

**39º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS**

**SPG 23 – Teoria social no limite: novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea**

**Do *habitus* aos hábitos: reflexões sobre a prática na teoria social contemporânea**

Ana Rodrigues Cavalcanti Alves

## Introdução

O presente trabalho visa discutir as contribuições teóricas de Bernard Lahire e Jean-Claude Kaufmann para pensar a prática nas sociedades contemporâneas. Para tanto, faz-se necessário, primeiramente, elucidar o diálogo crítico que esses autores estabelecem com a teoria da prática de Pierre Bourdieu, destacando a excessiva unicidade e sistematicidade do *habitus*, bem como sua definição como princípio gerador de todas as práticas. É inegável que o pensamento de Bourdieu é reconhecido por esses autores como uma referência teórica central na análise das práticas sociais. Lahire e Kaufmann partilham com Bourdieu do mesmo interesse em superar falsas oposições no interior das Ciências Sociais entre subjetivismo e objetivismo, indivíduo e sociedade e, mais recentemente, entre agência e estrutura. Assim como seu mestre, esses autores partem de uma teoria da prática para tentar apreender a relação entre as disposições dos indivíduos e as estruturas sociais.

Segundo Bourdieu (2013, p.87), é o caráter intrinsecamente duplo da realidade, que inclui tanto propriedades materiais quanto propriedades simbólicas – que nada mais são do que as propriedades materiais quando percebidas como propriedades distintivas – que implica a necessidade de superação da oposição entre subjetivismo e objetivismo na ciência social, em favor de uma perspectiva teórica que englobe ambos os enfoques. O autor afirma que tal oposição não pode ser superada a não ser que se situe no princípio da relação dialética entre as condições objetivas e as disposições estruturantes, gerados pelos esquemas classificatórios do *habitus*. Para tanto, o autor destaca que é necessário retornar à prática, como lugar da dialética entre os *habitus* e as estruturas.

Desse modo, o *habitus* desponta como conceito fundamental para forjar uma teoria disposicional da ação, que busca reintroduzir na perspectiva estruturalista a capacidade inventiva dos agentes, sem retroceder ao intelectualismo cartesiano que envia as abordagens subjetivistas da conduta social (Wacquant, 2007, p. 64). Lahire e Kaufmann mantêm a preocupação de Bourdieu em libertar as Ciências Humanas e Sociais de uma visão reflexiva e auto-suficiente do sujeito, que embasa uma ideologia individualista e impede a compreensão daquelas ações que extrapolam o nível da consciência e dos fins racionalmente buscados.

No entanto, em sua tentativa de responder a uma leitura economicista da teoria da ação, o enfoque praxiológico de Bourdieu termina por enfatizar o caráter “pré-reflexivo”

da operação do *habitus*, negligenciando a capacidade reflexiva e discursiva do agente. Ademais, para Lahire e Kaufmann, Bourdieu não se debruça sobre as dimensões individuais das práticas sociais. Em seu esforço para demonstrar a estreita relação entre as condutas individuais e as posições sociais, produzida pelo *habitus* de classe, Bourdieu afirma que este sistema de esquemas de percepção e ação possibilita um ajuste à posição social ocupada pelo indivíduo. Desse modo, o *habitus* se constitui em necessidade incorporada, que adapta os agentes às mais diversas situações, orientado pelas experiências passadas (Bourdieu, 2013).

Mas é justamente esse ajuste perfeito entre as disposições subjetivas e as condições objetivas que será contestado por Lahire e Kaufmann, que ressaltam a pluralidade interna dos atores sociais e a existência de situações de crises e tensões entre as diferentes disposições incorporadas. Embora Bourdieu tenha considerado tardiamente em suas obras aqueles casos em que as disposições subjetivas se encontram mal ajustadas às possibilidades objetivas, devido ao que ele chama de “efeito de histerese”, tais casos são considerados como anomalias, que não integram o enfoque teórico do autor. Na contramão dessa perspectiva, Lahire e Kaufmann afirmam que tais casos tornaram-se muito comuns nas sociedades contemporâneas.

Antes de prosseguir com as críticas direcionadas a Pierre Bourdieu no desenvolvimento de seus próprios enfoques teóricos, é importante apresentar rapidamente a tradição intelectual na qual se inserem os autores – a Sociologia do Indivíduo –, que considera o indivíduo como objeto privilegiado da análise sociológica. Em seguida, é possível analisar os enfoques desenvolvidos por Lahire e Kaufmann, a partir de uma perspectiva disposicionalista que busca complexificar a teoria do *habitus*, enfatizando a pluralidade interna dos atores e a incorporação de hábitos heterogêneos e até mesmo contraditórios. Por fim, serão discutidas as diferenças entre ambos os enfoques, bem como seus avanços e limites na apreensão de questões centrais da teoria social contemporânea, como a reflexividade dos atores sociais e a apropriação diferenciada da cultura.

## **A sociologia do Indivíduo**

Para Martucelli e Singly (2012), a emergência do interesse pelo indivíduo na sociologia contemporânea seria o resultado de uma nova etapa histórica, a segunda

modernidade ou modernidade avançada. Trata-se de uma configuração social cujas instituições centrais se dirigem ao indivíduo e não ao grupo. Portanto, não é possível definir os indivíduos sociais apenas por um pertencimento típico (classe social, gênero, raça, idade) e é necessário prestar mais atenção no trabalho que este indivíduo realiza sobre si mesmo. Partindo dessa perspectiva, desenvolveu-se na França, nas últimas décadas, uma corrente teórica que defende a necessidade de conferir mais espaço ao indivíduo na análise sociológica – a Sociologia do Indivíduo.

A despeito das abordagens teóricas sobre o indivíduo desenvolvidas em outras escolas sociológicas contemporâneas, a tradição francesa se destaca por um diálogo crítico com a obra de Pierre Bourdieu. Para os teóricos da Sociologia do Indivíduo, Bourdieu constitui, entre todos os sociólogos, aquele que colocou em prática de maneira mais consequente certa concepção do “personagem social”. Segundo Martucelli (2007, p. 6), o modelo do “personagem social” corresponde a um projeto que, por muito tempo, forneceu a unidade disciplinar da sociologia – pelo menos de suas principais correntes – como uma vocação para compreender as experiências e as ações individuais a partir da posição ocupada no espaço social, fazendo dos indivíduos exemplares únicos e típicos das diferentes camadas sociais. O pano de fundo da crítica dirigida a Bourdieu corresponde ao crescente processo de individualização e diferenciação das sociedades modernas, a partir da segunda metade do século XX.

Apesar das semelhanças observadas entre as diferentes teorias que integram a Sociologia do Indivíduo, elas se distanciam segundo o peso atribuído ao passado ou ao presente na explicação da ação, às disposições ou à consciência, às dimensões relacionais ou societais, fazendo mais sentido falar em “Sociologias do Indivíduo”. Martucelli e Singly (2012, p. 19) identificam quatro teorias principais no interior dessa nova corrente, que se diferenciam claramente entre si. A vertente disposicionalista destaca os processos multiformes de incorporação do social e privilegia a tensão entre os diversos hábitos incorporados. Os trabalhos de Lahire e Kaufmann figuram nessa primeira vertente. Uma segunda perspectiva, representada pelo trabalho de Dominique Memmi e Alain Ehrenberg, aborda como nas sociedades atuais o indivíduo é orientado por instituições e normas sociais que se lhe impõem. A terceira vertente, desenvolvida principalmente por Singly, ressalta o indivíduo reconhecido por suas relações e, por fim, a quarta vertente aborda um indivíduo construído por uma série de provas e tem no trabalho de Danilo Martucelli seu principal teórico.

