

## DOSSIÊ: REVISITANDO TEMAS CLÁSSICOS E CONTEMPORÂNEOS

- 7 DO *HABITUS* AO PATRIMÔNIO INDIVIDUAL DE DISPOSIÇÕES: RUMO A UMA SOCIOLOGIA EM ESCALA INDIVIDUAL  
Bernard Lahire
- 30 PIERRE BOURDIEU E A RELIGIÃO: SÍNTESE CRÍTICA DE UMA SÍNTESE CRÍTICA  
Erwan Dianteill
- 43 WEBER ET MARX: PROTESTANTISME ET CAPITALISME  
Michael Löwy
- 51 O LUGAR DO INDIVÍDUO NA SOCIOLOGIA: SOB O PRISMA DA LIBERDADE E DOS CONSTRANGIMENTOS SOCIAIS  
Irllys Alencar Firmo Barreira
- 64 TAL PAI, TAL FILHO? ALGUMAS ANOTAÇÕES SOBRE O LEGADO DE DURKHEIM NA ANTROPOLOGIA DE RADCLIFFE-BROWN E MARCEL MAUSS  
Bernadete Beserra

## ARTIGOS

- 79 OS PROCESSOS DE REETINIZAÇÃO DA UMBANDA NO CEARÁ  
Ismael Pordeus Jr.
- 88 A DIMENSÃO POLÍTICA DO CRISTIANISMO CONTEMPORÂNEO NO BRASIL - O QUE DIZEM AS ELEIÇÕES  
Júlia Miranda
- 99 UMA CONTRIBUIÇÃO AOS ESTUDOS SOBRE REPRESENTAÇÃO, À LUZ DO CONCEITO DE GÊNERO  
Inês Detsi

## RESENHAS

- 110 A SOCIOLOGIA NO TEMPO: MEMÓRIA, IMAGINAÇÃO E UTOPIA, organizado por César Barreira  
Lucio Fernando Oliver Costilla
- 113 O FASCÍNIO DE SCHERAZADE: OS USOS SOCIAIS DA TELENOVELA, de Roberta Manuela Barros de Andrade  
Eduardo Diatahy B. de Menezes

## DO HABITUS AO PATRIMÔNIO INDIVIDUAL DE DISPOSIÇÕES: RUMO A UMA SOCIOLOGIA EM ESCALA INDIVIDUAL

BERNARD LAHIRE\*

*"Posto que, para se constituir, ela deva recusar todas as formas do biologismo que tende sempre a naturalizar as diferenças sociais, reduzindo-as a variantes antropológicas, a Sociologia só pode compreender o jogo social naquilo que este possui de mais essencial com a condição de levar em conta certas características: de existir em estado de indivíduo biológico separado, ou de estar situado num lugar e num momento, ou ainda o fato de ser e de se saber destinado a morrer, e tantas outras propriedades mais que cientificamente atestadas, que não entram jamais na axiomática da Antropologia positivista." (P. BOURDIEU: La leçon sur la leçon).*

### Há objetos mais sociais do que outros?

Onde e como apreender o social? Eis uma questão que, no fundo, jamais deixou de ser posta aos pesquisadores em ciências sociais, e que propiciou uma grande diversidade de respostas segundo as tradições sociológicas. Aliás, as ciências do social têm objetos de predileção no mundo? Uma epistemologia realista tenderia a pensar que certos objetos do mundo são "sociais" e outros não (ou o são menos). Assim, os movimentos coletivos, os grupos, as classes, as instituições seriam por "evidência" objetos para as ciências sociais, enquanto o comportamento de um indivíduo singular, as neuroses, as depressões, os sonhos, as emoções, ou os objetos técnicos que nos circundam seriam objetos de estudo para psicólogos, psicólogos, psicanalistas, médicos, engenheiros, ergonomista... Ora, sabe-se que, na sua prática científica efetiva, os pesquisadores explo-

### RESUMO

O objetivo do artigo é refletir sobre a forma como o social é incorporado por indivíduos, verificando o papel das instituições, grupos e campo de forças em situações particularizadas. Algumas questões servem de roteiro à elaboração do texto: como a realidade exterior apresenta-se mais ou menos heterogênea ao comportamento dos indivíduos? Como experiências diferentes de socialização são incorporadas e se instalam em momentos da biografia dos indivíduos?

Mantendo um intenso diálogo crítico com a sociologia de Pierre Bourdieu, através do conceito de *habitus*, o autor se propõe a aprofundar o estudo da economia das lógicas sociais individualizadas, supondo que a sociologia se interessa pelo indivíduo (não como átomo, mas como produto complexo de múltiplos processos de socialização). Nessa perspectiva, Bernard Lahire critica os modelos de ator, de ação e de cognição, implícitos ou explícitos no domínio das ciências sociais.

### ABSTRACT

The objective of this article is to reflect on the form that the social is incorporated by individuals by examining the role of institutions, groups and force camps in particular situations. Few questions serve as an outline of text elaboration: how do external realities are presented in a more or less heterogeneous behavior of individuals? How do different socialization experiences are incorporated and are installed in intervals of individual biographies?

By maintaining an intense critical dialogue with the sociology of Pierre Bourdieu through the concept of *habitus*, the author proposes to deepen the economics of individualized social logic, presuming that sociology is interested in individuals (not as atoms, but as a complex product of multiple social processes). In such a perspective, Bernard Lahire criticizes the actor, action and cognition models, implicit and explicit in the social sciences dominion.

\* Professor de sociologia, École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines, Diretor do Grupo de Pesquisa sobre a Socialização (CNRS)

dem essas fronteiras realistas. Com efeito, como o enunciava Saussure enfaticamente, é o ponto de vista que cria o objeto e não o objeto que esperaria calmamente no real o ponto de vista científico que viria revelá-lo.

É sem excluir *a priori* nenhum assunto de seu campo de estudo, que as ciências sociais podem progredir rumo a uma maior autonomia científica. Como para a literatura mais "pura" que, para manifestar a ruptura com as exigências externas, afirma o primado do modo de representação sobre o objeto representado; as ciências sociais devem mostrar não haver nenhum limite empírico ao que elas são susceptíveis de estudar, *i.e.*, não há objetos mais sócio-lógicos, mais antropológicos ou mais históricos do que outros, mas que o essencial reside no *modo científico (sociológico, antropológico, histórico...) de tratamento* do assunto.<sup>1</sup>

Mas tais *extensões cognitivas* disto que uma disciplina científica é suscetível de tornar objetos de

estudo não são jamais simples de operar. É, pois, impossível, na maioria dos casos, aplicar mecanicamente a novos temas ou sujeitos, os conceitos ou os métodos antigamente experimentados. É nisso que os objetos de estudo resistem bem mais do que uma epistemologia nominalista poderia nos fazer pensar. Impor antigos esquemas interpretativos a novas realidades pode simplesmente contribuir para reforçar a crença na incapacidade intrínseca da disciplina para estudar tais realidades. Outro risco reside na utilização pela sociologia, sob a forma de importação fraudulenta e, por conseguinte não controlada, de esquemas interpretativos oriundos de tradições disciplinares estranhas a seu próprio desenvolvimento científico.

### O social individualizado

A dificuldade de apreensão do social sob sua forma individualizada é, assim, devida a dois riscos permanentes que são: primeiramente, o fato de acreditar poder examinar o novo [*tema de estudo*], reciclando simplesmente o antigo [*conceitos e métodos*], e, em segundo lugar, o fato de pensar ter atingido seus fins científicos, arranjando uma sociologia de bricabraque [*com fragmentos de origem sociológica e de origem psicológica*].

Se deixarmos de lado o segundo tipo de risco (que produziu, por exemplo, lamentáveis tentativas de aproximação do marxismo e com a psicanálise nos anos 70), que exigiria longa elaboração sobre os impasses da inter- ou da pluri-disciplinaridade [Lahire, 1998, pp. 227-229], o primeiro tipo permaneceu amplamente invisível aos olhos dos pesquisadores. Com efeito, a mudança de escala – da análise dos grupos, dos movimentos, das estruturas ou das instituições para a dos indivíduos singulares, os quais, ao mesmo tempo, “vivem em” e “são constitutivos de” esses macro-objetos – não chegou a ser brutal a ponto de forçar a visão dos pesquisadores, de lhes provocar algumas dores de cabeça e, simultaneamente, de lhes fazer tomar consciência disso. A variação foi insensível, imperceptível e, por isso, tornou difícil

o exercício da lucidez teórica. Sem sequer se dar conta disso e sem medir-lhes as conseqüências, a sociologia se interessou tanto pelos indivíduos socializados *como tais* (em estudos de caso ou em trabalhos que apresentavam, dentre outros tipos de “dados”, retratos individuais, apoiados metodologicamente pela prática da história de vida ou da entrevista aprofundada) quanto pelos grupos, categorias, estruturas, instituições ou situações (quaisquer que fossem seu tamanho e seu tipo). O movimento teria sido mais visível se os pesquisadores não tivessem o hábito de reivindicar a pertinência de seus propósitos qualquer que fosse a escala de análise adotada (do espaço social global ao indivíduo singular) [Lahire, 1996].

Em meio ao conjunto de trabalhos existentes, os de Pierre Bourdieu designaram e caracterizaram teoricamente essas “maquininhas produtoras” de práticas (no sentido lato do termo), essas “matrizes” que retêm no corpo de cada indivíduo o produto das experiências passadas. Quando, por exemplo, as noções (e as realidades a que elas remetem) de estruturas cognitivas, psíquicas ou mentais, de esquemas, de disposições, de *habitus*, de incorporação e de interiorização não pertenciam ao ponto central do estudo, mas apenas serviam, nos relatórios de pesquisas, de comutadores necessários para dar razão das práticas, que evocavam sumariamente a socialização passada incorporada, tais modelos teóricos poderiam parecer satisfatórios. Os termos tomados por empréstimo da psicologia (sobretudo piagetiana) permitiam designar um vazio ou uma ausência entre as estruturas objetivas do mundo social e as práticas individuais. O *habitus* poderia ser, então, tanto “de grupo” quanto “individual”. Isso não apresentava nenhum problema particular, pois não se lhe prestava especial atenção e a teoria não se propunha na verdade estudar empiricamente tais realidades. Isso bastava sobejamente ao ofício de sociólogo e sem dúvida basta ainda hoje a uma grande parte dos pesquisadores. De fato, numerosos sociólogos continuam a praticar a sociologia sem sequer sentir ne-

cessidade de dar um nome a essas matrizes corporais (cognitivas, sensitivas, avaliativas, ideológicas, culturais, mentais, psíquicas...) dos comportamentos, das ações e reações. Alguns chegam a pensar que aqui estamos tipicamente em face de “caixas pretas” – é o caso das noções de «socialização» ou de *«habitus»* de que toda sociologia científica e explicativa deveria desfazer-se completamente [Boudon, 1998].

