e existem, portanto, dominantes e dominados. (...) A cada campo corresponde um habitus (...) próprio do campo (...). Apenas quem tiver incorporado o habitus próprio do campo tem condição de jogar o jogo e de acreditar n(a importância d)esse jogo. Cada agente do campo é caracterizado por sua trajectória social, seu habitus e sua posição no campo” (Lahire, 2002: 47-48).*

O conceito bourdieusiano de habitus subentende duas fases, numa primeira a observação continuada das relações sociais fomenta a criação de propensões estáveis, que deixam traços, numa segunda fase estas propensões originam um comportamento, instintivo, ou seja que não é pensado nem planeado. No entanto estas disposições interiorizadas não se aplicam a todas as situações da vida social, quanto mais a situação experimentada se assemelha a situações idênticas já vivenciadas e para as quais foram delineados modos de acção, menor será a necessidade de uma reflexão consciente, uma vez que as experiências passadas provocam percepções, classificações e valorizações da sociedade à qual se pertence. De forma contrária quanto mais desconhecida a situação, menos soluções disponíveis do habitus assimilado e incorporado respondem para decidir o comportamento a ser tomado (Filho, 2002).

Wacquant (2007a, p.36) ao referir-se ao conceito de habitus de Bourdieu, refere-o como: “*uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar “interiorização da exterioridade e a exteriorização de interioridade”, ou seja, o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam nas suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente.*

## 2. Lahire e o Habitus

Este sociólogo insere-se numa linha sociológica que procura estudar o indivíduo como construção singular do social, o qual passa por diferentes contextos de socialização, incorporando diferentes formas de agir. Para ele o actor não é socializado de uma única forma, mas através de uma diversidade de mundos sociais com princípios de socialização diversos e por vezes antagónicos.

Perante tudo isto Lahire fala em actor plural, querendo assim dizer que cada indivíduo não se limita a adquirir os seus hábitos só em determinado contexto uma vez que as suas experiências são vivenciadas em diferentes contextos e como tal incorporadas de forma diferente. Como refere Marangon (2003), na teoria do actor plural as acções do indivíduo são sínteses de experiências sociais que foram adquiridas e incorporadas ao longo do seu passado em contextos diferentes, ficando suspensas, “armazenadas” e preparadas, à espera de factores desencadeantes para a sua mobilização em contextos específicos no momento presente. Como tal as relações sociais podem ser entendidas como fenómenos de interdependência as quais podem ser reorganizadas em diferentes situações.

Para Lahire quanto mais cedo, regular e intensa for feita a socialização (ou seja a instalação corporal de hábitos), maiores são as hipóteses do surgimento de uma “segunda natureza”, do “é mais forte do que eu” (Lahire, 2005). Segundo ele, na actualidade não se pode pensar no indivíduo sendo orientado por um único princípio de comportamento, hoje e como consequência da multiplicidade de princípios a que as crianças estão sujeitas no seu processo de socialização, a teoria do habitus poderá ser posta em questão (Setton, 2009).

Lahire (2005) após referenciar vários autores (nomeadamente Bourdieu) e vários conceitos de habitus aborda um conceito de sociologia à escala individual. Assim coloca várias questões: “*Como é que a realidade exterior, mais ou menos heterogénea, se faz corpo? Como é que 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?*” (Lahire, 2005: 14). Perante estas questões cita Giovanni Lévi que escreveu “*nós não podemos (...) aplicar os mesmos procedimentos cognitivos aos grupos e aos indivíduos*” (Lahire, 2005: 14).

Para Lahire a sociologia ao centrar-se na explicação de uma ou de várias das práticas de determinados grupos de indivíduos, não necessita do estudo dessas lógicas sociais individualizadas. Desta forma relata um estudo de Ginzburg (1980) dizendo que “*a apreensão do singular passa necessariamente por uma compreensão do geral, e poderíamos dizer que não há nada mais geral do que o singular*” (Lahire, 2005: 33).