Embora Bernard Lahire e Jean-Claude Kaufmann partilhem da mesma perspectiva teórica – a teoria disposicional do Indivíduo – eles trilham caminhos diferentes em seu esforço de analisar os móveis da ação. Nas seções seguintes, discutiremos os enfoques teóricos desenvolvidos pelos autores, buscando destacar suas diferenças, seus limites e suas contribuições na construção de uma Sociologia da Prática.

### **Bernard Lahire: os patrimônios individuais de disposições**

Tal como Bourdieu, Lahire (2002) desenvolve seu enfoque teórico buscando superar as oposições encontradas nas ciências sociais entre a teoria do ator racional, do *habitus*, do ator em interação etc. Para tanto, o autor propõe um programa de sociologia à escala individual, como caminho que permite o confronto teórico e empírico com os modelos de ator e de ação presentes nas diversas teorias sociológicas. Segundo ele, esse programa possibilita o estudo da realidade social na sua forma interiorizada, ou seja, um estudo que apreenda o social refratado num corpo individual, que atravessa instituições, grupos e campos de luta diferentes. Seu objetivo é desenvolver uma sociologia disposicional que ultrapasse a simples invocação do passado incorporado, reconstruindo a gênese das disposições, investigando a constituição social e as modalidades de atualização desse passado, bem como os modos de socialização que formam tais disposições. O autor se volta ao estudo da pluralidade de socializações primárias e secundárias observáveis nos processos de fabricação dos indivíduos.

Lahire (2005, p. 25) critica o princípio da transferibilidade das disposições como algo generalizável *a priori*, haja vista que tal premissa deve ser estudada empiricamente. Para ele, a transferibilidade de uma disposição é muito relativa, sendo mais provável quando o contexto de mobilização está próximo, no seu conteúdo e na sua estrutura, do contexto inicial de aquisição. Desse modo, o autor critica a teoria de Bourdieu por reduzir o complexo processo de *exteriorização da interioridade* a um funcionamento único e simples de *assimilação* das situações aos esquemas incorporados e de *acomodação* dos esquemas adquiridos anteriormente às mudanças de situação.

Segundo ele, as pesquisas empíricas orientadas por uma sociologia à escala individual podem conceber a existência de esquemas de disposições de aplicação muito localizada, própria de situações sociais ou de domínios de prática particulares. Essas pesquisas possibilitam colocar em xeque a ideia de um simples mecanismo de

transferência. O que se verifica é um mecanismo mais complexo de suspensão/ação ou de inibição/ativação de disposições, que supõem que cada indivíduo seja portador de uma pluralidade de disposições e atravesse uma pluralidade de contextos sociais.

Lahire (2005, p. 20) também critica a definição do *habitus* como *necessidade feita virtude* como único modelo da relação com as disposições. Segundo ele, no modelo bourdieusiano, a adesão à prática é tão forte que qualquer dúvida é apagada. O ator não resiste nem é atraído por outras vontades e pulsões, não se cansa pelo investimento na prática. Tal modelo pressupõe que a disposição seja forte, sem considerar que as disposições se distinguem entre elas segundo o seu grau de fixação e a sua força. O autor destaca que os atores não têm a mesma relação com seus múltiplos hábitos incorporados<sup>1</sup>. Estas relações dependem da maneira como tais disposições foram adquiridas, do momento da biografia individual em que foram incorporadas e do contexto atual de sua atualização.

Somente nos casos em que os hábitos foram interiorizados precocemente, em condições favoráveis à sua boa interiorização e encontram condições positivas de concretização é que tal relação com a disposição pode ser denominada como paixão. Desse modo, não haveria um único princípio gerador de todas as práticas. O indivíduo é percebido como o produto complexo dos diversos processos de socialização em contextos sociais múltiplos e heterogêneos. Partindo da crítica da unicidade e sistematicidade do *habitus*, o autor privilegia a análise daqueles casos em que, encarando um novo contexto de vida – casamento, divórcio etc. – os atores desejam se desvencilhar de alguns hábitos duravelmente instalados, que agora consideram maus hábitos.

O enfoque teórico de Lahire (2002; 2005) abrange também a tentativa de compreensão da ausência ou dificuldade da ação. Para tanto, o autor estabelece uma distinção entre as disposições para crer e as disposições para agir. As primeiras seriam as crenças incorporadas pelos indivíduos que não podem ser sistematicamente assimiladas a disposições para agir. Tais crenças estão ligadas a normas sociais produzidas e difundidas por diferentes instituições, sendo incorporadas independentemente dos hábitos de ação incorporados paralelamente. Sua força varia em função do seu grau de constituição (aprendizagem) e de confirmação (sobre-aprendizagem).

---

<sup>1</sup> O autor faz uma distinção entre os termos “disposição” e “apetência” para distinguir as diferentes situações. Assim, as disposições podem tomar a forma individual de uma paixão (disposição + forte apetência), de uma rotina (disposição + falta de apetência ou indiferença) ou de um mau hábito (disposição + rejeição e resistência com relação a essa disposição).

A consideração teórica das distâncias entre o que os atores dizem que fazem e o que pode ser apreendido através da observação dos seus comportamentos possibilita apreender os casos em que os atores interiorizam normas, valores e ideais sem terem forjado hábitos de ação que lhes permitam atingir o seu ideal, ou ainda aqueles casos em que, tendo incorporado crenças, eles não têm os meios materiais para concretizá-las. É o desajuste entre crenças e condições objetivas de existência que conduz, muitas vezes, a sentimentos de frustração, de culpabilidade ou de ilegitimidade. Portanto, é importante distinguir os diferentes elementos constitutivos da estrutura complexa que formam as combinações individuais de disposições para agir e de crenças. Neste modelo teórico, os atores são concebidos como *colagens compostas, complexos matizados de disposições (para agir e para crer) mais ou menos fortemente constituídos* (Lahire, 2005, p. 32).

Lahire (2002, p. 22) destaca que sua concepção do ator plural se distancia dos enfoques teóricos contemporâneos que enfatizam uma fragmentação infinita do indivíduo, como a perspectiva de Jean-Claude Kaufmann. Nestas abordagens há sempre o risco inverso de cair numa espécie de empirismo radical que captaria apenas uma pulverização de identidades, de comportamentos e papéis, sem nenhuma ligação entre eles. Ademais, tal fragmentação torna difícil a estruturação dos objetivos da pesquisa.

O autor de *Homem Plural* também busca distinguir sua perspectiva teórica tanto do individualismo metodológico – que concebe um indivíduo dessocializado – quanto das interpretações pós-modernas – que tomam a fragmentação do ator como pressuposto *a priori* e não como hipótese a ser testada através de trabalhos empíricos. Para o autor, a questão da unicidade ou da pluralidade do ator é tanto uma questão histórica (e empírica) quanto uma questão teórica, que deve apreender as condições sócio-históricas que tornam possível a produção do ator plural ou de um ator caracterizado por uma profunda unicidade. Quanto mais o indivíduo estiver colocado no seio de uma pluralidade de contextos sociais não homogêneos, ou mesmo contraditórios, mais essa experiência é vivida de maneira precoce, e mais este indivíduo se constituirá de um patrimônio de disposições, de hábitos e de capacidades não homogêneos, variando segundo o contexto social no qual tenha se desenvolvido.