Mas, não se poderia falar de estruturas mentais, de esquemas, de disposições, de *habitus* ou de incorporação, sem correr o risco de chamar a atenção e o questionamento crítico dos pesquisadores. Seria mister, porque estamos doravante acostumados com esse vocabulário, pressupor que sabemos perfeitamente o que é uma disposição ou um esquema, um sistema de disposições ou uma fórmula geradora das práticas? Não poderíamos nos perguntar se uma parte desses termos não nos impõe maneiras de ver que talvez estimássemos reinterrogar? Universalizando as aquisições de um estado (ainda não totalmente realizado) da psicologia de seu tempo, Pierre Bourdieu importou para si, sob forma petrificada e quase imutável há mais de trinta anos, conceitos psicológicos que não passavam – como todo conceito científico – de espécies de resumos do estado dos trabalhos psicológicos dentre os mais avançados sobre a questão do desenvolvimento da criança. Ora, mais do que supor a existência de um processo sociocognitivo tal como o da “transferibilidade” (ou “transponibilidade”) das disposições, não seria preciso trabalhar essa questão mediante pesquisas empíricas que visariam a *comparar sistematicamente* as disposições sociais em operação segundo o contexto da ação considerada (domínio de práticas, esfera de atividade, micro-contexto, tipo de interação...)? O simples uso do singular nas expressões «fórmula geradora» ou «princípio gerador e unificador» das práticas ou das condutas não contribuiria para resolver um problema antes mesmo que fosse proposto e, ao menos parcialmente, antes de tê-lo resolvido empiricamente? Ao responder a essas ques-

tões, abrimos o campo de uma *sociologia em escala individual* de que uma parte do mundo científico contribuiu, pouco a pouco, para criar as condições de emergência, e cujo programa científico vou aqui precisar [Lahire 1998 e 2002].

Estudar o social individualizado, isto é, o social refratado num corpo individual que tem por particularidade atravessar instituições, grupos, campos de forças e de lutas ou cenas diferentes é estudar a realidade social sob sua forma incorporada, interiorizada. Como a realidade exterior, mais ou menos heterogênea, se faz corpo? Como experiências socializadoras múltiplas podem elas (co)habitar (n)o mesmo corpo? Como tais experiências se instalam mais ou menos duradouramente em cada corpo e como intervêm elas nos diferentes momentos da vida social ou da biografia individual? Quando a sociologia se propõe a esclarecer grupos de indivíduos a partir de uma prática ou de um domínio particular de práticas (os assalariados de uma empresa, cônjuges, leitores, usuários de uma instituição cultural, eleitores...), ela pode fazer a economia do estudo dessas lógicas sociais individualizadas. Todavia, uma vez que ela se interessa pelo indivíduo (não como átomo e base de toda análise sociológica, mas como produto complexo de múltiplos processos de socialização), não é mais possível satisfazer-se com modelos de ator, de ação e de cognição, implícitos ou explícitos, utilizados até então. O micro-historiador Giovanni Lévi sublinhava com pertinência o fato de que “não podemos (...) aplicar os mesmos procedimentos cognitivos aos grupos e aos indivíduos” [Lévi, 1989, p. 1335].

### A vida das disposições

O desenvolvimento de uma sociologia em escala individual implica que a própria noção de “disposição” seja examinada. Ora, se repararmos bem para o uso que dela é feito nos trabalhos sociológicos, logo nos daremos conta de que esta até agora não teve importância significativa para a

análise do mundo social. Raramente o sociólogo teve algum ganho de conhecimento do mundo social na utilização ordinária desse conceito. Por exemplo, quando Pierre Bourdieu explica que não existe prática mais classista do que a freqüentação de um concerto ou a prática de um instrumento musical “nobre” em virtude da “raridade das condições de aquisição das disposições correspondentes” (Bourdieu, 1979, p. 17), ele assevera algo sobre a função de distinção de certas práticas culturais, sobre sua raridade, mas nada disse sobre o que são as “disposições correspondentes” a essas práticas. Do mesmo modo, quando ele afirma que as obras literárias de Mallarmé ou de Zola trazem a marca das “disposições socialmente constituídas de seus autores” (*op. cit.*, p. 19), o leitor interessado está inteiramente “disposto” a crê-lo, mas não nos é dada nenhuma análise das disposições desses autores, daquilo que se entende precisamente por “disposições” e da maneira pela qual estas poderiam ser reconstruídas. As disposições sociais dos escritores, aptas a nos fazer compreender suas obras, seriam elas disposições sociais gerais adquiridas familiarmente? Ou seriam antes o produto específico da socialização literária (o que significaria que nem “tudo”, da experiência socializadora dos autores, estaria apto a ser reconstruído para captar seus “comportamentos” literários)?

Se revisarmos sistematicamente o conjunto dos contextos de uso da noção de disposição em *La Distinction*, somos levados a nos propor de cada vez tais questões. O uso do termo pode ser específico, com o autor a designar tipos de disposições com a ajuda de substantivos e adjetivos qualificativos, sem maior precisão: “a disposição culta”; “as disposições ordinárias e a disposição propriamente estética”; “o moralismo pequeno-burguês”; “as disposições regressivas e repressivas” das frações em declínio da pequena-burguesia; “a disposição pura”; “as disposições constitutivas do *habitus* culto”; “as virtudes ascéticas e a boa vontade cultural” da pequena-burguesia assalariada; “a disposição que exigem as obras de arte legítimas”; “as disposições ascéticas dos indivíduos em ascensão”;

“o aristocratismo ascético das frações dominadas da classe dominante”; “o hedonismo higienista dos médicos e dos executivos modernos”; “uma disposição austera e quase escolar”; “a moral hedonista do consumo”; “a moral ascética da produção”; “o progressismo otimista”; “o conservadorismo pessimista”; “uma disposição sábia, e mesmo erudita”; “a disposição distante, desprezada ou desenvolva em relação ao mundo ou aos outros”; “disposições e maneiras tidas como características dos burgueses”; “o hedonismo realista” das classes populares; “a disposição política conservadora”; “o conservadorismo liberal das frações da classe dominante”; “as disposições reacionárias”; “o esnobismo ético”; “as disposições do executante”.

A noção pode entrar, aliás, na economia geral do raciocínio teórico: “o modo de percepção que faz operar certa disposição e certa competência”; “as *experiências diferenciais* que os consumidores fazem em função das disposições devidas à sua posição no espaço econômico”; “o *habitus* de classe como forma incorporada da condição de classe e dos condicionamentos que ela impõe”; “suas propriedades que podem existir no estado incorporado, sob a forma de disposições”; “a homogeneidade das disposições associadas a uma posição”; “dialética que se estabelece ao longo de uma existência entre as disposições e as posições”; “todas as propriedades incorporadas (disposições) ou objetivadas (bens econômicos ou culturais)”; “as disposições sociais contam mais que as «competências» garantidas pela escolaridade”; “as disposições do *habitus* se especificam, para cada um dos grandes domínios da prática, realizando este ou aquele dos possíveis estilísticos oferecidos por cada campo”; “a afinidade entre as possibilidades objetivamente inscritas nas práticas e nas disposições”; “o ajustamento às posições das disposições ligadas a trajetórias”; “as disposições socialmente inculcadas”; “as disposições herdadas”; “as disposições situadas no princípio da produção das opiniões”.

Em todos os casos, não se dispõe de nenhum exemplo de construção social, de

inculcação, de incorporação ou de “transmissão” de tais disposições. Não se tem nenhuma indicação sobre a maneira como se pode reconstruí-las nem do modo como operam (isto é, como são ativadas ou despertadas segundo os domínios de práticas ou os contextos mais restritos da vida social). Elas são simplesmente deduzidas das práticas sociais (alimentares, esportivas, culturais...) mais freqüentemente observadas – estatisticamente – nos inquéritos.

O único estudo de caso pouco preciso de que dispomos, consagrado a Martin Heidegger, mostra-se, do ponto de vista da reconstrução das condições e modalidades de constituição do *habitus* filosófico deste último, antes decepcionante por sua pobreza. “O *habitus* de Heidegger – escreve Pierre Bourdieu –, professor comum de filosofia, de origem camponesa, vivendo na Alemanha de Weimar, íntegra, na unidade de um sistema de disposições geradoras, por um lado as propriedades vinculadas primeiramente a uma posição na estrutura das relações de classe, aquela do *Mittelstand*, classe que se viu e se quer como fora das classes, e a fração universitária dessa classe, fração superior de uma classe subjetivamente fora das classes, subsequentemente a uma posição na estrutura do campo universitário, a do filósofo, membro de uma disciplina ainda dominante – posto que ameaçada – e, enfim, a uma posição no campo filosófico; e por outro lado as propriedades correlativas da *trajetória* social que conduz a esta posição, a do universitário de primeira geração, mal inserido no campo intelectual” [Bourdieu, 1975, p. 150]. Eis então como é definido, do contexto mais global ao contexto mais específico, o *habitus* de Heidegger: sua origem de classe, depois a fração de classe a que pertence, seu ofício de filósofo, seu lugar particular no mundo da filosofia e sua relação de miraculado social com o mundo intelectual. Seria isso suficiente para apreender a “fórmula geradora de suas práticas”? *Quid* da socialização familiar de Martin Heidegger? de sua socialização escolar? religiosa? sentimental? amigável? política?, *and so on and so forth*.

Desse ponto de vista, a análise (todavia inacabada) de Norbert Elias sobre a economia psíquica dos laços entre Leopold Mozart e seu filho, Wolfgang Amadeus Mozart, é bem mais rica, mesmo que não faça uso de denso aparato conceptual. Elias nos descreve um jovem Wolfgang Amadeus submetido, desde os três anos de idade, a um regime de trabalho rigoroso, “implacável disciplina” à base de exercícios regulares compostos pelo pai, regente de orquestra adjunto em Salzburg. Ele mostra como muito cedo sua vida vai se reduzir essencialmente à música, como o pai vai tecer laços afetivos mui fortes com seu filho que passam pela música: Wolfgang recebia “uma recompensa amorosa suplementar para cada uma de suas performances musicais” [Elias, 1991, p. 93]. Convencido de que o traço mais singular de uma pessoa só pode ser compreendido se reconstituirmos o “tecido de imbricações sociais” em que está inserida e de que captar os comportamentos de um indivíduo supõe a reconstrução dos desejos que ele tenta satisfazer e que “não estão inscritos nele antes de toda experiência” [*op. cit.*, p. 14], Elias dá o exemplo, posto que ainda por demais sucinto, do que poderia ser uma sociologia em escala individual da constituição das primeiras disposições.