Este autor fala das experiências diferenciais dos consumidores decorrentes da sua posição no espaço económico, no habitus de classe, como incorporação efectuada através da condição de classe e dos condicionamentos que ela confere. Afirma que “*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*”. (Lahire, 2005: 15)

De facto, Lahire, reconhece que é difícil compreender completamente uma disposição se não reconstituirmos as condições e as circunstâncias da sua formação. Para ele é importante a distinção entre as disposições para agir e as para crer, designando-as de “crenças”, as quais podem ser mais ou menos incorporadas por cada actor, não podendo no entanto ser sempre apreendidas como disposições para agir. Assim, como somos detentores de variadíssimas disposições para agir, também interiorizámos uma grande variedade de crenças, que podemos ou não verbalizar, mas que na sua maioria estão ligadas a normas sociais produzidas, sustentadas e divulgadas por várias instituições como a família, a escola, as igrejas, as instituições médicas, políticas, etc. Quando estas crenças já estão estabelecidas, elas são mais ou menos comprovadas pela experiência comum, mais ou menos apoiadas pelas diversas instituições, variando a sua força consoante o seu grau de aprendizagem e depois de confirmação (sobre aprendizagem).

No entanto não se pode logo à partida subentender que uma crença é uma disposição para agir, pois dessa forma não seria possível perceber fenómenos co-

mo a ilusão, a frustração ou a culpabilidade, que são também resultados da distância entre as crenças e as possibilidades reais de acção, além de que as discrepâncias por vezes existentes, entre o que cada um diz e o que na realidade faz permite pôr em evidência essa ilusão (que faz parte do mundo social e constitui um elemento do seu funcionamento) (Lahire, 2005).

Para além de tudo isto, vivemos em sociedades em que os actores podem adquirir crenças mas depois não possuem meios para as respeitar, alcançar ou satisfazer. Outra das referências de Lahire são os meios da comunicação social e o seu efeito socializador, o qual pode dar origem a uma interiorização de modelos de comportamento ou de existência por parte dos actores sem que estes tenham a possibilidade de adquirir hábitos capazes de os relacionarem aos modelos desejados, sendo que nestes casos a crença é ineficaz, uma vez que não encontra condições disposicionais favoráveis à sua realização. “*Este desfasamento 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*”. (Lahire, 2005: 19)

Desta forma é necessário fazer um esforço para distinguir os hábitos de acção (combinações individuais de disposições para agir) e as crenças (disposições para crer, hábitos mentais e discursivos). Neste contexto Lahire (2005: 19) cita o princípio filosófico de Charles Sanders Peirce, no qual crença “*é qualquer coisa na base da qual um homem está pronto a agir, numa palavra, um hábito*”.

Para Lahire as disposições distinguem-se entre elas segundo o seu grau de fixação e de força, podendo ser fortes ou mais fracas, dependendo a sua força ou fragilidade, em parte, da recorrência da sua actualização. Para ele um hábito durável não é incorporado em apenas algumas horas, e certas predisposições estabelecidas podem enfraquecer ou serem suprimidas pelo facto de não encontrarem condições admissíveis. Desta forma, os indivíduos socializados podem ter interiorizado um certo número de hábitos não tendo, no entanto, nenhuma intenção de os pôr em prática, podendo fazê-lo só por rotina, por automatismo, ou pior, por obrigação, sem paixão nem vontade. Além disto, num novo contexto de vida (casamento, nascimento, novo trabalho...) alguns dos

hábitos pré adquiridos podem ser considerados de “maus hábitos”, levando o indivíduo a desejar desligar-se deles, como se a nova situação o levasse a sentir que parte das suas disposições ou dos seus hábitos lhe fossem estranhos.

Os hábitos podem ser interiorizados e só ser actualizados por processos de obrigação, de paixão, de desejo ou vontade, ou, ainda, de rotina não consciente, sem verdadeira paixão nem sentimento de particular constrangimento. Tudo isto depende da maneira como foram obtidas essas predisposições ou hábitos, do momento de vida em que eles foram adquiridos e, ainda, do “contexto” actual da sua (eventual) actualização. Desta forma os hábitos que foram interiorizados precocemente, em condições favoráveis à sua boa interiorização e que encontram circunstâncias positivas de realização, podem dar lugar àquilo que é comumente denominado por paixão. “*Os comportamentos individuais não são, em todos os casos, senão e exteriorização do produto da interiorização dos constrangimentos sociais*”.(Lahire, 2005: 22)

Em contraposição à teoria de habitus de Bourdieu, que tem como garantida a ideia de transferibilidade ou da transponibilidade, assim como do carácter genérico dos esquemas, ou predisposições socialmente constituídos, Lahire diz que a conclusão apressada da análise das práticas dos indivíduos, quer como um, quer como fazendo parte de um grupo social, generalizando os esquemas ou disposições num habitus que funcionaria da mesma forma em qualquer lugar e circunstância, constituiria “um erro de interpretação”(Lahire, 2005).