Por consequência, o autor ressalta que é necessário atribuir um maior peso explicativo à situação presente na explicação da ação, na medida em que os atores são considerados plurais. A importância atribuída à definição da situação constitui mais um distanciamento com relação à teoria da prática de Bourdieu, na medida em que este

último confere precedência explicativa ao passado incorporado. Lahire (2002, p. 51) explica que em condições homogêneas de socialização, as reações do indivíduo às situações novas podem ser previsíveis. Mas quando estes atores são o produto de formas de vida heterogêneas, a situação presente se torna central na reativação de uma parte das experiências passadas incorporadas. É a situação presente que seleciona quais disposições incorporadas no passado serão reativadas num determinado contexto, deixando “suspensas” ou mesmo inibindo outras disposições.

A mudança de escala da sociologia também permitiria apreender as variações interindividuais e intraindividuais das práticas, construindo uma visão do mundo social que não negligencia as singularidades individuais e evita a caricatura cultural dos grupos e classes sociais. Essa perspectiva enriquece a sociologia da cultura que, até então, pensava a cultura na sua relação com as classes sociais.

Na contramão de tal perspectiva, Lahire (2002, 2005) propõe uma análise das variações interindividuais e, mais ainda, intraindividuais, em função dos diferentes contextos – domínios da prática, tipos de interação etc. Em suas pesquisas, o autor parte de uma análise dos próprios indivíduos, observando que eles podem fazer parte de públicos diversificados e até mesmo heterogêneos para constatar que não há uma fronteira definitiva entre legitimidade cultural e ilegitimidade cultural, separando as classes dominantes das classes dominadas. Os indivíduos, de qualquer classe social, transitam entre práticas e consumos da cultura legítima e da “baixa cultura” entre os diferentes domínios<sup>2</sup>.

Além disso, enquanto Bourdieu enfatiza o caráter pré-reflexivo do *habitus*, Lahire (2002) busca integrar, ao lado das disposições pré-flexivas, os hábitos reflexivos, mostrando que os casos em que os atores lançam mão de capacidades reflexivas na realização de suas atividades são mais comuns do que o autor do *Senso prático* previu. Essa ênfase é percebida como uma das fontes do neo-objetivismo de Bourdieu, que não teria conseguido superar a oposição entre objetivismo e subjetivismo ao propor uma teoria sintética da relação agência/estrutura<sup>3</sup> (Peters, 2013, p. 48).

---

<sup>2</sup> O autor destaca, no entanto, que embora a frequência estatística dos perfis culturais individuais compostos por elementos heterogêneos ou dissonantes seja relativamente grande em todos os grupos sociais, ela é mais comum nas classes médias e superiores, nos níveis de escolaridade mais elevados e nos grupos etários mais jovens (Lahire, 2005, p. 30).

<sup>3</sup> Segundo Peters (2013, p. 54), os processos de auto-reflexão e autotransformação reflexiva só podem ocorrer nos quadros da teoria bourdieusiana em duas situações: a partir do efeito de histerese ou pelo trabalho de auto-objetivação possibilitado pela sociologia.



Em seu esforço de forjar uma alternativa ao pensamento econômico para pensar a lógica da prática, Bourdieu (2013a) enfatiza o seu caráter tácito e pré-reflexivo, afirmando que o senso prático é ao mesmo tempo uma teoria e sua negação como teoria. Para o autor, o aprendizado dos esquemas de percepção, apreensão e ação – que são a condição de todo pensamento e de toda prática razoáveis – é sempre prático, inscrevendo-se diretamente na ginástica corporal. Na medida em que tais esquemas são reforçados por ações e discursos produzidos segundo os mesmos esquemas, eles são excluídos do universo dos objetos de pensamento.

Contudo, em suas pesquisas sobre as práticas escolares, Lahire (2002, p. 104) observa que a escola possibilita uma relação reflexiva e distanciada com a linguagem, tratando-a como objeto a ser dissecado, analisado e manipulado; descobrindo as regras de sua estruturação interna. Tal relação é possibilitada através de inúmeros exercícios escolares, de instrumentos de objetivação da linguagem, que chamam a atenção do aluno para as propriedades específicas do sistema de signos linguísticos.

Do mesmo modo, sua análise das práticas de escrita doméstica mostra que estas representam verdadeiras rupturas com a lógica prática, podendo ser compreendidas pela relação negativa que mantêm com a memória incorporada do *habitus*. A escrita parece intervir quando o senso prático não é suficiente. Para tanto, os atores utilizam instrumentos de objetivação do tempo (calendário, agenda), as listas de coisas a dizer ou a fazer (lista de compras, livro de contas), itinerários traçados, que introduzem uma distância entre o ator e a sua prática e dão os meios para o domínio simbólico do que se dominava praticamente até então (o tempo, o espaço, a linguagem). Tais instrumentos constituem exceções cotidianas com relação ao ajustamento pré-reflexivo do senso prático às situações sociais. Eles possibilitam organizar e planejar uma prática fora dela, antes de sua efetuação e, ao mesmo tempo, desfazer a urgência da prática que pesa sobre a ação. O autor destaca tanto a possibilidade de uma volta reflexiva à ação, como também de sua preparação reflexiva.

Essa incursão sociológica nas práticas de escrita abre, portanto, uma brecha na teoria do senso prático. Se Bourdieu considerou a importância das práticas escriturais e gráficas como instrumentos que permitem um distanciamento da prática, Lahire constatou que estas técnicas de objetivação não estavam reservadas apenas aos eruditos. Embora os eruditos as utilizem há mais tempo e com mais frequência do que os outros

atores, esses também inculcaram tais técnicas, através da socialização escolar, e fazem uso delas diariamente.

Segundo Lahire (2002, p. 27) a dificuldade de Bourdieu em incorporar a dimensão reflexiva do *habitus* é decorrente do fato de seu conceito ter sido forjado para pensar universos sociais com fraco grau de objetivação, limitando o seu campo de pertinência às chamadas sociedades sem escrita. Segundo ele, a teoria do *habitus* teria sido construída com base no modelo da sociedade camponesa argelina, tradicional – fracamente diferenciada – tendo sido utilizada, posteriormente, para pensar as sociedades com forte diferenciação. Tal manobra estaria na raiz de alguns equívocos encontrados nesta teoria, como a confusão em torno do hábito como modalidade da ação (involuntária, não intencional) com o gênero de hábito, que pode ser de reflexividade ou não. Como o hábito de gênero pré-reflexivo não é o único possível, a teoria do *habitus* de Bourdieu (Ibid., p. 143) “reduz o hábito como modalidade da ação a um gênero particular de hábito, a saber, o gênero não reflexivo”.