A partir da constatação de fraca rentabilidade atual da noção, duas conclusões opostas podem ser extraídas: uma que consiste em pensar que se pode então fazer sociologia sem esse tipo de conceito e que a economia (no duplo sentido do termo) conceptual dos modelos explicativos deve tender para uma depuração do modelo (*exit*, pois as noções de disposição, de esquema ou de *habitus* julgadas supérfluas); a outra, a que formulo e que me conduz ao programa de uma sociologia em escala individual, leva a pensar que é mister, doravante, pôr à prova das pesquisas empíricas tal conceito retórico para alçá-lo ao estatuto de conceito científico útil. Se a sociologia pretende permanecer uma sociologia disposicional, mais do que situar-se entre os aproches a-históricos e dessocializantes do mundo social (reduzido a uma gramática ou a uma lógica da ação presente, a sis-

temas de ação, à ordem presente da interação...), ela deve ultrapassar a invocação apenas ritual do passado incorporado, tomando por objeto a constituição social e as modalidades de atualização desse passado.

Poder-se-á, então, indagar, por exemplo: como se formam as disposições (ou os esquemas)? Será que tais disposições podem ser estendidas progressivamente, e mesmo desaparecerem completamente, por falta de atualização (Peirce dizia que as disposições podem “sofrer fadiga”)? Será que elas podem ser destruídas por um trabalho sistemático de contra-socialização (*e.g.* todas as vontades missionárias, sectárias, totalitárias ou escolares de destruição dos hábitos existentes, considerados como maus hábitos a erradicar)? Poder-se-á avaliar graus de constituição e de reforço das disposições em função, sobretudo, da frequência e da intensidade do treinamento seguido, distinguindo assim disposições fracas (crenças passageiras e frágeis, hábitos efêmeros ou inábeis) e disposições fortes? De que modo se organizam ou se articulam as múltiplas disposições incorporadas, que não formam necessariamente um “sistema” coerente e harmonioso?

Por meio dessa primeira série de indagações podemos constatar que não saímos na verdade das questões mais clássicas da sociologia da educação, mesmo que estas se tornem precisas e refinadas. De fato, é difícil compreender totalmente uma disposição se não reconstituirmos sua gênese (isto é, as condições e as modalidades de sua formação). Captar as matrizes e os modos de socialização que formaram este ou aquele tipo de disposições deveria ser parte integrante de uma sociologia da educação concebida como uma sociologia dos modos de socialização (tanto escolares como extra-escolares) e que seja articulada a uma sociologia do conhecimento. Constitui, aliás, um ponto de sociologia geral inscrito no coração da reflexão weberiana: “Na medida em que a ação social é «conduzida» por homens («atrás da “ação” há o homem»), Weber sempre considerou que a análise social deveria integrar

precisamente a questão do «homem», aquilo que ele chama de «ponto de vista antropocêntrico», propondo assim a questão do «tipo de homem» que as relações sociais são capazes, ao longo do tempo, de modelar”<sup>2</sup> [Grossein, 1996, p. 61].

### Disposições a agir e disposições a crer

É fecundo distinguir as disposições a agir das disposições a crer, às quais se pode preservar o nome de “crenças”. Tais crenças são mais ou menos fortemente incorporadas pelos atores individuais, mas não podem ser sistematicamente assimiladas às disposições para agir. Contrariamente a uma tradição filosófica que se inicia com Alexander Bain [1859] e que prossegue até Charles Sanders Peirce [1931]\*, parece-me pouco judicioso fazer da crença uma “disposição de agir” ou um “hábito de ação”. Da mesma maneira que somos portadores de uma multidão de disposições a agir, possuímos todos, mais ou menos interiorizada, uma multidão de crenças (“hábitos de espírito”, segundo a expressão de Peirce, hábitos discursivos e mentais<sup>3</sup>) que podemos mais ou menos verbalizar, as quais, porém, estão em parte ligadas a normas sociais produzidas, conduzidas e difundidas por instituições tão diversas quanto a família, a escola, os meios de comunicação de massa, as igrejas, as instituições médicas, judiciárias, políticas, etc. Quando já constituídas, tais crenças são mais ou menos confirmadas pela experiência comum<sup>4</sup>, mais ou menos sustentadas pelas múltiplas instituições (escolares, religiosas, políticas, médicas...), e sua força varia em função de seu grau de constituição (aprendizagem), e, após, de seu grau de confirmação (sobre-aprendizagem).

Se, no entanto, é importante não pressupor de pronto que uma crença é uma disposição a agir, é que não poderíamos compreender fenômenos tais como a *ilusão*, a *frustração* ou a *culpabilidade* (ou “má consciência”), que constituem produtos tanto da defasagem entre as crenças e as disposições a agir, quanto entre as crenças e as possibilidades reais de ação.

O envolvimento ilusório que todo ator pode manter em relação às suas próprias práticas não é um tema sociologicamente muito na moda. Mas a simples consideração das defasagens entre o que os atores dizem do que eles fazem e o que se pode captar do que eles fazem mediante observação direta de seus comportamentos, permite pôr em evidência essa ilusão (a qual, é óbvio, faz parte do mundo social e constitui um elemento de seu funcionamento). Numerosos trabalhos de pesquisa nos levam a constatar esse envolvimento ilusório (deformador) com a prática.

Aliás, vivemos em sociedades em que os atores podem incorporar crenças (normas, modelos, valores, ideais...), sem possuir os meios (materiais e/ou disposicionais) de respeitá-las, de concretizá-las, de atingi-las ou de cumpri-las. Por exemplo, viver sempre mergulhado num ambiente ideológico-cultural que se vangloria dos benefícios do consumo pode levar os atores de uma sociedade a sonhar com ter acesso ao consumo para “se sentirem bem”, “serem felizes” ou “estarem participando”. Mas esses mesmos atores podem estar desprovidos dos meios econômicos que lhes permitam agir no sentido de sua crença e vivem tal situação como frustração temporária ou permanente. Mais fundamentalmente ainda, os atores podem ter interiorizado normas, valores, ideais..., sem nunca ter podido forjar os hábitos de agir que lhes permitissem atingir seu ideal. Conhecemos bem, hoje, a defasagem entre crenças e disposições em estudantes que reconhecem a legitimidade da cultura escolar mesmo estando em grande dificuldade escolar. Percebendo-se a partir daquilo que não são, só podem se autodesvalorizar (“eu sou tolo”, “inculto”, “não sou inteligente”) [Lahire, 1993, p. 283].

Os atores podem, igualmente, sob o efeito socializador dos meios de comunicação de massa, escritos ou audiovisuais, ter interiorizado modelos de comportamento ou de existência sem adquirir os hábitos que os levariam a se aproximarem efetivamente dos modelos almejados. Nesse gênero de caso, a crença é impotente, visto que não encontra as condições disposicionais favoráveis à sua

concretização. Tais defasagens entre crenças e condições objetivas de existência ou entre crenças e disposições a agir, conduzem mui freqüentemente a sentimentos de frustração, de culpabilidade, de ilegitimidade ou de má consciência.

Por isso, é mister esforçar-se por distinguir os diferentes elementos constitutivos da estrutura complexa formados pelos agenciamentos individuais de disposições a agir (hábitos de ação) e de crenças (disposições a crer, hábitos mentais e discursivos), elas próprias mais ou menos fracas ou fortes. Ao retomar sem discussão a proposição filosófica de Charles Sanders Peirce segundo a qual uma crença é «algo sobre cuja base um homem está prestes a agir, em suma, um hábito», os sociólogos estariam se precipitando demais e não compreenderiam por que certas crenças ou convicções morais, culturais, educativas, ideológicas ou políticas, no entanto às vezes muito fortes, não são de todo atualizadas a não ser verbalmente. Isso se explica notadamente pelo fato de que aqueles que lhe são os portadores constituíram tais convicções e crenças independentemente dos hábitos de ação que, paralelamente, incorporavam. Existem assim opiniões, convicções ou crenças “de conversação”, “de discurso” ou “de declaração”<sup>5</sup> (o que não significa “de fachada”, pois isso suporia a existência de “verdadeira natureza” oculta atrás de simples “verniz de superfície”), que são tão “profundas” quanto os hábitos que impulsionam a agir, mas que não se constituíram nas mesmas condições e não encontram os mesmos contextos ou circunstâncias de uso ou de atualização.

Se retomarmos o exemplo das normas estéticas, corporais e dietéticas, constataremos que numerosas mulheres e homens aderem às normas em vigor nas revistas ou nos *media* audiovisuais, sem ter necessariamente contraído os hábitos alimentares, esportivos e estéticos que lhes permitissem tender, na realidade quotidiana de sua prática, para esses ideais ou deles se aproximar. Igualmente, a “armadilha” doméstica em que caem freqüentemente as mulheres é aquela que as leva a fazerem coisas que, por sinal, elas não desejam fa-

zer, e que até criticam: as crenças e os ideais podem estar claramente do lado da partilha igualitária das tarefas, ao passo que hábitos e propensões a agir, contrários, podem ser postos em ação. Se reportarmos as crenças a hábitos que as impulsionam a agir em certo sentido, não compreenderíamos a ausência ou as dificuldades de ação. Inversamente, se reduzirmos tais crenças a simples “verniz”, não captaríamos tão-pouco os fenômenos de culpabilidade, de mal-estar, de vergonha ou os “complexos” gerados pela distorção entre crenças e disposições a agir. Essas distorções, e às vezes contradições, 1) entre as diferentes crenças (fortes ou fracas) incorporadas por um indivíduo em diferentes contextos, 2) entre os diferentes hábitos-disposições a agir (fortes ou fracas) e 3) entre as crenças e as disposições a agir, complicam a investigação sociológica e obrigam o pesquisador a sempre se perguntar quais efeitos precisos de qual tipo de socialização ele mediu realmente.

### A relação com as disposições

O programa científico de uma sociologia em escala individual deveria preencher o vazio deixado por todas as teorias da socialização ou da inculcação – das quais a teoria do *habitus* – que evocam retoricamente “a interiorização da exterioridade” ou “a incorporação das estruturas objetivas” sem jamais, verdadeiramente, lhe dar corpo pela descrição etnográfica (ou historiográfica) e a análise teórica [Berstein, 1992]. Por muito tempo, preocupados principalmente com a questão da reprodução social via família, escola e diferentes instituições culturais e sociais, os sociólogos se satisfizeram com emitir a constatação de uma desigualdade em relação às instituições legítimas (escola e outras instituições culturais) e/ou de uma herança cultural e social intergeracional (família). Em resumo, poder-se-ia dizer que de tanto insistir no “isso se reproduz”, findou-se por negligenciar o “aquilo que se reproduz” e o “como, segundo quais modalidades, isso se reproduz”. Resultado: uma teoria “plena” da

reprodução, porém uma teoria “vazia” do conhecimento e dos modos de socialização. Que é precisamente a “escola”? Que espécies de laços de interdependência se tecem especificamente na escola? Que é que se “transmite” escolarmente? Como se opera essa “transmissão”<sup>6</sup>? As questões se põem paralelamente do lado da família ou de toda instituição cultural.