Perante esta concepção ele questiona: “*as diferenças de comportamento observáveis de um contexto para outro não poderiam ser produto da refracção do mesmo habitus (de um mesmo sistema de disposições) em contextos diferentes? (...) 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/activação ou de inibição/activação de disposições*

*que supõem, com toda a evidência, que cada indivíduo singular seja portador de uma pluralidade de disposições e atravesse uma pluralidade de contextos sociais?». (Lahire, 2005: 24-25)*

Perante estas interrogações a resposta do sociólogo é a de que devido aos diferentes processos de socialização o indivíduo tem que ser visto no âmbito da sua pluralidade interna, ou seja “o singular é necessariamente plural”. Assim, e citando Lahire, “*os actores não são feitos de um só pedaço, mas pelo contrario são colagens compostas, complexos matizados de disposições (para agir e para crer) mais ou menos fortemente constituídos. Isto não significa que sejam ‘sem coerência’, mas sim sem princípio de coerência único – de crenças (modelos, normas, ideais, valores...) e de disposições para agir*”. (Lahire, 2005: 32)

No seguimento destas afirmações Lahire diz que consoante as circunstâncias e os diferentes domínios (cinema, música, literatura, etc..) a mesma pessoa terá fortes probabilidades de ter gostos e práticas diferentes sob o ponto de vista da sua legitimidade cultural, pelo que na actualidade os indivíduos têm simultaneamente grande probabilidade de terem comportamentos que estão em consonância com os do seu grupo social de pertença assim como de terem comportamentos atípicos relativamente a esse mesmo grupo, ao que ele chama de “variações intra-individuais”, havendo por isso uma “singularidade individual”. A razão desta multiplicidade de práticas deve-se também ao facto de cada indivíduo poder participar sucessivamente ou simultaneamente em diferentes grupos ou instituições, pelo que irá incorporando uma diversidade de ofertas culturais e usufruindo da pluralidade dos diferentes grupos sociais, pelo que em virtude da sua heterogeneidade e por vezes da sua contradição irá despoletar essas variações e singularidades. Devido a toda esta pluralidade e diversidade Lahire usa a expressão *Mutatis mutandis*, exprimindo que é muito mais raro encontrar consumidores culturais uniestilo do que pluriestilos. (Lahire, 2008).

### 3. Outros conceitos e análise crítica.

De uma maneira geral, e relativamente à noção de habitus “*os problemas provêm tanto de «explicar demasiado» como de «explicar insuficientemente» como refere António Firmino da Costa*” (Casanova, 1995b: 59).

A noção de habitus, tem tido ao longo dos tempos várias explicações/definições, consoante os autores e/ou investigadores que a abordam. Além dos dois sociólogos mencionados muitos outros, e não só a nível da sociologia, têm abordado este tema com outras perspectivas.

Quanto ao conceito de habitus, Emile Durkheim refere-o para designar um estado geral dos indivíduos, estado interior e profundo o qual guia as suas acções de maneira estável (Setton, 2002).

Durkheim, citado por Filho (2002: 77) define o facto social como “*um conjunto de maneiras de agir, de pensar e de sentir que existem fora das consciências individuais (...) dotados de uma potência imperativa e coerciva em virtude da qual se impõem, Durkheim aponta para a existência de um processo de socialização, no qual a inculcação tem papel importante*”.

Já para Bourdieu a acção não é consciente, ou seja dispensa qualquer calculismo, uma vez que as regras sociais interiorizadas geram comportamentos e determinam práticas as quais não derivam de uma acção racional. Segundo Casanova (2004) o conceito de habitus de Bourdieu estabelece a aproximação sociológica mais sólida à confirmação da natureza social do comportamento humano. “*O habitus representa um princípio explicativo dos comportamentos centrado nos agentes, definido como matriz de disposições, socialmente estruturado, e estruturante de práticas e representações sociais muito diversas, correspondendo genericamente aos requisitos formulados*”. (Casanova, 2004: 32)