Para Lahire (Ibid., p. 144), os problemas na abordagem de Bourdieu decorrem, em boa medida, de sua tentativa de relacionar as questões relativas a uma teoria da prática com a questão das diferenças culturais entre os grupos e classes. Ao relacionar a constituição das disposições às condições materiais da existência, Bourdieu defende que a propensão ao domínio simbólico da prática está restrita àqueles grupos sociais que possuem um distanciamento com relação ao mundo e às suas necessidades econômicas, enquanto os membros de diferentes grupos sociais são mais ou menos movidos pelo senso prático. Contudo, nessa teorização, o conceito de *habitus* parece ora subsumir a oposição domínio prático/domínio simbólico, ora se restringir ao domínio prático, sem consciência e pré-reflexivo.

Neste segundo caso, o *habitus* não poderia ser o princípio de engendramento de todas as práticas e o próprio Bourdieu convida a refletir sobre os modos de existência diferentes dos princípios de regulação e de regularidade das práticas. Buscando evitar tais ambivalências, Lahire adota o conceito de hábito, entendendo que esse conceito admite variações sociais importantes do ponto de vista da importância relativa dos hábitos de reflexividade nos programas de socialização dos diferentes atores sociais. A reflexão e o ajustamento pré-reflexivo, o planejamento e a rotina não são incompatíveis e não cessam de encadear-se na vida cotidiana.

Mas apesar do seu esforço em mostrar que os atores são capazes de planejar e racionalizar sua prática, Lahire é criticado por não abordar de maneira apropriada a questão da reflexividade e da agência humana. Isso porque as aspirações, planos ou projetos que fazem os indivíduos agir com vontade e consciência são explicados em termos de disposições incorporadas, como manifestações do seu passado no presente. Em suas pesquisas empíricas, é possível observar que Lahire atribui precedência explicativa aos diversos processos de socialização, sobretudo à importância da socialização familiar na constituição das diversas disposições dos indivíduos.

Jean-Claude Kaufmann (2003, pp. 188-189) destaca que, ao considerar os esquemas mentais no interior do conjunto de hábitos, como faz Lahire, corre-se o risco de diluir o conceito de hábito, sem considerar o papel preciso que cumpre a reflexividade na estruturação da ação. O autor trilha, portanto, um caminho diferente, destacando que os esquemas operatórios dos hábitos operam em dois níveis distintos, o da interiorização e o da incorporação, no interior dos quais é concedido um peso maior à consciência ou ao corpo, respectivamente. Nesse sentido, sua obra apresenta avanços na abordagem da reflexividade, considerada, na teoria social contemporânea, como uma categoria central na tentativa de construção de uma teoria menos determinista, que leve adiante a investigação sobre a agência humana. Na seção seguinte, discutiremos o enfoque teórico construído por Kaufmann.

### **Jean-Claude Kaufmann: a divergência *habitus*-hábitos**

Assim como Bernard Lahire, Kaufmann considera fundamental estabelecer um diálogo crítico com a teoria da prática de Pierre Bourdieu, de modo a desenvolver um enfoque teórico que integre a dimensão individual na explicação da ação. Para o autor, na medida em que os papéis sociais, na segunda modernidade, já não definem as práticas sociais com tanta força, como no passado, é necessário que os atores se comportem de maneira mais reflexiva. À maneira de Simmel em *A metrópole e a vida mental*, Kaufmann (2003, p. 296) explica que nas sociedades contemporâneas, “o indivíduo vê oferecerem-se-lhe papéis cada vez mais numerosos, dissonantes com seu patrimônio de hábitos, ele mesmo heteróclito, enquanto fragmentos da sua rede cognitiva dividida imaginam combinações previstas”. Este cenário que pode conduzir, em última instância,

a uma crise identitária, exige um importante trabalho de harmonização e unificação pessoal, por parte dos indivíduos.

Para apreender os esquemas operatórios que possibilitam ao indivíduo engatar uma ação no mundo social, o autor empreende uma gênese do conceito de hábito, mostrando sua relação com o *habitus* e a divergência histórica que se estabeleceu entre os dois conceitos. Kaufmann (2003, p. 115) afirma que o conceito de hábito tem uma história de dois mil anos, estruturando séculos de debates filosóficos que buscavam tratar de questões tão fundamentais como “a ação, a vontade, a consciência, a vida, a alma e o próprio Deus”. Sua origem remonta ao pensamento de Aristóteles, para quem o hábito é definido como segunda natureza, semelhante à natureza pela estabilidade incorporada. Porém, diferente desta pela sua capacidade de se reformar. O hábito tem, para Aristóteles, um caráter duplo. Por um lado, é uma disposição ativa capaz de interiorizar novos esquemas por virtude da vontade. Por outro lado, é capaz de transformar tais esquemas, pela repetição, em disposições estáveis, assimilando-os à natureza.

Segundo Kaufmann (2003, p. 116), desde o início da sua história, a noção de hábito carrega ambiguidades, devido à sua força incomparável como conceito capaz de funcionar como esquema de mediação e de comutação, possibilitando a superação de oposições como disposição/ação, exterioridade/interioridade, corporal/ideal, sociedade/indivíduo, etc.

A noção de *habitus*, por sua vez, está diretamente ligada ao conceito de Aristóteles e reflete a própria riqueza e amplitude deste último. Sua emergência decorre, em certa medida, dos desvios metafísicos do conceito de hábito, a partir de São Tomás de Aquino, que introduz o divino na explicação dos mecanismos do hábito, considerando este último como uma força espiritual. Kaufmann (2003, p. 119) explica que, buscando evitar os excessos metafísicos do conceito, Marcel Mauss decide adotar o conceito de *habitus*, empregando o latim<sup>4</sup>. Até então, não havia nada que distinguisse fundamentalmente os dois conceitos, apenas a noção de *habitus* era mais modesta e estritamente corporal, enquanto o hábito tinha uma carga mais teórica e espiritual. Mas, a

---

<sup>4</sup> O autor destaca um desvio de ordem linguística no desenvolvimento do conceito, já que São Tomás de Aquino traduziu a noção de hábito (*hexis*) para o latim (*habitus*), tendo sido essa tradução mantida no francês como se se tratasse de um conceito diferente, o que não fazia sentido já que todo o texto estava em latim. Nesse caso, o *habitus* não passa do hábito.

partir daí, o panorama se inverte, uma vez que o conceito de hábito desaparece subitamente do pináculo dos grandes conceitos e o *habitus*, por iniciativa de Bourdieu, ocupa o lugar deixado vago.

Kaufmann (2003, p. 130) destaca, porém, que com Bourdieu não se tratava mais de uma diferença de linguagem, pois os dois conceitos haviam divergido sobre o fundo. Isso porque, diante da extrema tensão entre polo social e polo individual, cada autor tende a privilegiar um das duas perspectivas, deixando a outra na sombra. No caso de Bourdieu, o conceito de *habitus* privilegia a perspectiva social e termina por negligenciar a dinâmica individual. Enquanto o *habitus* tende a abordar a estruturação social dos esquemas que definem as condutas, não apenas com Bourdieu, mas também em outros teóricos que trabalharam o conceito, como Nobert Elias, o hábito se interessa muito mais pela construção da identidade, como no caso de George Herbert Mead.

