

Esclarecer o Habitus

Resumo: Tomando como referência a obra de Pierre Bourdieu, esboça-se no presente artigo uma reconstituição da génese da noção de habitus e, numa perspectiva de síntese, procura-se documentar algumas das suas principais propriedades teóricas. Efectua-se, igualmente, um pequeno retrato dos principais horizontes de mobilização sociológica de que a noção tem sido alvo.

*Loïc Wacquant**

Habitus é uma noção filosófica antiga, originária no pensamento de Aristóteles e na Escolástica medieval, que foi recuperada e retrabalhada depois dos anos 1960 pelo sociólogo Pierre Bourdieu para forjar uma teoria disposicional da acção capaz de reintroduzir na antropologia estruturalista a capacidade inventiva dos agentes, sem com isso retroceder ao intelectualismo Cartesiano que enviesa as abordagens subjectivistas da conduta social, do behaviorismo ao interaccionismo simbólico passando pela teoria da acção racional. A noção tem um papel central no esforço levado a cabo durante uma vida inteira por Bourdieu (1972/1977, 1980/1990, 2000/2001) para construir uma “economia das práticas generalizada” capaz de subsumir a economia, historicizando e, por aí, pluralizando as categorias que esta última toma como invariantes (tais como interesse, capital, mercado e racionalidade), e especificando quer as condições sociais da emergência dos actores económicos e sistemas de troca, quer o modo concreto como estes se encontram, se propulsionam, ou se contrariam uns aos outros.

As raízes do habitus encontram-se na noção aristotélica de hexis, elaborada na sua doutrina sobre a virtude, significando um estado adquirido e firmemente estabelecido do carácter moral que orienta os nossos sentimentos e desejos numa situação e, como tal, a nossa conduta. No século treze, o termo foi traduzido para Latim como habitus (particípio passado do verbo habere, ter ou possuir) por Tomás de Aquino na sua Summa Theologiae, em que adquiriu o sentido acrescentado de capacidade para crescer através da actividade, ou disposição durável suspensa a meio caminho entre potência e acção propositada. Foi usado parcimoniosa e descritivamente por sociólogos da geração clássica como Émile Durkheim (no seu curso sobre L'Évolution Pédagogique en France, de 1904-5), pelo seu sobrinho e colaborador próximo Marcel Mauss (mais

* Distinguished Professor of Anthropology and Sociology, New School for Social Research – New York; Centre de Sociologie Européenne – Paris.

destacadamente no seu ensaio sobre “As técnicas do corpo”, de 1934), assim como por Max Weber (na sua discussão sobre o ascetismo religioso em Wirtschaft und Gesellschaft, de 1918) e Thorstein Veblen (que medita sobre o “habitus mental predatório” dos industriais em The Theory of the Leisure Class, de 1899). A noção ressurgiu na fenomenologia, de forma mais proeminente nos escritos de Edmund Husserl, que designava por habitus a conduta mental entre experiências passadas e acções vindouras. Husserl (1947/1973) também usava como cognato conceptual o termo Habitualität, mais tarde traduzido para Inglês pelo seu aluno Alfred Schutz como “conhecimento habitual” (e daí a sua adopção pela etnometodologia), uma noção que se assemelha com a de habito, generalizada por Maurice Merleau-Ponty (1945) na sua análise sobre o “corpo vivido” como o impulsor silencioso do comportamento social. O habitus também figura de passagem nos escritos de outro estudante de Husserl, Norbert Elias, que fala de “habitus psíquico das pessoas ‘civilizadas’” no estudo clássico Über den Process der Zivilisierung (1937).

Mas é no trabalho de Pierre Bourdieu, que estava profundamente envolvido nestes debates filosóficos, que encontramos a mais completa renovação sociológica do conceito delineado para transcender a oposição entre 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.

Bourdieu começou por reintroduzir a noção de uma forma denotativa nos seus estudos empíricos de juventude sobre a antropologia económica da mudança na sociedade camponesa do seu Béarn natal, no Sudoeste de França, ou nas comunidades cabilas de expressão berbere, na Argélia colonial (Bourdieu 1962, Bourdieu e Sayad 1964), e elaborou-a analiticamente no seu Esquisse d'une Théorie de la Pratique (1972/2002). Neste e noutros escritos subsequentes, Bourdieu propõe que a prática não é nem o precipitado mecânico de ditames estruturais nem o resultado da perseguição intencional de objectivos pelos indivíduos mas antes “o produto de uma relação dialéctica entre a situação e o habitus, entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona em

cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e acções e torna possível cumprir tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas” adquiridos numa prática anterior (Bourdieu 1972/1977: 261).