Continuando com estes dois autores, Bourdieu e Durkheim, e segundo Casanova (1995: 50): “*para Bourdieu os habitus representam capital (e, portanto, recursos e poder, na visão do autor) cultural sob a forma incorporada. Constituem “princípios de um arbítrio cultural”, sobretudo na sua acepção de «cultura prática», são o «sentido prático», o saber prático, segundo uma lógica prática – estrategicamente – entre o «interesse» e a «honra», entre a acumulação de capi-*

*tal e a legitimação social, no sentido da aquisição global de mais-valias sociais; ou, numa outra perspectiva, entre o «desejo» e a «obrigação» como em Emile 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”.*

Desta forma Casanova (1995b, p.50) escreve: “É esta clivagem, entre «desejo» e «obrigação, ou entre «interesse» e «honra», que permite distinguir, globalmente «saciedade» de «sociedade» (interpretadas, normalmente, como 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»”.

Já para Norbert Elias a noção de *habitus* refere-se à psicogenese das formações sociais na relação Nós-Eu mediante os processos de relações sociais e os processos de formações culturais (Silva, 2006). Segundo Elias esta relação é da responsabilidade das interligações entre o ambiente físico e as formas de organizações sociais de culturas antigas, sendo o *habitus* constituído pela percepção do “Tempo”, a partir da relação homem natureza a qual constituiria o *habitus* a partir de percepções objectivas sobre o meio ambiente (sol, lua, clima, natureza, etc.) as quais influenciariam a constituição de *habitus* que se reflectiriam em práticas de condutas sociais (Bueno, 2007; Silva, 2006). Segundo Casanova (2004) para Elias os indivíduos não têm outra identidade que não seja social.

Além disto em virtude de vivermos em sociedades muito diferenciadas e urbanizadas, como Elias descrevia, é importante perceber os fenómenos de diferenciação social para dessa forma perceber deliberações sociais mais específicas e mais finas do que as determinadas pelo grupo ou classe a que se pertence (Lahire, 2002).

Ao comparar-mos os conceitos de Bourdieu e Elias reparamos que apesar de estarem ancoradas em noções conceituais diferentes eles “*delimitam o aspecto operacional do habitus como categoria de análise sociológica envolvendo dimensões mais estruturais simbólicas, como no caso de Bourdieu, e dimensões mais individuais que envolve o Nós-Eu (percepção e representação), como no caso de Elias*”. (Silva, 2006: 227)

Alfred Schütz, tal como Bourdieu, diz que apesar

privilegiar a capacidade racional da actuação de cada um, não supõe que os agentes sociais sejam seres racionais no sentido calculado do termo, ou seja, que as suas acções sejam dirigidas, guiadas e orientadas pelas suas razões estratégicas. Segundo Schütz, citado por Altmann (2005: 144): “*o actuar no mundo implica, invariavelmente, uma interacção cujo processo é de natureza intersubjectiva. ... não aceita nada como auto-evidente e incube-se de trazer tudo à auto-evidência, escapando, assim, de um positivismo ingénuo ... o mundo da vida é constituído das actividades da consciência da subjectividade transcendente ... as pessoas manifestam uma “atitude natural”, em que a existência dos outros é tida como certa na vida quotidiana, na medida em que uma “reciprocidade de perspectivas” é assumida. Tal ideia, que confere uma espécie de “simultaneidade”, implica que a experiência do sujeito em relação ao “outro” se dê concomitantemente e na mesma medida que a experiência do “outro” em relação ao sujeito (...) o mundo real não é como algo dado, mas interpretado através de esquemas compartilhados (...) todos empregamos essa atitude prática de interpretar porque não nos restringimos apenas como observadores de uma situação, mas actuamos e reagimos enquanto parte efectiva do mundo social (...) é a natureza interpretativa que nutre a facticidade do mundo.*