Segundo Kaufmann (2003, p. 142), as lacunas encontradas na teoria do *habitus* de Bourdieu são decorrentes do fato de o autor buscar focalizar as relações entre disposições e posições no mundo social, com a ambição de explicar o indivíduo pelo mesmo conceito, o que só seria possível fazer imperfeitamente. Neste sentido, tal conceito é insuficiente para pensar a prática nas sociedades contemporâneas, na medida em que o espaço conferido ao indivíduo nas relações sociais é muito maior.

Para o autor, a divergência que se coloca entre os conceitos de *habitus* e de hábito é de natureza histórica, interior ao próprio social. Essa divergência histórica separa cada vez mais duas modalidades específicas de registro, de funcionamento e de reprodução dos esquemas de pensamento e ação. No polo individual, a dinâmica dos hábitos é – associada à reflexividade – o verdadeiro motor da individualização. O polo social, por sua vez, só é evocado na medida em que interessa à construção individual. A individualidade é percebida como produto da não coincidência entre esquemas incorporados e esquemas de socialização. Tal divergência torna-se, assim, fundamental para explicar a gênese do processo de individualização. Nas palavras de Kaufmann (2003, p. 167),

“à medida que o indivíduo é produzido como novo centro de fabricação da coerência, as disposições transformam-se em instrumentos desta fabricação. Estruturas socialmente estruturadas que estruturam o indivíduo, passam então a ser, igualmente, estruturas individualmente reestruturadas que estruturam o indivíduo e o social”.

Nesse processo, as modalidades de memorização e de reativação dos esquemas tornam-se diferentes. O movimento permanente dos hábitos se opõe à estabilidade do *habitus*. Desse modo, *habitus* e hábitos divergem e tal divergência acentua a reflexividade, na medida em que os esquemas operatórios são mais abertos e necessitam ser recombinaados para formarem uma coerência identitária. Reflexividade e divergência *habitus*-hábitos se integram num mesmo processo e constituem, pela sua relação dialética, o fator central da individualização (Kaufmann, 2003, p. 168).

Assim como Bernard Lahire, Kaufmann (2003, p. 159) destaca os limites da teoria bourdieusiana para explicar o processo de incorporação de novas disposições. Segundo ele, apesar de Bourdieu falar muito do corpo, sua teoria não aborda a lógica das estruturas estruturantes incorporadas. É como se a perspectiva bourdieusiana estabelecesse uma hierarquia entre os verdadeiros *habitus* – mais ligados ao *ethos* – e os *habitus* incorporados ou *habitus* corporais – mais ligados à *hexis*.

Do mesmo modo, o autor de *Ego* compartilha da crítica feita à concepção do ator social de Bourdieu, marcado por disposições homogêneas, afirmando que, nas sociedades contemporâneas, o ator social é caracterizado pela convivência de disposições múltiplas e heterogêneas. Nas sociedades contemporâneas, é muito comum algum grau de divergência entre os diversos hábitos do indivíduo, entre o seu pensamento e algum esquema incorporado. Isso ocorre quando dois esquemas concorrentes, interiorizados segundo modalidades específicas, rivalizam para se imporem. Tal rivalidade se traduz fisicamente de maneira imediata: o corpo torna-se mais pesado, a capacidade de ação é travada, um pensamento de tédio invade a pessoa, há uma intensificação da atividade reflexiva.

Segundo Kaufmann (2003, p. 176), o conflito de esquemas representa um caso interessante para estudar como a reflexividade se inscreve concretamente na lógica da ação. Mas diferentemente do que poderia sugerir a ideologia egocefalocêntrica, segundo a qual o indivíduo desenvolveria por si só uma reflexividade capaz de mudar o curso da ação, o autor destaca que a reflexividade emerge do social. O processo reflexivo se desenvolve a partir das contradições internas ao social, através dos processos de socialização contraditórios. Se, por um lado, o pensamento se inscreve dentro de um encadeamento que tem por origem o social e não o indivíduo, por outro lado, quando este último se apodera deste pensamento, a reformulação do presente pode dominar a determinação do passado incorporado. A reflexividade que emerge não é aquela da

ideologia egocefalocêntrica, clara e total; ela emerge por bocados, muitas vezes enevoada, em modalidades diversas e mutáveis. O autor destaca que ela parece pesar muito pouco comparada com a força reprodutiva dos hábitos, mas este pouco é capaz de muito.

Desse modo, a reflexividade atua não pela oposição aos hábitos, impondo o poder do pensamento contra os esquemas incorporados, mas fazendo opções no conflito entre esquemas, reformulando as disposições que irão determinar as condutas futuras. O confronto envolve dois saberes concorrentes, estruturados de maneira diferente. O hábito tem a seu favor a força conservadora que lhe vem da memória histórica, incorporada no mais profundo do indivíduo. Já a reflexividade – enquanto esquema alternativo – tem a seu favor a mobilidade e a capacidade de iniciativa, mas para confrontar o hábito, ela precisa apoiar-se num contexto favorável, encontrar as falhas que permitirão se impor. A reflexividade emerge sob a forma de um novo esquema que o indivíduo tenta incorporar para libertar a ação e baixar a pressão mental. Diferentemente do *habitus* homogêneo de Bourdieu, a contradição está no centro da definição do hábito. Para Kaufmann (2003, p. 178), só há hábitos contraditórios. E essa contradição não se coloca apenas entre pensamento e esquemas incorporados, mas também entre esquemas concorrentes que são interiorizados e até mesmo incorporados, sendo este último caso mais comum.

O autor procede a uma distinção entre os diferentes níveis de incorporação dos esquemas operatórios de ação pelo indivíduo, destacando dois processos distintos, a saber, a interiorização e a incorporação. Kaufmann (2003, p. 179) explica que todos os dias o indivíduo se depara com uma infinidade de esquemas muito diversos, dos quais nem todos têm vocação para se tornarem operatórios e muito menos para serem incorporados. A interiorização é um processo longo e incerto, aberto e essencialmente consciente. O problema da interiorização é justamente o de permanecer demasiado consciente, pois o esquema é registrado sob a forma cognitiva. Numa primeira fase, a interiorização permanece frágil e o esquema é sujeito ao questionamento. O indivíduo precisa fazer um esforço sobre ele mesmo para tentar estruturar mais profundamente a incorporação. Nessa fase, o esquema de ação, que já foi interiorizado nos pensamentos, parece fazer frente a um corpo que recusa a obedecer-lhe. É nesse processo que a reflexividade entra em cena, tomando a forma de um trabalho de auto-persuasão, tentando mostrar a evidência do esquema e colocar o corpo em movimento. “É a vitória

toma a forma paradoxal de uma morte do pensamento, do pensamento reflexivo e mesmo da auto-persuasão” (Kaufmann, 2003, p. 181).

A incorporação, por sua vez, marca o fim de todo o trabalho intelectual. Trata-se de um processo mais profundo, mais durável, mais inconsciente, através do qual o novo esquema é registrado na memória escondida como quadro inquestionável da ação futura. Enquanto no nível da interiorização o indivíduo é confrontado com uma multiplicidade de esquemas de ação, no nível da incorporação, os esquemas incorporados tendem a estruturar a ação e são constitutivos da coerência do indivíduo. O nível da incorporação remete diretamente à noção de senso prático de Bourdieu, em que os esquemas de ação se encontram inscritos no corpo e são excluídos do pensamento. A grande diferença é que em Kaufmann sempre há a possibilidade do hábito incorporado voltar ao nível da consciência e da cognição, desde que seja colocado em confronto com um hábito concorrente ou a partir de uma mudança de contexto.