Como história individual e grupal sedimentada no corpo, estrutura social tornada estrutura mental, o habitus pode ser pensado em analogia com a “gramática generativa” de Noam Chomsky, que permite aos falantes proficientes de uma dada língua produzir impensadamente actos de discurso correctos de acordo com regras partilhadas de um modo inventivo mas, não obstante, previsível. Designa uma competência prática, adquirida na e para a acção, que opera sob o nível da consciência; mas, ao contrário da gramática de Chomsky, o habitus (i) resume não uma aptidão natural mas social que é, por esta mesma razão, variável através do tempo, do lugar e, sobretudo, através das distribuições de poder; (ii) é transferível para vários domínios de prática, o que explica a coerência que se verifica, por exemplo, entre vários domínios de consumo – na música, desporto, alimentação e mobília, mas também nas escolhas políticas e matrimoniais – no interior e entre indivíduos da mesma classe e que fundamenta os distintos estilos de vida (Bourdieu 1979/1984); (iii) é durável mas não estático ou eterno: as disposições são socialmente montadas e podem ser corroídas, contrariadas, ou mesmo desmanteladas pela exposição a novas forças externas, como demonstrado, por exemplo, a propósito de situações de migração; (iv) contudo é dotado de inércia incorporada, na medida em que o habitus tende a produzir práticas moldadas depois das estruturas sociais que os geraram, e na medida em que cada uma das suas camadas opera como um prisma através do qual as últimas experiências são filtradas e os subsequentes estratos de disposições sobrepostos (daí o peso desproporcionado dos esquemas implantados na infância); (v) introduz um desfasamento, e por vezes um hiato, entre as determinações passadas que o produziram e as determinações actuais que o interpelam: como “história tornada natureza”, o habitus “é aquilo que confere às práticas a sua relativa autonomia no que diz respeito às determinações externas do presente imediato. Esta autonomia é a do passado, ordenado e actuante, que, funcionando como capital acumulado, produz história na base da história e assim assegura que a permanência no interior da mudança faça do agente individual um mundo no interior do mundo” (Bourdieu 1980/1990: 56).

Contra o estruturalismo, então, a teoria do habitus reconhece que os agentes fazem activamente o mundo social através do envolvimento de instrumentos incorporados de construção cognitiva; mas também afirma, contra o construtivismo, que estes

instrumentos foram também eles próprios feitos pelo mundo social (Bourdieu 1997/2000: 175-177). O habitus fornece ao mesmo tempo um princípio de sociação e de individuação: sociação 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 (assim podemos falar de um habitus masculino, de um habitus nacional, de um habitus burguês, etc.); individuação porque cada pessoa, ao ter uma trajectória 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 opera como o “princípio não escolhido de todas as escolhas” guiando acções que assumem o carácter sistemático de estratégias mesmo que não sejam o resultado de intenção estratégica e sejam objectivamente “orquestradas sem serem o produto da actividade organizadora de um maestro” (Bourdieu 1980/1990: 256). Para esta filosofia da acção disposicional, o actor económico não é o indivíduo egoísta e isolado da teoria neoclássica, uma máquina computadorizada que procura deliberadamente maximizar a utilidade na perseguição de objectivos claros; é antes um ser carnal habitado pela necessidade histórica que se relaciona com o mundo através de uma relação opaca de “cumplicidade ontológica” e que está necessariamente ligado aos outros através de uma “convivência implícita” sustentado por categorias partilhadas de percepção e de apreciação (Bourdieu 1997/2000: 163, 2000/2001).

Retraçar as origens filosóficas e o uso inicial do habitus por Bourdieu (2000) para dar conta da ruptura económica e da desconexão social trazida pela guerra argelina de libertação nacional permite-nos clarificar quatro incompreensões recorrentes sobre o conceito. Primeiro, o habitus nunca é a réplica de uma única estrutura social, na medida em que é um conjunto dinâmico de disposições sobrepostas em camadas que grava, armazena e prolonga a influência dos diversos ambientes sucessivamente encontrados na vida de uma pessoa. Assim, e em segundo lugar, o habitus não é necessariamente coerente e unificado mas revela graus variados de integração e tensão dependendo da compatibilidade e do carácter das situações sociais que o produziram ao longo do tempo: universos irregulares tendem a produzir sistemas de disposições divididos entre si, que geram linhas de acção irregulares e por vezes incoerentes. Terceiro, o conceito não está menos preparado para analisar a crise e a mudança do que está para analisar a coesão e a perpetuação. Tal acontece porque o habitus não está necessariamente de acordo com o mundo social em que evolui. Bourdieu (1980/1990: 62-63) avisa-nos de

que deveremos “evitar universalizar inconscientemente o modelo da relação quase-circular da quase-perfeita reprodução que é apenas completamente válido no caso em que as condições de produção do habitus são idênticas ou homólogas das suas condições de funcionamento”. O facto de o habitus poder “falhar” e de ter “momentos críticos de perplexidade e discrepância” (Bourdieu 1997/2000: 191) quando é incapaz de gerar práticas conformes ao meio constitui um dos principais impulsionadores de mudança económica e inovação social – o que confere à noção de Bourdieu uma grande afinidade com as concepções neoinstitucionalistas de racionalidade limitada e de preferências maleáveis, como na teoria da regulação (Boyer 2004). Por último, o habitus não é um mecanismo auto-suficiente para a geração da acção: opera como uma mola que necessita de um gatilho externo e não pode portanto ser considerado isoladamente dos mundos sociais particulares, ou “campos”, no interior dos quais evolui. Uma análise completa da prática requer uma tripla elucidação da génese e estrutura sociais do habitus e do campo e das dinâmicas da sua “confrontação dialética” (Bourdieu 1997/2000).