Desta forma, e para Schütz, um mundo intersubjectivo depende de uma totalidade que deriva da subjectividade de cada um, ou seja ele tem uma imensidade de centros, sendo cada um deles a representação da acção subjectiva de cada indivíduo, o qual percebe o seu mundo familiar não só através de fenómenos isolados, mas através de uma multiplicidade de acções e discursos inter-ligados. Para ele a “realidade evidente” baseia-se no conceito de que os atributos produzidos pelas subjectividades do quotidiano têm um efeito imediato nas práticas sociais, a acumulação de conhecimentos, a qual é continua, não se apoia em certezas mas em probabilidades. Como tal é através da elaboração destas probabilidades que se torna possível o nosso relacionamento com a realidade e com o outro. Assim são as probabilidades que construímos continuamente que nos dão a possibilidade desse relacionamento uma vez que não é possível conhecer o outro na sua totalidade, pelo que basta reduzir as acções do outro às suas características (o motivo “para” e o “porque”) (Altmann, 2005) “*O motivo “para” representa os projectos que nos motivam na vida, nossos planos futuros, desejos e a acção propriamente dita, ou seja, os sistemas subjectivos de planificação; enquanto*

*o motivo “porque” está relacionado com o que somos como pessoa, nossas escolhas equivalentes à nossa personalidade, o que exige um ato especial de reflexão. A partir dessas proposições, o motivo “para” simboliza nossa futura situação, cuja acção projectada se concretiza de acordo com o motivo “porque”.* (Altmann, 2005: 145)

Também Anthony Giddens critica a tese da centralidade do inconsciente *“considerando-a redutora, pois impede uma apreensão adequada da capacidade de controle que os indivíduos estão aptos a manter de modo reflexivo sobre o seu comportamento, sublinhando assim a importância essencial da monitorização reflexiva da conduta na vida social”.* (Casanova, 2004: 33)

Relativamente a Lahire este põe em causa a teoria do habitus, que evoca a “interiorização da exterioridade”, ou a “incorporação de estruturas objectivas”, uma vez que a grande preocupação dos sociólogos tem sido o domínio provocado quer pelo contexto familiar, a escola e as diferentes instituições culturais e sociais, ficando por isso satisfeitos com a constatação da existência de uma desigualdade face às instituições legítimas (escola e outras instituições) e/ou da herança cultural e social intergeracional (família). Resume estes pensamentos dizendo que *“à força de insistir no “isto 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”.* (Lahire, 2005: 20)

Para este sociólogo as investigações empíricas que têm sido efectuadas permitem descrever a forma como os hábitos incorporados e as suas actualizações são vividos, sendo bastante útil para fazer a distinção entre “disposição” e “apetência”, o que “é mais forte do que eu” (para as disposições enquanto propensões, inclinações) que de uma forma individualizada pode dar origem a diferentes conceitos como “paixão” (disposição + forte apetência), “rotina” (disposição + falta de apetência ou indiferença) ou “mau hábito” ou “mania perversa” (disposição + nojo, rejeição, resistência relativamente a essa disposição). Segundo ele nem tudo se vive no modo da “necessidade feita virtude”, (opinião diferente da de Bourdieu que refere o habitus como “necessidade feita virtude”) ou seja na necessidade do amor, do prazer que se tem a fazer, a consumir, aquilo a que não se

pode escapar. Pelo que esta “relação encantada” com o mundo inviabiliza uma visão diferente do mesmo em que as coisas poderiam correr de outra maneira e que outras escolhas poderiam ser feitas (Lahire, 2005).

Para Lahire a socialização, efectuada cada vez mais precocemente, em contextos sociais diferentes e múltiplos, é a responsável pela “criação” do “actor plural”.

A teoria do habitus apesar de largamente explorada e geradora de muitas controvérsias, na sua essência entrecruza-se com várias questões, entre as quais as identidades pessoais e colectivas, as culturas e sub-culturas, as classes sociais e estilos de vida.

## Considerações finais

O conceito de habitus há muito que é estudado e debatido pelas ciências humanas, sendo que as formas de agir dos actores humanos de qualquer contexto sócio histórico não se situam todos no plano de uma consciência explícita ou articulada, mas muitas das vezes nos territórios e processos mentais e/ou corporais os quais são muitas vezes rotulados de “costume”, “saber pré-teórico”, “know-how”, “background”, “conhecimento habitual”, “conhecimento tácito”, “paradigma”, “tradição”, “consciência prática”, “reflexividade prática” e “sabedoria prática”, entre outras”. (Peters, 2010: 15)

Segundo a noção de Bourdieu o habitus poderia ser visto como um contexto simbólico contextualizado como *“estrutura estruturada e estruturante”.* (Silva, 2006: 226)