Kaufmann (2003, p. 166) se opõe à concepção de um indivíduo racional que conduz sua ação lucidamente, destacando a centralidade dos esquemas operatórios como fundamento do indivíduo. O autor compartilha com Nobert Elias a ideia de que o indivíduo contém em si toda a sociedade de sua época, sendo a estrutura de sua personalidade construída a partir das modalidades de interiorização específicas. Segundo ele, “colocados nas interseções, os indivíduos tornam-se centro de montagem dos esquemas, que impulsionam por sua vez uma nova dinâmica de construção de coerência”.

Nessa perspectiva, o autor apresenta uma concepção de indivíduo muito próxima a de Pierre Bourdieu (2013), para quem a incorporação das disposições subjetivas ocorre segundo a lógica específica dos organismos nos quais estão sendo incorporadas, imprimindo-lhe um estilo pessoal, uma marca particular. Os dois autores estão preocupados em confrontar o pensamento economicista e intelectualista que apregoa a noção de um indivíduo encerrado em si mesmo. Assim, o indivíduo é concebido por ambos os autores como produto do social e os esquemas incorporados constituem a verdadeira agência humana. A grande diferença é que enquanto Bourdieu (2013) enfatiza a importância de considerar cada sistema de disposições individual como uma variante estrutural dos outros, reunindo aqueles *habitus* produzidos por condições de existência semelhantes (*habitus* de classe), Kaufmann (2003) considera fundamental concentrar a análise no indivíduo, já que, nas sociedades contemporâneas, as disposições incorporadas



se tornaram o novo centro de fabricação dos indivíduos, capazes de reestruturar o indivíduo e o social.

Bernard Lahire partilha da mesma perspectiva que Kaufmann. Ele destaca o papel dos diversos processos de socialização na fabricação do indivíduo, que é constituído pela pluralidade de suas disposições. No entanto, Lahire se distancia de Kaufmann com relação à ênfase atribuída à pluralidade dos atores e à heterogeneidade dos esquemas de ação. Para o primeiro, uma ênfase excessiva nessa pluralidade pode conduzir a uma fragmentação infinita do indivíduo, a uma pulverização de identidades, comportamentos e papéis, entretendo o desenvolvimento da pesquisa empírica.

Kaufmann (2003, p. 182) responde a essa crítica destacando que há uma variedade de registros da pluralidade, de modo que ele e Lahire não se referem à mesma questão. Este último concebe apenas dois registros diferentes, que remetem diretamente para subcoerências identitárias, que comandam, durante um tempo mais ou menos breve, o princípio de unificação da representação de si e da ação. O primeiro registro aborda os casos de clivagens do eu, pondo em evidência lógicas identitárias dissonantes entre si, que são relativamente constituídas, em que o indivíduo não teria apenas um princípio de unidade, mas vários. No segundo registro, Lahire afirma a pluralidade dos contextos sociais e dos repertórios de hábitos, em que o ator atravessa quadros de socialização diversos e reativa, a cada vez, uma faceta particular da sua personalidade.

Contudo, Kaufmann (2003, p. 184) destaca outro registro de pluralidade, que está para além do ponto de vista do indivíduo e de sua exigência identitária de construção unificada. Trata-se do ponto de vista dos esquemas incorporados e interiorizados. Partindo da ideia de que o indivíduo possui dentro de si quase toda a sociedade, o autor afirma que quanto mais se alarga a esfera dos esquemas tidos em conta – até mesmo as imagens efêmeras -, maior é a multiplicidade interiorizada. Mas, por outro lado, “quanto mais se reduz aos esquemas verdadeiramente incorporados, operatórios e ativos, mais se desenham inversamente, linhas de coerência”. Neste caso, o fracionamento infinito dos esquemas não significa, de modo algum, que a identidade se divida. O homem plural é marcado por uma singularidade irreduzível, que vem da sua arquitetura interior muito particular que reúne entre si os esquemas interiorizados, resultados da sua história e, sobretudo, da seleção mais restrita dos esquemas incorporados. Cada indivíduo tem um patrimônio de hábitos que lhe pertence pessoalmente.

Kaufmann (2003, p. 187) destaca também que, no seu esforço em criticar o caráter abstrato e generalizável do *habitus* e sua transmutabilidade, Lahire foi arrastado pela sua própria crítica, enfatizando uma transferibilidade limitada e condicional e uma estrita divisão dos campos de pertinência. Contudo, o autor afirma que o que faz a força deste conceito é justamente o movimento multiforme, comutatório, imperceptível. É ilusório querer encerrá-lo dentro de um universo todo ele observável, reduzindo suas relações ao que pode ser apreendido na pesquisa empírica. Não se pode confundir o contexto da pesquisa, que deve revelar um aspecto do hábito, preciso e perfeitamente contextualizado e os laços inúmeros deste hábito com universos múltiplos. Nas suas palavras, “o seu passado muito longo, as suas mil deslocações para formas particulares, para encadeamentos sempre diferentes, a sua transmutabilidade nunca pura, mas nem por isso deixa de operar em todos os sentidos”.

Assim como Bourdieu enfatiza o papel da transmutabilidade na comutação percepção-ação, em que o *habitus* determina, simultaneamente, uma ordem de significação e um âmbito de prática, o autor atribui a mesma definição ao hábito, como um esquema de significação e de percepção, cuja originalidade é continuar dissimulado enquanto se mantiver a incorporação. À medida que a incorporação enfraquece, o esquema de significação emerge ao pensamento e pode se tornar esquema de percepção de situações novas. Por outro lado, quando a ação é mais operatória, o pensamento se apaga no infraconsciente. O hábito é considerado, ao mesmo tempo, como um esquema de pensamento e de ação. Os esquemas interiorizados não incorporados encontram-se, por sua vez, no pensamento e preparam a ação futura. Mas o critério decisivo na definição dos hábitos continua a ser, em segundo plano, a incorporação. Segundo Kaufmann (2003, p. 188), “o hábito verdadeiramente eficaz, operatório, é aquele que está incorporado”.

### **Considerações finais**

É possível afirmar, a partir da discussão desenvolvida neste trabalho, que Bernard Lahire e Jean-Claude Kaufmann trazem importantes contribuições à construção de uma sociologia da prática, a partir de um diálogo crítico com o pensamento de Pierre Bourdieu. Suas contribuições se concentram, sobretudo, na análise das dimensões individuais das práticas sociais nas sociedades contemporâneas, em que os indivíduos se

deparam com uma diversidade de processos socializadores e contextos sociais e mergulham num trabalho contínuo de unificação das múltiplas disposições, em torno de uma identidade coerente. Os enfoques teóricos desenvolvidos por esses autores são de fundamental importância para apreender a dinâmica das relações sociais, as dificuldades da ação, as frustrações, crises e tensões dos indivíduos etc.

Fortemente ancorados na pesquisa empírica, Lahire e Kaufmann conseguem demonstrar que o indivíduo constitui um objeto privilegiado da análise sociológica. Os autores levam às últimas consequências as promessas fundacionais da sociologia, mostrando que o social atua até mesmo no núcleo mais íntimo do indivíduo e tentando rastrear os efeitos da socialização nos seus recantos mais profundos. Nesse sentido, é possível perceber a forte influência que o pensamento de Bourdieu continua a exercer sobre os autores, já que para ele o indivíduo é produto do social e os processos de socialização são determinantes na forma como os atores agem no mundo social.