Parte das investigações em sociologia da educação e da cultura impulsiona progressivamente os pesquisadores a estabelecerem diferenças entre modalidades da interiorização ou da incorporação dos hábitos, das maneiras de fazer, de ver, de sentir. Damo-nos conta, notadamente na maneira de falarem de suas práticas, que os inquiridos não mantêm a mesma relação com seus múltiplos hábitos incorporados. As pesquisas empíricas permitem precisar as diferentes maneiras como são vividos os hábitos incorporados e sua atualização. Por exemplo, para distinguir as situações, revela-se particularmente útil diferenciar os termos “disposição” e “apetência”. O “é mais forte que eu”, que caracteriza as disposições (como propensões, inclinações), pode tomar diversamente a forma individual de uma *paixão* (disposição + forte apetência), de uma simples *rotina* (disposição + ausência de apetência ou indiferença) ou mesmo de um *mau hábito* ou de uma *mania sórdida* (disposição + desgosto, repulsa, resistência a respeito dessa disposição).

Com efeito, nem tudo se vive à maneira da «necessidade transformada em virtude»<sup>7</sup>, isto é, segundo o modo do amor pelo necessário, do prazer experimentado em praticar, em consumir... aquilo de que não se pôde escapar. Essa relação encantada com o mundo impede de encarar o fato de que as coisas poderiam caminhar de outra maneira, de que outra escolha poderia ser feita. A coerção cultural primordial sendo de tal modo bem interiorizada, a escolha se impõe por si mesma e se apresenta como natural e evidente. O modelo da «necessidade transformada em virtude» é o da coerção objetiva exterior transformada em motor interior, em gosto (ou paixão) pessoal, em exigên-

cia vital. Por exemplo, certas crianças de meios populares parecem ter interiorizado precocemente o “êxito escolar” como uma necessidade interna, pessoal [Lahire, 1995, p. 239-269]. Para tanto é mister uma compleição psíquica particular (ligada a uma economia socioafetiva singular que a análise sociológica das relações de interdependência permite reconstruir), a qual não constitui, sem dúvida, o caso mais freqüente. Desse ponto de vista, parece que quanto mais a socialização (isto é, a instalação corporal dos hábitos) tiver sido precoce, regular e intensa, tanto maior será a possibilidade de ver surgir a lógica da “segunda natureza”, do “é mais forte do que eu”.

O mesmo modelo supõe também que a disposição seja forte (e não fraca ou medianamente forte) e interdita ao papel quase toda distância. Ora, as disposições distinguem-se entre si conforme seu grau de fixação e de força. Existem disposições fortes e disposições mais fracas, e a força ou fraqueza relativas das disposições dependem em parte da recorrência de sua atualização. Não se incorpora um hábito duradouro em apenas algumas horas, e certas disposições constituídas podem-se enfraquecer ou extinguir-se em virtude de não acharem as condições de sua atualização, e às vezes mesmo por encontrarem condições de repressão.

Se os sociólogos não estimam de todo distinguir as disposições fortes das disposições fracas é por que preferem fornecer quadros claros e nítidos das culturas ou dos universos simbólicos que eles descrevem, mais do que situações “mitigadas”, “medianas” ou “em meios tons”, intelectualmente menos satisfatórias, posto que mais próximas do estado real das coisas. Eles participam assim de uma super-interpretação da intensidade dos comportamentos, das crenças, das adesões, das convicções... «A super-interpretação, escreve Paul Veyne, consiste em fabricar falsas intensidades.» Imagina-se então que «a intensidade é a velocidade de cruzamento da quotidianidade» ou então «sob o nome de consciência coletiva, estende-se a todos os agentes e a toda a duração momentos de intensidade ou a

virtuosidade de algumas almas de elite» [Veyne, 2000, p. 65]. É por essa razão, afirma o historiador, que «na descrição sociológica, a apreensão dos “graus de habituação” precede a tipologia dos *habitus*» e que «os títulos de capítulos da grande história: “Uma época de fé”, “A identidade mulçumana”, “O paganismo e a Cidade antiga”, constituem tantas outras super-interpretações que desconhecem um arco-íris de reações desiguais” [op. cit., p. 73].

No modelo da «necessidade transformada em virtude», a adesão à prática é tal que toda dúvida se apaga. O ator não resiste, não é atraído por outras cobiças, trabalhado por outras pulsões, fatigado pelo investimento na prática... Tal modelo designa de fato particular modalidade de existência do social incorporado e de sua atualização. Todavia, longe disso, a maneira encantada de viver seus hábitos não é a única.

Assim, os indivíduos socializados podem ter interiorizado de modo duradouro certo número de hábitos (culturais, individuais...), e, entretanto, não ter nenhuma apetência particular de fazê-los operar. Ou então os farão funcionar por rotina, por automatismo, por hábito, ou pior, por obrigação (“eu o faço, mas porque me empurram” ou “eu me forço”), sem paixão nem encantamento. Contrariamente à idéia comum em sociologia, que consiste em pensar que só apreciamos bem aquilo que dominamos bem, as pesquisas sobre as práticas culturais permitem destacar duas dimensões bem distintas. Por exemplo, a descoberta de grandes leitores ou de amantes da leitura entre os alunos que possuem fraca competência em francês e, inversamente, de fracos leitores, mui pouco interessados pela cultura livresca entre os alunos mais competentes, tanto no colégio quanto no liceu, permite dissociar competências e apetências. Se as competências culturais são freqüentemente condição favorável à aparição da prática assídua e apaixonada da leitura, elas não bastam sistematicamente para criar o grande leitor ou o leitor inflamado [Singly, 1993].

Aliás, certos hábitos podem ter sido instalados de forma duradoura no corpo de um indivíduo que, num novo contexto de vida (por exem-

plo, todo evento biográfico: casamento, nascimento, divórcio, morte de um próximo, novo trabalho...), desejaria livrar-se disso que considera doravante como “maus hábitos”. Tudo se passa como se a nova situação o levasse a sentir parte de suas disposições ou de seus hábitos como estranha a si próprio.

Os hábitos podem então ser interiorizados e só se atualizarem segundo o modo da coerção ou da obrigação; eles podem sê-lo segundo o modo da paixão, do desejo ou da cobiça, ou ainda, segundo o modo da rotina não-consciente, sem verdadeira paixão ou sentimento de coerção particular. Tudo isso dependerá ao mesmo tempo da maneira como foram adquiridos tais hábitos ou tais disposições, do momento na biografia individual em que foram adquiridos e, enfim, do “contexto” atual de sua (eventual) atualização. Assim, os hábitos que foram interiorizados precocemente, em condições favoráveis à sua boa interiorização (sem fenômeno de injunção contraditória, sem confusão da “transmissão cultural” por dissonâncias culturais entre os pais, ou entre o que os adultos dizem e o que eles fazem, entre o que eles dizem e a maneira como o dizem...) e que encontram condições positivas (socialmente gratificantes) de operar, podem dar lugar ao que se chama comumente paixão.

Poder-se-ia muito bem deixar de lado certos matizes importantes do ponto de vista do grau de interiorização-instalação dos hábitos, das condições nas quais o foram, das modalidades de sua aquisição e das condições nas quais são postos a “funcionar”, considerando que, de maneira por demais estritamente durkheimiana, proferidos na ilusória linguagem do amor, da rotina ou da coerção, os comportamentos individuais são apenas, em todos os casos, a exteriorização do produto da interiorização das coerções sociais. Por-se-á, então, do lado do senso comum e da ideologia a totalidade do discurso sobre a escolha, sobre o desejo, a paixão, a espontaneidade..., sem se dar conta que são negligenciadas aqui dimensões sutis das condições, modalidades e efeitos da socialização.

Salvo exceção, por que a interiorização dos modelos de comportamentos sexuais é vivida de forma diversa do modo de interiorização de uma obrigação, da coerção? Contudo, não há nada mais constrangedor e arbitrário (culturalmente, historicamente...) do que os modelos sexuais, constituindo o mundo social uma espécie de instituição total que socializa de maneira permanente os indivíduos em tais diferenças [Lahire, 2001c]. O mundo social está continuamente supersaturado de diferenças sexuais. Mas é justamente porque essas diferenças são ao mesmo tempo precoces e onipresentes que as coerções são raramente sentidas como tais ou, em todo caso, muito menos fortemente que outros tipos de coerções sociais. Se os hábitos e os modelos escolares de comportamento e de pensamento, por exemplo, são mais vividos pelas crianças e pelos adolescentes segundo o modo de coerção, é que a escola, qualquer que seja seu grau de integração familiar, permanece com muita frequência um universo relativamente “estranho” e constrangedor, sobretudo quando exige que o grau de ascese esteja em seu máximo, como nos tempos de preparação dos exames ou dos concursos. Se as crianças fossem submetidas ao duro regime da ascese escolar intensiva desde a escola primária, talvez que ascese do liceu, e mais tarde a de uma parte do ensino superior, fosse vivida como normal, o que não é bem evidentemente o caso, a não ser excepcionalmente.

### **Transferência e vigilância**

A teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu toma também como moeda corrente a idéia de transferibilidade ou de transponibilidade e do caráter “generalizável” dos esquemas ou das disposições socialmente constituídos. Todavia, a noção de transferibilidade teria ampliado a imaginação sociológica ou, noutros termos, teria ela tornado possível pesquisas em Ciências Sociais que, sem isso, teriam sido impensáveis? Nada é menos seguro. Para verificar se houve de fato transferência, seria necessário estudar com precisão um modo

de socialização e ver os efeitos precisos de sua difusão. Por exemplo: a socialização escolar produz efeitos de socialização geralmente julgados – entre sociólogos da educação – duradouros e transferíveis. Mas que é que se transfere da situação escolar para as outras situações extra-escolares? Seria um senso da legitimidade dos produtos culturais (*e.g.*, um senso da “pequena” e da “grande” literatura)? Seria uma concepção geral do conhecimento, uma relação com o saber? Ou seria mais certo número de gestos de estudo ou de hábitos intelectuais? Ou seria ainda um sentimento pessoal de importância (de alta estima de si) que essa instituição legítima pode conferir a todos que a ela se conformam? É difícil pretender que tais processos de transferência tenham sido realmente estudados nas pesquisas empíricas.

Em contrapartida, os sociólogos apoiaram-se freqüentemente nessa noção, como na de “generalizabilidade” das disposições e dos esquemas, para reforçar certa preguiça empírica. Se cada pesquisa, sobre esta ou aquela prática, permitisse verdadeiramente captar disposições gerais, que se pressupõem transferíveis a outras situações, evitar-se-ia então, de fato, longo e fastidioso percurso de investigação: o mesmo que uma sociologia em escala individual se propõe contribuir para sua realização.

Se a noção de disposição implica uma operação cognitiva de evidência da coerência de comportamentos, opiniões, práticas... diversos e por vezes dispersos, ela não deve porém levar à idéia segundo a qual a disposição seria forçosamente geral, transcontextual e ativa a cada momento da vida dos atores. A pesquisa da coerência deve acompanhar-se de um cuidado com a delimitação das classes de contextos, das áreas de pertinência e de atualização da disposição reconstruída.