Para Bourdieu o passado tem uma influência determinante na visão que o agente social tem do presente, influenciando e ajustando as acções presentes tendo em conta as experiências passadas. No entanto esta influência do passado no habitus adquirido não elimina a dimensão lógica no confronto com a realidade, ou seja assim como o actual é organizado tendo em conta as classificações já existentes, isso não invalida a sua actualização permanente tendo em conta as novas experiências, respeitando no entanto os limites pré existentes definidos pelo saber prático

já instituído (Filho, 2002). No entanto Setton (2002) ao citar Bourdieu diz que os ajustamentos que vão sendo necessários fazer face à necessidade de adaptação a novas situações, podem ocasionar transformações duráveis no *habitus*, mas dentro de certos limites.

Ao citar Bourdieu, Filho (2002: 82) escreve “*Os limites da racionalidade e da percepção do real não decorrem só de uma limitação natural, mas são inerentes ao carácter restritivo de toda trajectória e posição num universo social*”.

Casanova (2004) ao reflectir-se sobre este conceito de Bourdieu menciona que no mesmo só são interiorizadas de maneira eficiente as disposições apreendidas nas primeiras fases da infância, sendo depois reproduzidas através de um encerramento crescente do inconsciente, sendo depois exteriorizadas em práticas, valores e representações sociais, de forma automática/irreflectida. Desta forma esta teoria de Bourdieu poderá representar um obstáculo à avaliação da capacidade de cada um reflectir e agir proactivamente quer sobre si próprio, quer sobre o ambiente em que vive, quer ainda sobre o seu comportamento social. Mesmo tendo em conta que Bourdieu não considerava o *habitus* como imutável, não havendo só reprodução social, não foram tratadas pelo autor as relações entre disposições e reflexividade, nem entre o *habitus* e a transformação social.

Desta forma Bourdieu considera o inconsciente como entidade que tende a fechar-se e a manter-se inerte o que provoca impedimentos significativos à actualização das características dos indivíduos e das relações entre os indivíduos e o seu meio. “*A noção de inconsciente parece transportar, pois, um cunho essencialista. E considera-se que os elementos que o constituem são inacessíveis à consciência, pelo menos directamente*” (Casanova, 2004: 32), além de que “*o “inconsciente” não é mais 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. Consequentemente sendo “inconsciente” o habitus produz o desconhecimento das limitações que implica*”. (Bourdieu citado por Casanova, 1995b: 50)

Aliás Bourdieu assume que “*O que é ‘aprendido’ pelo corpo não é algo que alguém possui, mas algo que alguém é*”. (Bourdieu citado por Peters, 2010: 29)

Já Lahire diz que o mundo social está tanto em nós como fora de nós, sendo impossível prever qual o comportamento social, uma vez que ele resulta da combinação de dois elementos, por um lado a impossibilidade de circunscrever um certo contexto social a uma série de parâmetros relevantes, por outro a diversidade interna dos indivíduos, cujo conjunto de hábitos é mais ou menos diverso e composto de elementos mais ou menos opostos, desta forma o seu comportamento irá ser desencadeado num/por um determinado contexto, uma vez que o seu património de predisposições e saberes é submetido a diferentes influências. “*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*”. (Lahire, 2005: 37)

Se tivermos em conta que o *habitus*, independentemente de autor que o define, se pode considerar como uma representação social, ela será uma forma de produção e expansão do conhecimento que constitui o quotidiano, sendo este conhecimento específico e incutido no senso prático do saber comum tendo como função estruturar a comunicação, o conhecimento, o comportamento e as práticas sociais.

Desta forma “*as representações sociais, dentro do quotidiano, traduzem em conhecimento prático e popular as informações veiculadas na vida social, o que faz com que a realidade se materialize nas acções dos sujeitos tanto de forma social quanto de forma política*”. (Silva, 2006: 232)

Willener (1970), citado por (Sousa, 2004: 44) menciona que “*em certas circunstâncias de mudança social, os actores podem transformar, inventar e justapor imagens para criar novos estilos culturais*”.

Ao descrever o conceito maussiano de “facto social total” Setton (2009) propõe tentar compreender o fenómeno da socialização actual, através da prática das sociedades contemporâneas, baseadas nas trocas de bens e mensagens simbólicas, efectuadas pelas instâncias socializadoras e os agentes sociais, prática essa que envolve conjuntamente todos, em todas as suas dimensões de vida e que tem como objectivo manter o acordo entre o funcionamento de um acordo social e a unidade da acção individual.