No entanto, Lahire e Kaufmann estabelecem uma discussão particular com a obra de Bourdieu, que fundamenta a forma como cada um deles constrói seu enfoque teórico e nem sempre um está de acordo com as críticas do outro. Assim, Lahire critica, sobretudo, o caráter generalizável da transferibilidade do *habitus*. Ele busca, assim, investigar a gênese das disposições e identificar em qual âmbito ela atua. Para Lahire, a transferibilidade de uma disposição de um contexto de ação para outro é sempre condicional, localizada e depende que esse contexto seja semelhante, em seu conteúdo e na sua estrutura, ao contexto inicial de ação.

Mas é importante destacar que o próprio Bourdieu considerou crescentemente em suas obras os casos de desajustes entre as disposições subjetivas e as condições objetivas de existência, afirmando que o ajuste perfeito é apenas um caso particular do possível, sendo mais fácil ocorrer quando o contexto de aquisição da disposição é o mesmo de sua atualização. Por outro lado, Kaufmann critica a definição estrita dos campos de pertinência das disposições feita por Lahire, afirmando que a força do conceito de *habitus* é justamente sua capacidade de transmutação e comutação nos mais diferentes âmbitos. Para ele, Lahire confunde o contexto da pesquisa, em que se revela um aspecto preciso do hábito, dentro de um contexto específico, com as relações possíveis das disposições com universos sociais, que são múltiplas. Lahire, por sua vez, afirma que a diferenciação sutil da realidade social levada a cabo por Kaufmann pode levar a uma fragmentação infinita do indivíduo que impede a estruturação da pesquisa empírica.

Embora ambos os autores adotem o conceito de hábito em detrimento do *habitus* de Bourdieu, como instrumento que possibilita superar a oposição entre indivíduo e sociedade, é válido ressaltar que este conceito não é trabalhado da mesma maneira e não possui as mesmas propriedades em seus enfoques teóricos. Enquanto Lahire engloba tanto os hábitos pré-reflexivos quanto os hábitos reflexivos com esse conceito, Kaufmann utiliza a noção de hábito para falar daqueles esquemas que foram incorporados e já operam e estruturam a ação de maneira inconsciente, pelo corpo, sem precisar passar pelo cognitivo. Para este último, embora a utilização do conceito de hábito para pensar os hábitos mentais seja pertinente, ela corre o risco de diluir o conceito, sem especificar o papel que a reflexividade cumpre na definição dos quadros de ação futura, na construção da individualidade e sua relação precisa com os hábitos incorporados (pré-reflexivos).

É com base nessa perspectiva que Kaufmann traça a distinção entre os dois níveis em que os hábitos operam, a interiorização e a incorporação. A reflexividade constitui um mecanismo fundamental no momento da interiorização, atuando sobre o conflito entre hábitos dissonantes, e construindo assim a ação futura. No entanto, é só no momento de incorporação de um esquema, de maneira durável e inconsciente, que se pode falar em hábito de maneira estrita. É somente o hábito incorporado que orienta a ação de maneira efetiva, tácita, pré-reflexiva. É claro que a reflexividade sempre pode emergir no curso da ação, na medida em que ela própria é resultante das contradições do social, sempre pode surgir um confronto entre esquemas dissonantes.

Nesse sentido, o enfoque teórico de Kaufmann apresenta grandes avanços na abordagem da reflexividade, a partir de uma perspectiva disposicional. Como a tentativa de superar a oposição entre indivíduo e sociedade continua a instigar os principais debates teóricos na sociologia contemporânea, o tema da reflexividade desponta como uma questão central na construção de uma teoria menos determinista, que apreenda o problema da agência humana. Kaufmann tem o mérito de abordar essa questão sem cair nas armadilhas da ideologia egocefalocêntrica que considera a reflexividade emergindo do próprio indivíduo e cumprindo o papel principal na condução das práticas sociais. O autor destaca, por um lado, que a origem da reflexividade é social e que ela emerge das contradições internas ao social, da socialização contraditória, que se traduz no conflito de esquemas de ação dissonantes, em que o indivíduo deve escolher entre um dos dois, através de um processo de auto-persuasão. É nesses casos que a reformulação no presente pode determinar o passado incorporado e que a liberdade do indivíduo se exprime com

mais força, sem perder de vista o papel predominante dos hábitos incorporados na efetivação das práticas. Dentro dessa perspectiva, é possível pensar as aspirações, planos e projetos que fazem os indivíduos agir com vontade e consciência.

Lahire também tenta avançar na análise da reflexividade, mas é criticado por diluir os hábitos reflexivos no conjunto do patrimônio de hábitos do indivíduo, sem considerar seu papel específico e como eles se constituem. É certo que em suas pesquisas empíricas sobre a análise das práticas de escrita doméstica, o autor mostra que tais práticas constituem verdadeiras rupturas com a lógica prática de Bourdieu, emergindo quando o senso prático não é suficiente. Mas, por outro lado, suas análises colocam uma ênfase tão grande no papel da socialização na constituição de disposições que Frédéric Vandenberg (2013, p. 96) destaca um sério déficit motivacional em sua teoria da prática, em que as aspirações e planos que fazem o indivíduo agir com vontade, de modo consciente, decorrem dos processos de socialização passada. Nesse sentido, Lahire enfatiza o peso do social sobre as condutas individuais, seguindo a tendência objetivista de Bourdieu.

É claro que Lahire traz importantes contribuições à construção de uma teoria disposicional da ação, que complexifica a teoria do *habitus* de Bourdieu de modo significativo. Basta lembrar seu grande fôlego para investigar a gênese das disposições em suas pesquisas empíricas, numa perspectiva que busca aprofundar o peso da trajetória social, já presente na teorização de Bourdieu. Sua distinção entre disposições para crer e para agir também permite pensar nas disposições (crenças) que não se efetivaram em ações, seja porque não tiveram as condições objetivas, seja porque não forjaram os hábitos de ação necessários. Tal distinção ajuda a pensar os diversos casos de dificuldade da ação, de frustração e culpabilidade, como, por exemplo, no caso em que o indivíduo assimilou valores e crenças de uma sociedade consumista, mas não tem condições materiais para colocar em prática suas disposições para o consumo.

É possível observar algumas semelhanças entre distinção de Lahire (as crenças e disposições para agir) e aquela feita por Kaufmann sobre os diferentes níveis de incorporação das disposições, em que o autor ressalta a multiplicidade de estímulos e disposições com que o indivíduo se depara (interiorização), das quais só algumas serão capazes de estruturar a ação (incorporação), a partir de uma seleção que obedece à lógica individual e que constitui a própria individualidade.

Mas é importante destacar que Lahire considera, mais do que Kaufmann, o papel das condições objetivas de existência na incorporação das disposições ou na impossibilidade de incorporar as mesmas. Desse modo, ainda é possível relacionar, em suas pesquisas, as disposições com as condições materiais de existência, ou com o pertencimento a um grupo ou classe social. Justamente por isso, Lahire é criticado pelos teóricos da Sociologia do Indivíduo, por não especificar suficientemente o seu interesse em continuar caracterizando o indivíduo, essencialmente, por seu pertencimento social, dado que cada meio social é heterogêneo (Martucelli e Singly, 2012, p. 23).