Tomada de empréstimo da psicologia piagetiana, a noção de transferibilidade suscita hoje a desconfiança crescente de parte dos psicólogos contemporâneos [Loarer *et al.*, 1995; DiMaggio, P., 1997]<sup>8</sup>, que põem em epígrafe a relativa *solidariedade* dos esquemas e das situações (tipo de tarefas, de

atividades ou de saberes) nas quais foram construídos—adquiridos (*e.g.*, se adultos são treinados a memorizar certos tipos de objetos, eles se mostram mais fortes do que outros quando se lhes pede para memorizar o mesmo tipo de objetos, mas não melhoram forçosamente suas performances mnemônicas quando se lhes pede para memorizar outros tipos de objetos). A transferibilidade (de um esquema ou de uma disposição) não é, pois, senão mui relativa e a transferência se opera tanto melhor quanto mais o contexto de mobilização for próximo em seu conteúdo ou em sua estrutura do contexto inicial de aquisição. As disposições sempre se atualizam *sob condição* [Lahire, 1998, pp. 63-69; 2002, pp. 16-18]. Mas é sobretudo o processo de generalização abusiva ou prematura que constitui o problema essencial subentendido pelo uso de tal noção. Com efeito, é a idéia segundo a qual os esquemas ou as disposições seriam *todos e em toda ocasião* transferíveis e generalizáveis que constitui problema<sup>9</sup>. O pesquisador realiza então um curto-circuito na via normal da pesquisa e evita para si a difícil comparação das práticas de um domínio de práticas com o de outro ou mesmo de uma situação com outra no interior de uma mesma esfera de atividade, que só ela permitiria dizer: 1) se a transferência realmente ocorreu e 2) qual é a natureza da transferência em questão. Deduzir apressadamente da análise das práticas de um indivíduo ou de um grupo social num contexto social determinado (qualquer que seja a escala do contexto) esquemas ou disposições gerais, *habitus* que funcionariam do mesmo modo por toda parte, noutros lugares e noutras circunstâncias, constituiria então um erro de interpretação.

As diferenças de comportamento observáveis de um contexto a outro não seriam apenas o produto da refração de um mesmo *habitus* (de um mesmo sistema de disposições) em contextos diferentes? De fato, o regime de transferência generalizada, não discutido e empiricamente pouco posto à prova, impede de conceber (e, portanto, de observar) a existência de esquemas ou de disposições de aplicação muito localizada (próprias

de situações sociais ou de domínios de práticas particulares), de modos de categorização, de percepção, de apreciação ou de ação sensório-motora parciais ligados a objetos ou a domínios específicos. Ele reduz um processo de “exteriorização da interioridade” complexo a um funcionamento único e simples, a saber, o da assimilação/acomodação: assimilação das situações aos esquemas incorporados e acomodação (correção) dos esquemas anteriormente adquiridos às variações e às mudanças de situação.

E se, ao invés de generalizarem-se, as disposições fossem às vezes mui simplesmente inibidas ou desativadas para ceder o lugar à formação ou à ativação de outras disposições? E se elas pudessem limitar-se a ser apenas disposições sociais específicas, no domínio de pertinência bem circunscrito, o mesmo indivíduo aprendendo a desenvolver disposições diferentes em contextos sociais diferentes? E se, em lugar de simples mecanismo de *transferência de um sistema de disposições*, estivéssemos em face de um mecanismo mais complexo de *vigília/ativação* ou de *inibição/ativação* de disposições que supõe, evidentemente, que cada indivíduo singular seja portador de uma pluralidade de disposições e atravesse uma pluralidade de contextos sociais?

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

## O singular plural

Por um simples efeito de escala, a apreensão do singular *como tal*, isto é, do indivíduo como produto complexo de diversos processos de soci-

alização, obriga a ver a pluralidade interna do indivíduo: *o singular é necessariamente plural*. A coerência e a homogeneidade das disposições individuais, pensadas pelas sociologias na escala dos grupos ou das instituições, são substituídas por uma visão mais complexa do indivíduo menos unificado e portador de hábitos (de esquemas ou de disposições) heterogêneos e, em certos casos, opostos, contraditórios<sup>10</sup>.

As Ciências Sociais (notadamente a Sociologia, a História e a Antropologia) viveram longo tempo apoiadas numa visão homogeneizadora do indivíduo em sociedade. Pesquisar *sua* visão de mundo, *sua* relação com o mundo ou «a fórmula geradora de suas práticas» (o *habitus*) foi considerado, e assim permanece grandemente ainda hoje, como uma via natural. Ora, é preciso lutar contra uma tendência filosófica, e mais precisamente fenomenológica, que, ao falar comumente (no singular) de «o ser-no-mundo de um sujeito», de nossa «relação» ou de nossa «relação com o mundo e com outrem», produz maus hábitos discursivos (e mentais) nos sociólogos que são seus depositários mais ou menos conscientes.

Por exemplo, numa obra que defende filosoficamente a idéia de sistema de disposições coerente e homogêneo, Emmanuel Bourdieu toma o exemplo do célebre trabalho de Erwin Panofsky sobre Galileu [Panofsky, 1992] que põe em evidência o fato de que «os múltiplos investimentos intelectuais» do grande físico «não se reduzem a uma justaposição de atividades separadas e formam, ao contrário, um sistema de práticas homólogas» [1998, p. 7]. A fórmula geradora de práticas sapientes do físico é designada por Panofsky assim: trata-se do «purismo crítico». E. Bourdieu daí conclui então que «por intermédio da idéia de “purismo crítico”, Panofsky capta a propriedade fundamental em função da qual se organiza todo o comportamento do grande físico, conferindo-lhe sua coerência e seu “estilo” próprio.» [*op. cit.*, p. 8]. Contudo, Panofsky não afirma que o “estilo” próprio de “Galileu” se condensa nessa fórmula disposicional (o “purismo crítico”). Ele não fala de “todo o comportamen-

to” de Galileu, mais do comportamento sábio do Galileu-físico. A diferença é enorme. Sabendo que Galileu não se reduz a seu ser-físico, temos alguma dificuldade em pensar que o “purismo crítico” pudesse estar na origem dos comportamentos domésticos, amigáveis, amorosos, alimentares, indumentários... do mesmo homem. Igualmente, quando se evoca o *habitus* literário de um romancista como Gustave Flaubert [Bourdieu, 1992] ou o *habitus* filosófico de um autor como Martin Heidegger [Bourdieu, 1975], pode-se indagar em que medida estes últimos importam o mesmo “sistema de disposições” para toda uma série de situações sociais extraliterárias ou extrafilosóficas. O conjunto de seus comportamentos sociais – qualquer que seja o domínio considerado – seria redutível a esse “sistema”? A observação dos comportamentos reais mostra que tal pressuposição está longe de ser auto-evidente.

Entortando o bastão noutra direção, certos sociólogos pós-modernos parecem contudo, em contrapartida, deleitar-se com a idéia de dispersão, de explosão, de fragmentação ou de disseminação infinitas do ator. Ora, não se trata de resolver de uma vez por todas, *a priori*, a questão (do grau) da unicidade ou da pluralidade do ator individual, mas de se indagar quais são as condições sócio-históricas que tornam possível a produção de um ator plural ou de um ator caracterizado por profunda unicidade. A escolha da unicidade ou da fragmentação constitui, na maioria das vezes, um postulado não discutido, e se funda mais, em certos casos, em pressuposições éticas do que em constatações empíricas. De fato, a coerência (relativa) dos hábitos (dos esquemas ou das disposições) que cada indivíduo pode ter interiorizado dependerá da coerência dos princípios de socialização aos quais foi submetido. Quanto mais um indivíduo foi posto, simultaneamente ou sucessivamente, no seio de uma pluralidade de contextos sociais não homogêneos, e às vezes mesmo contraditórios e quanto mais essa experiência foi vivida de maneira precoce, tanto mais estamos diante de um indivíduo com o patrimônio de disposi-

ções, de hábitos ou de capacidades não homogêneo, não unificado, variando segundo o contexto social no qual terá sua evolução.

O problema da natureza e da organização do patrimônio individual de disposições deve pois ser posto no trabalho empírico e não deve ser resolvido antes mesmo de ter sido posto pela utilização de termos bastante constrangedores do tipo “sistema de disposições”. A idéia de “patrimônio” (ou de “estoque”) de disposições permite rebaixar as pretensões interpretativas de certos sociólogos disposicionalistas. Que o indivíduo não seja nem uma realidade “em migalhas” (versão pós-moderna do indivíduo “explodido”, “disseminado”, sem “unicidade” nem “coerência”...), nem pura adaptação sensível às exigências variáveis dos contextos (versão empirista da experiência), isso não deve conduzir a majorar a coerência das experiências socializadoras e dos traços disposicionais que elas imprimiram nos indivíduos. Como se combinam entre si certas disposições para dar conta dos comportamentos neste ou naquele contexto? Terão elas existências relativamente independentes umas das outras e combinam-se diferentemente entre si segundo os contextos de ação? Como podem elas entrar em conflito e barrar a ação e a decisão? Eis algumas questões que devem, mais uma vez, encontrar os terrenos empíricos de sua resolução, mais do que serem reguladas na ordem puramente teórica e retórica.

### As múltiplas inscrições contextuais da ação

Excetuada uma parte das pesquisas de natureza sociolinguística particularmente sensíveis às variações contextuais (David Efron, William Labov, John Gumperz...), raros são os trabalhos sociológicos que assumiram de fato como objetivo comparar as práticas de um mesmo indivíduo (e não globalmente de um grupo de indivíduos) em diferentes esferas de atividade, diferentes universos sociais, diferentes tipos de interação. Estudando indivíduos situados em cenários particulares, no quadro de um único domínio de práticas

(subordinado a um recorte subdisciplinar particularmente contestável cientificamente: sociologia da família, da educação, da cultura, da arte, do trabalho, da saúde, da juventude, sociologia religiosa, política, jurídica...), apressamo-nos com frequência, equivocadamente, em deduzir da análise dos comportamentos observados em cenários de disposições gerais, *habitus*, visões de mundo ou relações gerais com o mundo.