Parafrazeando Casanova (2004: 34) “as orientações sociais não são, nem representações sociais, nem regras, nem valores, nem normas no sentido que habitualmente é dado a estas noções. Mas representam relações particulares dos agentes com a expressão cognitiva, valorativa e normativa, relações estas que têm a particularidade de terem sido naturalizadas. Sob esta definição, as orientações sociais podem integrar-se mais correctamente naquilo que os autores clássicos chamavam os «costumes» quando procuravam distinguir aspectos culturais naturalizados, por um lado, e valores e normas, por outro lado”.

Termino com um excerto da obra de Lahire (2008: 16): “E não seria possível compreender as evoluções individuais em matéria de práticas e de gostos culturais se não reconstruíssemos as dinâmicas que fazem com que aquilo que começa por ser um simples hábito possa tornar-se uma paixão ou, pelo contrário, cair em desuso; que aquilo que começa por ser obrigatório pode, ao fim de um longo processo de interiorização ou noutras circunstâncias, metamorfosear-se em gosto pessoal; que aquilo que começa por ser uma simples prática destinada a agradar aos outros é susceptível de se transformar numa prática para o nosso próprio prazer; ou que aquilo que começa por ser gosto ou paixão se torne um simples hábito, etc.”.

## Referências bibliográficas

- Altmann, E. (2005). Tipificação, habitus e interdependência: emblemas para um debate sociológico. *Ciências Sociais Unisinos*, 41(3), pp. 143-150.
- Bourdieu, P. (1989). A génese dos conceitos de habitus e de campo (F. Tomaz, Trans.). In S. A. Editora Bertrand Brasil (Ed.), *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel.
- Bueno, K. M. P. (2007). Os processos sociais de constituição das habilidades. *Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo*, 18(2), pp. 47-53.
- Casanova, J. L. (1995). Uma avaliação conceptual do habitus. *Sociologia - Problemas e Práticas*, 18, pp. 45-68.
- Casanova, J. L. (2004). Orientações sociais - uma abordagem crítica e operativa ao conceito de habitus. Paper presented at the V Congresso da Associação Portuguesa de Sociologia.
- Filho, C. B. (2002). O habitus e o nada. *Revista Famecos*, 17, pp. 74-88.
- Lahire, B. (2002). Reprodução ou Prolongamentos críticos? *Educação & Sociedade*, Ano XXIII, 78, pp. 37-55.
- Lahire, B. (2005). Patrimónios individuais de disposições. Para uma sociologia à escala individual. *Sociologia - Problemas e Práticas*, 49, pp. 11-42.
- Lahire, B. (2008). Indivíduo e misturas de géneros. Dissonâncias culturais e distinção de si. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 56, pp. 11-36.
- Marangon, D. (2003). Lahire, B. Homem plural: os determinantes da ação. *Educar*, Curitiba, 22, pp.407-411.
- Nogueira, C. M. M. (2002). Entre o subjetivismo e o objetivismo: considerações sobre o conceito de habitus em Pierre Bourdieu. *Teoria & Sociedade*, 10, pp.144-169.
- Peters, G. (2010). Humano, demasiado mundano: A teoria do habitus em retrospecto. *Teoria & Sociedade*, 18(1), pp. 8-37.
- Setton, M. d. G. J. (2002). A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, 20, 60-70.
- Setton, M. d. G. J. (2009). A socialização como fato social total: notas introdutórias sobre a teoria do habitus. *Revista Brasileira de Educação*, 14(41), pp. 296-394.
- Silva, S. L. P. (2006). Habitus sócio-ambiental: elementos de compreensão da representação ambiental. *Política & Trabalho - Revista de Ciências Sociais*, 25, pp. 225-237.
- Sousa, P. (2004). Habitus e estilos de vida. Paper presented at the V Congresso Português de Sociologia.
- Wacquant, L. (2007a). Esclarecer o Habitus. *Educação & Linguagem*, 10(16), pp. 63-71.
- Wacquant, L. (2007b). Notas para Esclarecer a Noção de Habitus. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 5(6), pp. 6-16.

**Nota:** Alexandra Formigo | Doutoranda em Sociologia, IIFA-UÉvora