Para Lahire (2005, p. 33) só é possível analisar o social no seu estado individualizado, se se obtiver um conhecimento do social no seu estado alargado, desdobrado. Segundo ele, é necessário, portanto, um conhecimento dos “processos gerais de que este caso não é senão um produto complexo”. A partir de suas pesquisas, é possível integrar a análise das dimensões individuais num contexto mais amplo. Em *A cultura dos Indivíduos*, o autor parte da análise dos indivíduos mostrando que eles podem fazer parte de públicos diversificados, transitando entre meios considerados de “alta cultura” e da “baixa cultura”. Nesse sentido, ele visa contribuir para a Sociologia da Cultura, trazendo um maior nível de complexidade às análises, de modo a evitar uma caricatura da relação entre as classes sociais e a cultura, e considerar as variações intraindividuais e interindividuais. Mas é possível observar, em seu estudo, que este movimento entre os meios de cultura legítima e ilegítima é mais comum nas classes médias e superiores, nos níveis de escolaridade mais altos e entre os mais jovens. Transitar entre a “baixa cultura” e a “cultura legítima” parece mais difícil para as classes populares, por exemplo.

Já o enfoque teórico de Jean-Claude Kaufmann busca construir uma análise das práticas sociais de nível trans-classista, considerando a relação entre as múltiplas disposições do indivíduo num pano de fundo da segunda modernidade. Nesse sentido, sua análise não leva em consideração o pertencimento a grupos e classes sociais, ou em que medida a interiorização e a incorporação dos hábitos é facilitada ou impossibilitada por condições objetivas específicas.

É certo que tanto Kaufmann quanto Lahire tentam construir uma teoria da prática de escala individual, apartada de uma teorização sobre as posições no mundo social, haja vista que os autores atribuem as lacunas da teoria de Bourdieu ao seu esforço em focalizar as relações entre as disposições e posições no mundo social. Longe de ignorar o

crescente processo de diferenciação e individualização das sociedades contemporâneas, Bourdieu (2013, p. 99) destaca que tal processo mascara as propriedades genéricas, as solidariedades objetivas e a classe. Para ele, as lutas simbólicas pela diferença específica, que se desenvolvem entre os mais próximos, são a antítese mais perfeita e a negação mais eficaz da luta contra outra classe, na qual se constitui a classe. Por isso, sua ênfase sobre a importância de se construir uma “sociologia à escala dos grupos”, em que os indivíduos podem ser agrupados como produtos das mesmas condições objetivas, dotados de esquemas de percepção e ação semelhantes, ainda que o autor reconheça o peso da trajetória de cada um deles, sua individualidade irreduzível.

Para ele, ao apreender as estruturas objetivas, sob a forma de probabilidade de acesso aos bens, aos serviços e aos poderes, a ciência pode alcançar o sentido de realidade que tais estruturas inculcam nos agentes, através de experiências sempre convergentes que atribuem sua fisionomia ao entorno social, com suas carreiras fechadas, seus lugares inacessíveis e seus horizontes obstruídos. Assim, o *habitus* de classe nada mais é do que o *habitus* individual na medida em que exprime ou reflete a classe como um sistema subjetivo, mas não individual, de estruturas interiorizadas.

O enfoque teórico de Bourdieu está ligado a uma concepção da sociologia como uma das armas mais eficazes da crítica científica e política do discurso científico e político, inclusive dos usos políticos da legitimidade “científica”. Portanto, o autor destaca a importância da construção teórica e política da noção de classe e de outros instrumentos conceituais capazes de desvendar a natureza das relações sociais e de intervir nas mesmas. Nas suas palavras,

“forçando a descobrir a exterioridade no coração da interioridade, a banalidade na ilusão da raridade, o comum na busca do único, a sociologia não tem somente por efeito denunciar todas as imposturas do egotismo narcísico; ela oferece um meio, talvez o único, de contribuir, nem que seja pela consciência das determinações, à construção, que de outro modo poderia ser abandonada às forças do mundo, de algo como um sujeito” (Bourdieu, 2013, p. 40).

Apesar dos importantes avanços de Lahire e Kaufmann no desenvolvimento de uma sociologia da prática, que busca apreender as relações indivíduo-sociedade a partir de uma escala individual, o debate está longe de se esgotar e o diálogo crítico com o legado de Pierre Bourdieu permanece frutífero.

## Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. “Gosto de classe e Estilo de Vida”. In: ORTIZ, R. **Pierre Bourdieu**. São Paulo, Ática, Coleção Grandes Cientistas Sociais. v. 39, 1983.
- \_\_\_\_\_. O Mercado de Bens Simbólicos. In: MICELI, S. (Org). **A economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sérgio Miceli. 2 ed. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- \_\_\_\_\_. **O senso prático**. 3ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2013a.
- \_\_\_\_\_. **A distinção** – crítica social do julgamento. São Paulo, Editora Zouk/Edusp, 2013b.
- \_\_\_\_\_. Espaço social e poder simbólico. In: **Coisas Ditas**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 16ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2012.
- COUTINHO, Priscila O. PONTES, Thiago P. Introdução. In: **Homenagem a Bernard Lahire. Cadernos do Sociófilo**. Quarto Caderno. Rio de Janeiro, IESP, UERJ, 2013.
- ELIAS, Nobert. **Mozart**. Sociologia de um gênio. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- KAUFMANN, Jean-Claude. **Ego**, para uma sociologia do indivíduo. Tradução de Ana Rabaça. Instituto Piaget, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A entrevista compreensiva**. Um guia para pesquisa de campo. Rio de Janeiro: Vozes; Maceió: Edufal, 2013.
- LAHIRE, Bernard. **O homem plural**: os determinantes da ação. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Retratos sociológicos. Disposições e variações individuais**. Porto Alegre, Artmed, 2004.
- \_\_\_\_\_. Patrimônios individuais de disposições. Para uma sociologia à escala individual. In: Sociologia. **Problemas e Problemáticas**. N. 49, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A cultura dos Indivíduos**. São Paulo, Artmed Editora, 2006.
- MARTUCELLI, Danilo. **Cambio de rumbo**: la sociedade a escala del Individuo. Santiago, LOM Ediciones, 2007.
- MARTUCELLI, Danilo & SINGLY, François de. **Las Sociologías del Individuo**. Santiago: LOM Ediciones, 2012.
- PETERS, Gabriel. *Habitus*, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. **RBCS**, V. 28, n. 83, 2013.
- VANDENBERGH, Frédéric. **Teoria Social Realista**. Belo Horizonte, Ed. UFMG; Rio de Janeiro, Ed. IUPERJ, 2010.
- \_\_\_\_\_. A sociologia na escala individual: Margaret Archer e Bernard Lahire. In: **Cadernos do Sociófilo**. Tradução de Gabriel Peters. Quarto Caderno. Rio de Janeiro, IESP, UERJ, 2013.



WACQUANT, Loic. Esclarecer o habitus. In: **Educação e Linguagem**. N. 16, 2007. Pp. 63-71.