Uma parte do programa sociológico que eu proponho implica exigências metodológicas novas. Para captar a pluralidade interna dos indivíduos e a maneira como ela atua e se “distribui” segundo os contextos sociais, é mister estar dotado de dispositivos metodológicos que permitam observar diretamente ou reconstruir indiretamente (mediante diversas fontes) a variação “contextual” (no sentido lato do termo) dos comportamentos individuais. Somente tais dispositivos metodológicos permitiriam julgar em que medida certas disposições são transferíveis de uma situação para outra e outras não, permitiriam ver como funciona o mecanismo de inibição–vigilância / ativação–operação das disposições, e avaliar o grau de heterogeneidade ou de homogeneidade do patrimônio de hábitos incorporados pelos indivíduos no curso de suas socializações anteriores. Se a observação direta dos comportamentos permanece ainda o método mais pertinente, ela é raramente possível na medida em que “seguir” um indivíduo em diferentes situações de sua vida é tarefa ao mesmo tempo pesada e deontologicamente problemática. Mas mesmo a entrevista e o trabalho com arquivos podem ser reveladores – quando se é sensível tanto às variações quanto às invariantes – de múltiplas pequenas contradições, de heterogeneidades comportamentais despercebidas pelos pesquisados que tentam com frequência, ao contrário, manter a ilusão da coerência de seu *self*\* \*.

Trata-se não apenas de comparar as práticas dos mesmos indivíduos em universos sociais (mundos sociais, que podem em certos casos, mas não sistematicamente, se organizar sob a forma de cam-

pos de lutas) tais como o mundo do trabalho, a família, a escola, a vizinhança, a igreja, o partido político, o mundo dos lazeres, as instituições culturais..., mas também de distinguir as situações no interior desses diferentes grandes domínios – nem sempre também nitidamente separados na realidade social – levando em conta as diferenças intrafamiliares, intraprofissionais...

### A produção social do indivíduo

Numerosas instituições sociais contribuem para forçar a unicidade da pessoa. E constitui um programa científico inteiramente legítimo o estudo das condições sociais (práticas e discursivas) de produção do indivíduo moral e ideológico como um ser isolado, coerente, autônomo, singular, fundamentalmente fechado sobre si mesmo antes de todo contato com outrem, dispo de uma interioridade ou de um eu autêntico. Se a sociologia pode se interessar pelo sujeito empírico (no sentido de Louis Dumont) e pelas lógicas sociais captadas na escala desse sujeito empírico (que não possui nenhuma semelhança com o indivíduo dessocializado do individualismo metodológico), não pode deixar de se interessar, igualmente, pela produção das imagens (morais, ideológicas, pseudo-sapientes...) do *self* individual contra as quais ela teve de se construir para existir como tal.

Um programa de pesquisa poderia utilmente ser constituído no sentido de uma sociologia histórica das formas de unificação discursiva (narrativa, notadamente) do “*self*”. A ilusão de um “*self*” unificado, homogêneo, coerente não é destituída de fundamento social. Poder-se-ia mesmo dizer que a celebração da unidade do “*self*” é um empreendimento permanente em nossas sociedades. A começar pelo “nome próprio” associado ao “prenome”, simbolizado na assinatura manuscrita, que consagram a singularidade da “pessoa” e que acompanham uma parte dentre nós (os homens mais freqüentemente que as mulheres) durante todas suas vidas, culminando em todas as formas discursivas de apresentação do *self*, de sua história,

de sua vida (*curriculum vitae*, elogios fúnebres, notícias necrológicas, panegíricos, biografias e autobiografias, narrativas de si mesmo ou de outrem, *bildungsroman* [«romance de formação» - N. do tr.], relato de vida do acusado no quadro de um tribunal...). Em vários desses gêneros discursivos, o postulado da unidade do sujeito é forte. O “eu” que se exprime ou o “ele” que é narrado garantem uma espécie de perenidade e de permanência de uma identidade pessoal coerente e uniforme.

Desse ponto de vista, um diálogo renovado com a história é possível a propósito da prática da biografia histórica. De que modo modificar o gênero biográfico que privilegia, como gênero discursivo, a coerência de um percurso, de uma via ou de um proceder em detrimento de todas as incertezas, incoerências, contradições mesmas de que são modeladas as personagens históricas reais? Não se trata absolutamente de ceder à ilusão positivista de poder apreender a totalidade de uma “personalidade”, em todas as facetas de sua existência. Mas de evitar a atenuação ou a eliminação sistemática dos dados heterogêneos e contraditórios, pelo cruzamento dos múltiplos dados de arquivos sobre o mesmo indivíduo, examinando-o a partir de aspectos muito diferentes de sua atividade social, em lugar de simplesmente traçar seu retrato coerente como artista, como rei, como guerreiro, como homem de Estado ou de Igreja – sob o pretexto de que a ciência é forçosamente simplificadora e que a reconstrução científica é inevitavelmente mais coerente do que a realidade, ou que a ciência impõe necessariamente ordem na desordem relativa do mundo empírico –, é uma maneira de renovar o gênero biográfico como história, fazendo dele um lugar experimental (no sentido de lugar de experiências, de tentativas) de reflexão metodológica. Desse modo, convergiríamos rumo à vontade expressa por Giovanni Lévi quando conclamava a reconsiderar a “tradição biográfica estabelecida”, assim como a “própria retórica” da história, que repousam sobre «modelos que associam uma cronologia ordenada, uma personalidade coerente e estável, ações sem inércia e

decisões sem incertezas» [Lévi, 1989, p. 1326].

Essa produção do indivíduo, como indivíduo singular, autônomo, é buscada freqüentemente no conteúdo dos discursos (ideológicos, filosóficos...) [Dumont, 1983 ou Taylor, 1998], contudo não se deveria negligenciar o estudo das instituições, dos dispositivos sociais ou das configurações das relações de interdependência que contribuem para produzir esse sentimento de singularidade, de autonomia, de interioridade, de identidade de si consigo mesmo [Elias, 1991, p. 64-67]<sup>11</sup>. Podemos, sobretudo, como a isso nos convida Mary Douglas, procurar estabelecer de que modo as concepções de identidade individual ou do “eu” dependem de maneira muito estreita das instituições religiosas e judiciárias. Se a concepção de um “eu unitário” tem sido tão impregnante em nossas sociedades, é que ela tem sido vinculada à idéia de “responsabilidade individual”, responsabilidade perante Deus (Juiz supremo) ou perante os homens (tribunal de justiça). Mary Douglas lembra que «John Locke queria justificar a existência de tal “eu” unitário e responsável porque ele o achava necessário do ponto de vista teológico. Quando comparecêsemos perante o Juiz supremo, diz ele, como nos seria possível responder por nossos atos se tivéssemos personalidades múltiplas e fragmentárias» [Douglas, 1999, p. 155].

Para ir no mesmo sentido no que concerne à relação entre “juízo”, “responsabilidade” e “identidade individual”, podemos evocar a etimologia da expressão ‘foro íntimo’, que significa ‘tribunal interior’ ou ‘tribunal da consciência’. Com efeito, onde estaria nossa responsabilidade individual se o mundo social aceitasse de maneira oficial a idéia de uma pluralidade dos “egos”? É em sua forma patológica que as instituições aceitam mais freqüentemente essa idéia (desdobramento da personalidade, pessoa que tendo perdido o controle de si e não fosse mais verdadeiramente ela mesma no momento de um ato), mesmo se, na vida ordinária, numerosas são as ocasiões de dizer (como para se desculpar, precisa muito apropriadamente Mary Douglas) que não somos mais nós

mesmos: “Não era mais eu”, “Eu não era mais eu mesmo”, “Eu não me reconhecia mais”, “Eu não o fiz conscientemente, voluntariamente”, etc. É, sem dúvida, esse gênero de pluralidade interna que os estudos de caso fazem aparecer [Lahire, 2002]. Os atores não são feitos de um só bloco, mas constituem, ao contrário, *aglomerados compósitos, matizes complexos de disposições (a agir e a crer) mais ou menos fortemente constituídas*. Isso não significa que eles sejam “sem coerência”, mas sem princípio único de coerência – *de crenças (modelos, normas, ideais, valores...) e de disposições a agir*.

Tudo isso significa que a idéia de um “self” ou de um “ego” (de uma “personalidade”...) único e unificado é de fato, para retomar uma expressão de Durkheim, uma ilusão socialmente bem fundada, e que não se vê muito bem por qual milagre a realidade das inclinações, das disposições ou dos hábitos individuais, corresponderia a esse modelo social unificador de enformação de si. Ao pressupor ou postular a idéia de uma unicidade individual (estilo cognitivo ou comportamental, princípio gerador, fórmula geradora, motor de uma personalidade...), as Ciências Sociais são classicamente vítimas das múltiplas instituições que pré-formam as concepções daquilo que é um “indivíduo”.

Tais categorias do senso comum não são por demais embaraçosas na medida em que nos prendamos essencialmente a dar conta das variações intergrupos ou intercategorias. Mas elas se tornam, em contrapartida, poderosos obstáculos ao conhecimento sociológico quando, mudando intencionalmente o foco de seu objetivo, interessamo-nos mais pelas variações interindividuais e, mais ainda, pelas variações intra-individuais em função dos contextos (domínios de práticas, esferas de atividades, tipos de interações...). Desde o momento em que tentamos captar a realidade do social incorporado (individualizado) – a indagação podendo recair tanto sobre grandes números quanto sobre casos particulares, tanto sobre casos estatisticamente frequentes quanto sobre casos estatisticamente atípicos ou marginais – somos obrigados a redefinir nossos instrumentos de análise e notadamente a concepção

que nos fazemos daquilo que são essas “pequenas máquinas produtoras” de práticas, essas matrizes disposicionais (comportamentais, cognitivas, afetivas, apreciativas...) que retêm no corpo de cada indivíduo o produto das diferentes séries de experiências passadas.

### A generalidade do singular

Contrariamente ao que se poderia temer numa primeira aproximação, a sociologia na escala individual não se opõe absolutamente aos aproches estatísticos. Ela se nutre não apenas das constatações e das análises da sociologia fundamentada estatisticamente, mas uma vez esclarecida a heterogeneidade intra-individual observando-a de perto, podemos muito bem captar a pluralidade das disposições individuais em grandes números e a partir de pesquisas quantitativas clássicas [Lahire, 2001a]. Portanto, a sociologia na escala individual não tem por especialidade ocupar-se de casos excepcionais, estatisticamente atípicos e improváveis, mesmo quando tais casos lhe são úteis por vezes para fazer aparecer certos problemas de que pretende tratar especificamente (por exemplo, o caso dos “trânsfugas de classe”).

Como o mostra o estudo histórico de um caso atípico por Carlo Ginzburg, a saber, o de um moleiro chamado Menocchio [Ginzburg, 1980], a captação do singular passa necessariamente por uma compreensão do geral e poder-se ia dizer que não há nada mais geral do que o singular. Pouco a pouco, chegamos a compreender como – segundo quais fricções específicas de propriedades gerais, de experiências em formas de vida sociais – Menocchio tornou-se o que ele é. Para compreender o social no estado compactado, individualizado, é preciso ter um conhecimento do social no estado estendido; ou, dito de outro modo, para dar conta da singularidade de um caso, é mister compreender os processos gerais de que esse caso não é mais do que o produto complexo.