Embora filósofos como Charles Taylor, Jacques Bouveresse e John Searle tenham discutido a elaboração de Bourdieu sobre o habitus na sua relação com a filosofia da mente, da linguagem e do *self*, deve ser destacado que para Bourdieu a noção é, em primeiro lugar e acima de tudo, um modo estenográfico de designar uma postura de investigação, ao apontar um caminho para escavar as categorias implícitas através das quais as pessoas montam continuamente o seu mundo vivido, que tem informado pesquisas empíricas em torno da constituição social de agentes competentes numa gama variada de quadros institucionais. Assim, Suaud (1976) esclareceu a formação e a desestruturação da vocação sacerdotal na região francesa da Vendée, mostrando como, durante os anos 1930, o seminário actuava em continuidade com a comunidade aldeã fechada para desencadear chamamentos em massa, mas perdendo a sua capacidade para forjar um habitus religioso robusto quando, por altura dos anos 1970, a igreja cedeu a sua proeminência simbólica à escola. Charlesworth (2000) captou a formação e desdobramento de uma sensibilidade operária distintiva, criando silêncio e ausência de clareza, nascida da incorporação de uma experiência duradoura de desapossamento económico e de impotência política numa pequena cidade em declínio no Sul do Yorkshire em Inglaterra. Lehmann (2002) traçou o modo como as disposições musicais inculcadas pelo treino instrumental se combinam com disposições de classe herdadas da família para determinar a trajectória e estratégias profissionais dos músicos no interior

do espaço hierárquico da orquestra sinfónica. Wacquant (2000/2003) dissecou a produção do nexos de competências, categorias e desejos incorporados que compõem o boxe profissional como um ofício corpóreo masculino no gueto negro americano, revelando que a feitura do habitus pugilístico acarreta não só o domínio individual da técnica mas, mais decisivamente, a inscrição colectiva na carne de uma ética ocupacional heróica no interior do microcosmos do ginásio de boxe. Estes estudos demonstram que a convocação e emprego dos esquemas cognitivos e motivacionais que compõem o habitus é acessível à observação metódica. Em última análise, a prova do pudim teórico do habitus deve consistir no comê-lo empiricamente.

Traduzido do Inglês
por José Madureira Pinto e Virgílio Borges Pereira;
revisado por Carla Augusto e pelo Autor.

REFERÊNCIAS

- Bourdieu, Pierre. 1962. "Célibat et condition paysanne." Études rurales 5-6 (April): 32-136 (reprinted in Pierre Bourdieu, The Ball of Bachelors, Chicago: University of Chicago Press, 2004).
- Bourdieu, Pierre. [1972] 2002. Esboço de uma teoria da prática. Precedido de três estudos de etnologia Kabila. Oeiras: Celta.
- Bourdieu, Pierre. [1979] 1984. Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre. [1980] 1990. The Logic of Practice. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. [1997] 2000. Pascalian Meditations. Cambridge: Polity Press.
(Tr. Port. Meditações pascalianas, Oeiras, Celta, tr. Miguel Serras Pereira, 1998)
- Bourdieu, Pierre. 2000. "Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited." Ethnography 1-1 (July): 17-41.
- Bourdieu, Pierre. [2000] 2001. As Estruturas Sociais da Economia. Lisboa: Instituto Piaget.
- Bourdieu, Pierre and Abdelmalek Sayad. 1964. Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Paris: Editions de Minuit.
- Boyer, Robert. 2004. "Pierre Bourdieu et la théorie de la régulation." Actes de la recherche en sciences sociales 150 (February): 65-78.
- Charlesworth, Simon J. 2000. A Phenomenology of Working Class Experience. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, Edmund. [1947] 1973. Experience and Judgment. London: Routledge and Kegan Paul.
- Lehmann, Bernard. 2002. L'Orchestre dans tous ses états. Ethnographie des formations symphoniques. Paris: Editions la Découverte.
- Merleau-Ponty, Maurice [1947] 1962. Phenomenology of Perception. London: Routledge.
- Suaud, Charles. 1976. La Vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux. Paris: Editions de Minuit.
- Wacquant, Loïc. [2000] 2003. Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer. New York: Oxford University Press.
(Tr. Port. Corpo e alma. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe, Rio de Janeiro, Relume Dumará, tr. Angela Ramalho, 2002).