Visto que o próprio Ginzburg se refere a Conan Doyle e a seu herói, Sherlock Holmes, para

explicitar o “paradigma indiciário” no qual se inscrevem seus trabalhos, poder-se-ia apoiar-se no trabalho de investigação deste último para mostrar que lograr converter pormenores insignificantes em pormenores reveladores, isto é, em índices de destes ou daqueles traços de caráter, propriedade, prática ou disposição, supõe um conhecimento geral (histórico, geográfico, antropológico, econômico...) do mundo social e de suas tendências históricas, quer tenham sido estatisticamente estabelecidas ou reconstruídas em bases documentais, em observações diretas ou testemunhos... Assim, Sherlock Holmes não logra operar suas deduções a não ser baseado num conhecimento incriticavelmente erudito: ele apoia seu raciocínio no conhecimento que possui de certos hábitos profissionais, culturais, nacionais... Longe de repousar sobre conhecimentos singulares, supõem a operação de conhecimentos gerais mobilizados em vista de uma compreensão de casos singulares.

A idéia que vem espontaneamente ao espírito em face de tudo o que pode assemelhar-se aos *case-studies* é a da fraca representatividade estatística dos casos estudados. Ao estudo do caso singular, opor-se-ia o conhecimento das tendências gerais, das recorrências do mundo social estatisticamente apreendidas. Mas “singular” não significa “não-repetível” ou “único”. Ao constituir o singular como o inverso do geral, atualiza-se uma velha oposição entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas, método generalizante e método individualizante que não possui de todo pertinência.

Paradoxalmente, o estudo de casos, em sua singularidade e não a título de casos ilustrativos em relação a figuras idealtípicas ou a tendências ou propriedades gerais estatisticamente associadas o mais freqüentemente a um grupo, pode pôr em destaque situações bem mais freqüentes estatisticamente do que se acredita. Com efeito, os pesquisadores em Ciências Sociais trabalham freqüentemente com a ajuda de dicotomias que lhes permitem ver como se distribuem os diferentes grupos ou categorias de indivíduos entre os dois pólos opostos. Por exemplo, a Sociologia da educa-

ção pode opor os estudantes segundo tendam mais para pólo ascético ou mais para o pólo hedonista. Poderemos, assim, ter no espírito duas figuras idealtípicas do estudante, a saber: de um lado, o estudante asceta, inteiramente voltado para o trabalho escolar, sacrificando tudo (sociabilidade amigável, sentimental e familiar, lazeres e férias...) para se consagrar ao estudo, e, de outro lado, o estudante boêmio, que gosta de festa, lazeres, amigos, amores e que trabalha de maneira forçosamente descontínua, ocasional [Bourdieu e Passeron, 1964 e Lahire, 1997]. Não obstante, se pesquisarmos na realidade os estudantes que correspondem melhor a esses dois pólos, arriscamo-nos a não ter estatisticamente senão alguns poucos candidatos. A grande maioria deles estará entre os dois tipos, em situações “medianas” que constituem, de fato, situações mistas, ambivalentes: eles não são nem monstros de trabalho, nem festeiros contumazes, mas alternam, conforme os contextos e, notadamente, seu círculo social (e suas pressões) do momento, tempo de trabalhar e tempo de repouso, sofrendo alternativamente o peso de seu ascetismo constrangedor e a má consciência do estudante hedonista [Lahire, 1998, p. 76-79]. Portadores de disposições (mais ou menos fortemente constituídas) relativamente contraditórias são mais numerosos estatisticamente que seus camaradas “exemplares” (do ponto de vista da oposição teórica aceita). E mesmo os estudantes mais típicos dos pólos opostos poderão ser trabalhados por desejos contraditórios, pelo menos simbolicamente.

Do mesmo modo, quando o sociólogo da educação tenta compreender os processos de “fracasso” e de “êxito” escolares a partir da oposição conceitual entre dois tipos de códigos sociolinguísticos [Bernstein, 1975] ou dois arbitrários culturais [Bourdieu e Passeron, 1970], ele concentra geralmente sua análise sobre os pólos da oposição, esquecendo as situações mistas e ambivalentes dos alunos “médios” cujas disposições não são inexistentes, mas frágeis ou, em todo caso, não suficientemente fortes para se impor sis-

tematicamente em face das disposições não-escolares. Não é um acaso epistemológico que os sociólogos da educação estejam essencialmente voltados para explicar casos de “êxitos” e casos de “fracassos” escolares, negligenciando totalmente o caso desses alunos “médios”. Mesmo, porém, nos casos das crianças com grande dificuldade escolar, estas não saem jamais da escola sem transformações e desenvolvem também comportamentos escolares ambivalentes [Lahire, 1993].

Não se pode, portanto, reprochar ao programa de uma sociologia na escala individual por se reduzir ao estudo, interessante porém secundário e mesmo marginal, das exceções estatísticas. Muito pelo contrário. Paradoxalmente, numerosos pesquisadores comentam seus quadros estatísticos, interpretam seus dados na lógica das aproximações relativas das categorias ou grupos de indivíduos na direção dos pólos da oposição pertinente aceita e falham, no mesmo lance, no que tange à apreensão dos casos intermediários que são freqüentemente os mais numerosos, os mais ordinários. O exemplo (demasiado) “perfeito”, que às vezes condensa ou acumula o conjunto das propriedades estatisticamente mais ligadas a um grupo ou a uma categoria, é, sem dúvida, necessário quando se quer ilustrar uma análise fundada em dados estatísticos. Ele é freqüentemente utilizado para esboçar o retrato de uma época, de um grupo, de uma classe ou de uma categoria. Entretanto, ele pode tornar-se enganador e caricatural desde que não se lhe confira mais o estatuto de ilustração (representante de uma instituição, de uma época, de um grupo...), mas tomado como *um caso particular do real*, isto é, como o produto complexo e singular de experiências socializadoras múltiplas. Pois a realidade social encarnada em cada indivíduo singular é sempre menos macia, menos simples que isso. Aliás, se os cruzamentos das grandes pesquisas nos indicam as propriedades (recursos, atitudes, práticas...), estatisticamente mais ligados a tal grupo ou a tal categoria, é impossível daí deduzir que cada indivíduo que compõe o gru-

po ou a categoria (nem mesmo a maioria dentre eles), congrega a totalidade (nem mesmo a maioria) de tais propriedades.

De igual modo, visto que ela tenta captar combinações relativamente singulares de propriedades gerais, a sociologia na escala individual se depara com algumas dificuldades em virtude de certo uso do método idealtípico. Se o sociólogo se contenta em fornecer tabelas coerentes sem mostrar casos menos homogêneos, menos claros, mais ambivalentes, ele apresenta então um social (e notadamente casos individuais) estranhamente coerente e quase inexistente. O método idealtípico vai, então, claramente no sentido de uma apreensão do social “desdobrado” e homogeneizado. A dificuldade vem menos de Weber, consciente do fato de que os “elementos heterogêneos por eles mesmos são compatíveis” [Weber, 1996, p. 206] e de que os homens não jamais foram “livros ornados minuciosamente em todos os pormenores”, tanto quanto jamais foram “construções lógicas ou isentas de contradições psicológicas” [*op. cit.*, p. 364], porém muito mais de seus utilizadores que confundem, como diz Marx, a lógica das coisas com as coisas da lógica.

### As razões de uma sociologia na escala individual

Ao se relacionar com a análise das dobras mais singulares do social, a *sociologia na escala individual* inscreve-se na longa tradição sociológica que, de Émile Durkheim a Norbert Elias passando por Maurice Halbwachs, visa a ligar com mais e mais finura a economia psíquica aos quadros da vida social. Tal estudo supõe dotar-se de instrumentos conceituais e metodológicos adequados.

É o interesse sociológico das variações interindividuais e intra-individuais que tento pôr em evidência há vários anos [Lahire, 1995, 1998, 1999b, 2001a, 2002] no quadro de uma teoria da ação fundada numa sociologia da pluralidade disposicional (a socialização passada é mais ou menos heterogênea e dá lugar a disposições a agir e a crer heterogêneas e às vezes mesmo contraditórias)

e contextual (os contextos de atualização das disposições são variados). O que se abre aqui é o campo de uma sociologia que se esforça por não negligenciar as bases individuais do mundo social e estudar assim indivíduos que atravessam cenas, contextos, campos de forças, etc., diferentes.

Mas, poderíamos legitimamente indagar que razões impulsionam o sociólogo a estudar o social na escala individual. Ao escolher tal perspectiva de conhecimento da realidade, não estaria ele em vias de desposar ou de acompanhar ativamente o movimento de individualização que nossas formações sociais conhecem? Fora da dinâmica própria do campo sociológico – que explica que tal interesse caminhe na direção de um progresso da autonomia científica da disciplina –, é evidente que essa sociologia responde a uma necessidade histórica de pensar o social numa sociedade fortemente individualizante. No momento em que o homem pode ser cada vez mais concebido como um ser isolado, autônomo, dotado de razão, “sem laços nem raízes”, oposto à “sociedade”, contra a qual defenderá sua “autenticidade” radical, a sociologia tem o dever (e o desafio) de esclarecer a produção social do indivíduo (e das concepções que dele se fazem) e de mostrar que o social não se reduz ao coletivo ou ao geral, mas que reside nas mais singulares dobras de cada indivíduo.

O mundo social está tanto em nós quanto fora de nós. Na origem dos nossos infortúnios como das nossas felicidades, tanto individuais quanto coletivas, ele se diferenciou e se complexificou a ponto de produzir o sentimento de que o íntimo, o singular, o pessoal se distinguiria por natureza da sociedade (como dois objetos claramente distintos) e mesmo se oporia a ela. Paradoxo ou astúcia do mundo social o haver, num estado de diferenciação particularmente avançado, produzido a sensação bastante difundida de uma vida subjetiva não-social ou extra-social. Nada de mais geralmente admitido que tal robinsonada\* \*\*. O indivíduo, o foro íntimo ou a subjetividade como lugar de nossa última liberdade é um de nossos grandes mitos contemporâneos.

Pode-se gostar de participar dos mitos ou querer se desfazer deles. Ora, parece que abandonar toda ilusão de “subjetividade”, de “interioridade” ou de “singularidade” indeterminadas, de livre-arbítrio ou de existência “pessoal” fora de toda influência do mundo social, a fim de fazer que apareçam as forças e contra-forças, tanto internas (disposicionais) como externas (contextuais), às quais estamos continuamente submetidos desde o nascimento, e que nos fazem sentir o que sentimos, pensar o que pensamos e fazer o que fazemos, é um progresso precioso no conhecimento.

Desse ponto de vista, a sociologia deveria ocupar-se em produzir uma visão do homem em sociedade mais justa cientificamente do que as (necessárias) caricaturas que dele fazemos quando nos imaginamos como o indivíduo das figuras idealtípicas tiradas dos trabalhos sobre grupos sociais, épocas históricas ou instituições. Deveria principalmente ser capaz de responder a indagações comuns, profanas mas essenciais, quanto à vida dos indivíduos em sociedade. Por exemplo, como compreender que um indivíduo possa espantar seu círculo social (círculo de relações que possui, no entanto, bom conhecimento intuitivo-prático desse indivíduo) e mesmo espantar-se ele próprio do fato de ter sido capaz de fazer isto ou aquilo, em tal circunstância ou em tal momento de sua biografia? Que concepção do determinismo social deve-se ter para dar conta dessa indeterminação relativa do comportamento individual que faz o encanto da vida social?

Com efeito, é impossível prever o surgimento de um comportamento social como predizemos a queda dos corpos a partir da lei universal da gravidade. Tal situação é o produto da combinação de dois elementos: de um lado, a impossibilidade de reduzir um contexto social a uma série limitada de parâmetros pertinentes, como no caso dos experimentos físicos ou químicos, e, de outro lado, a pluralidade interna dos indivíduos cujo patrimônio de hábitos (de esquemas ou de disposições) é mais ou menos heterogêneo, composto de elementos mais ou menos contraditórios. É difícil, então, predizer

com certeza o que, num contexto específico, vai “operar” (“pesar”) em cada indivíduo e o que, dos múltiplos hábitos incorporados por ele, vai ser desencadeado em/por tal contexto. Em função das pessoas com quem o indivíduo considerado coexiste duradouramente (cônjuge, filhos) ou temporariamente (amigos, colegas...), em função do lugar que ele ocupa na relação com essas pessoas ou em relação à atividade que juntos desenvolvem (dominante ou dominado, líder ou seguidor, responsável ou simples participante, interessado ou não interessado, competente ou não competente...), seu patrimônio de disposições e de competências é submetido a forças de influência diferentes. O que determina a ativação de tal disposição em tal contexto pode ser concebido como *o produto da interação entre (relações de) forças internas e externas*: relação de força interna entre disposições mais ou menos fortemente constituídas no decorrer da socialização passada, e que estão associadas a maior ou menor apetência, e relação de força externa entre elementos (características objetivas da situação, que podem ser associadas a pessoas diferentes) do contexto que pesam mais ou menos fortemente sobre o ator individual, no sentido em que eles o constroem e o solicitam mais ou menos fortemente (*e.g.*, as situações profissionais, escolares, familiares, amigáveis... são desigualmente coercitivas para os indivíduos).

A constatação sociológica que somos obrigados a tirar de nosso atual conhecimento do mundo social consiste em que o indivíduo é demasiado *multissocializado* e *multideterminado* demais para que possa estar consciente de seus determinismos. Desse ponto de vista, é (socio)lógico observar os indivíduos resistirem amplamente à idéia de um determinismo social. É por que ele tem grandes oportunidades de ser plural e se exercer sobre ele “forças” diferentes conforme as situações sociais nas quais se encontra, que o indivíduo pode ter o sentimento de uma liberdade de comportamento.

Essa idéia complexa e sutil do determinismo social sobre os comportamentos individuais foi já, de certa maneira, examinada por

uma parte da literatura, e notadamente por Marcel Proust. Quase um teórico da pluralidade dos “egos” em cada indivíduo [Lahire, 1998, «O modelo proustiano do ator plural», pp. 43-46, e 2002, pp. 398-400] em seu *Contre Saint-Beuve*, o romancista desenvolveu uma escrita literária que, não apenas põe em cena essa pluralidade das heranças e das identidades individuais, mas fornece o exemplo de uma “sociologia individual” sutilmente determinista [Dubois, 1997, pp. 130].

Enfim, é – 1) por que cada um de nós pode ser portador de uma multiplicidade de disposições que não se acham sempre os contextos de sua atualização (*pluralidade interna insatisfeita*); 2) por que nós podemos ser desprovidos de boas disposições que permitam fazer face a certas situações mais ou menos inevitáveis em nosso mundo social multidiferenciado (*pluralidade externa problemática*); e 3) por que nossos múltiplos investimentos sociais (familiares, profissionais, amigáveis...) objetivamente possíveis podem tornar-se afinal de contas incompatíveis (*pluralidade de investimentos ou de engajamentos problemática*), – que nós podemos vivenciar achques, crises ou descompassos pessoais com o mundo social. Primeiramente, sentimentos de solidão, de incompreensão, de frustração, de mal-estar podem ser os frutos desse (inevitável) descompasso entre o que o mundo social nos permite “exprimir” objetivamente num dado momento do tempo e o que ele põe em nós no decorrer de nossa socialização passada. Porque somos portadores de disposições, de capacidades, de saberes e saber-fazer que devem às vezes viver duradouramente no estado de vigília por razões sociais objetivas, nós podemos então sentir um mal-estar que se traduz geralmente pela ilusão de que nosso “ego autêntico” (“pessoal” e portanto pensado como a-social) não encontraria seu lugar no quadro coercitivo da sociedade (assimilada a um conjunto de normas sociais estranhas a sua própria pessoa). Tal situação é favorável ao reforço da ilusão da existência de um “foro íntimo” ou de um “ego íntimo” (autêntico) independente de todo quadro social, ao passo que é mesmo o

descompasso ou a disjunção entre o que o social depositou em nós e o que ele nos oferece como possibilidade de operar nossas disposições e capacidades diversas neste ou naquele momento do tempo que está na origem de tal sentimento. Inversamente, porém, situações de crise podem ser produzidas pelas múltiplas ocasiões de desajustamento, de desconexão entre o que nós incorporamos e o que as situações exigem de nós. Trata-se, então, de crises do vínculo de cumplicidade ou de convivência ontológica entre o passado tornado corpo e a nova situação. Enfim, não tendo o dom de ubiquidade, o indivíduo pode padecer pela multiplicidade dos investimentos sociais que se lhe apresentam e que podem terminar por entrar em concorrência, ou até em contradição.

É então porque nosso mundo contemporâneo é diferenciado e porque somos portadores de disposições e capacidades (mais ou menos) plurais, que nós podemos viver essas pequenas e grandes inquietações, as quais findam, às vezes, por atormentar nossas existências. Tais males e achaques socialmente produzidos constituem ainda objetos de estudo privilegiados para uma sociologia em escala individual.

*Tradução e Nota:* Dr. Eduardo

Diaby B. de Menezes, Prof. Titular de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais (UFC)

## BIBLIOGRAFIA

- BAIN A. (1859). *The Emotions and the Will*, London, Parker.
- BERNSTEIN B. (1975). *Langage et classes sociales*, Paris, Minuit.
- BERNSTEIN B. (1992). “La construction du discours pédagogique et les modalités de sa pratique”, *Critiques Sociales*, n° 3-4, p. 20-58.
- BOUDON R. (1998). “Social mechanisms without black boxes”, *Social mechanisms. An analytical Approach to Social Theory*, P. Hedström et R. Swedberg (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU E. (1998), *Savoir Faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU P. (1975). “L'ontologie politique de Martin Heidegger”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, p. 109-156.
- \_\_\_\_\_. (1979). *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU P. et PASSERON J.-C. (1964). *Les Héritiers, les étudiants et la culture*, Paris, Minuit
- BOURDIEU P., PASSERON J.-C. (1970). *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit.
- DiMAGGIO P. (1997). “Culture and cognition”, *Annual Review of Sociology*, 23, p. 263-87.
- DOUGLAS M. (1999). *Comment pensent les institutions*, suivi de *Il n'y a pas de don gratuit* et *La connaissance de soi*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- DUBOIS J. (1997). *Pour Albertine. Proust et le sens du social*, Paris, Seuil.
- DUMONT L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- ELIAS N. (1991). *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Seuil.
- GROSSEIN J.-P. (1996). “Présentation” in M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, p. 51-129.
- GINZBURG C. (1980). *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIIe siècle*, Paris, Flammarion.

- HUTEAU M. (1985). *Les Conceptions cognitives de la personnalité*, Paris, PUF.
- LAHIRE B. (1993). *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'«échec scolaire» à l'école primaire*, Lyon, PUL.
- LAHIRE B. (1995). *Tableaux de familles. Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Gallimard/Seuil, Hautes Études.
- LAHIRE B. (1996). "La variation des contextes en sciences sociales. Remarques épistémologiques", *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 2, mars-avril, p. 381-407.
- LAHIRE B. (1997). *Les Manières d'étudier*, Paris, La Documentation française.
- \_\_\_\_\_. (1998). *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, Essais & Recherches.
- \_\_\_\_\_. (1999a). *L'Invention de l'«illettrisme». Rhétorique publique, éthique et stigmates*, Paris, La Découverte, Textes à l'appui.
- \_\_\_\_\_. (1999b). "Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique", *Cahiers internationaux de sociologie*, volume CVI, p. 29-55.
- \_\_\_\_\_. (2001a). "Catégorisations et logiques individuelles: les obstacles à une sociologie des variations intra-individuelles", *Cahiers internationaux de sociologie*, volume CX, p. 59-81.
- \_\_\_\_\_. (2001b). "La construction de l'«autonomie» à l'école primaire: entre savoirs et pouvoirs", *Revue Française de Pédagogie*, n° 134, 1<sup>er</sup> trimestre, p. 25-33.
- \_\_\_\_\_. (2001c). "Héritages sexués: incorporation des habitudes et des croyances", *Dialectique des rapports hommes/femmes*, sous la direction de T. Blöss, Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, p. 9-25.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, Essais & Recherches.
- LÉVI G. (1989). "Les usages de la biographie", *Annales ESC*, n° 6, nov.-déc., p. 1325-1336.
- LOARER E. et al (1995). *Peut-on éduquer l'intelligence? L'évaluation d'une méthode d'éducation cognitive*, Berne, Peter Lang.
- PANOFSKY E. (1992). *Galilée critique d'art*, Paris, Gallimard.
- PEIRCE C. S. (1931). *The Collected Papers of C. S. Peirce*, vol. 2, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SINGLY F. de (1993). *Les Jeunes et la lecture*, Les Dossiers Éducation & Formations, Paris, Ministère de l'Éducation nationale et de la culture, DEP, n° 24.
- TAYLOR C. (1998). *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.
- VEYNE P. (2000). "L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion", *Agone*, n° 23, p. 55-87.
- WEBER M. (1996). *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines.

## NOTAS

- 1 Por exemplo, a sociologia progrediria significativamente se ela não se contentasse em acampar na periferia dos lugares clássicos da psicologia. Visto que não se trata, por exemplo, de se confinar no estudo da percepção social e histórica da doença mental ou da trajetória socioinstitucional dos doentes mentais, mas sim, de analisar a produção da própria doença.
  - 2 O autor precisa que "o grau de unidade e de homogeneidade internas de uma conduta de vida não é pressuposto por Weber; ele só pode ser estabelecido pela análise empírica".
- \* Alexander Bain (1818-1903), filósofo escocês, tido em geral por associacionista embora em muitos aspectos tenha rejeitado essa corrente da psicologia; filho de um tecelão, teve formação mais ou menos autodidata, mas acabou por entrar para o Marischal College em Aberdeen, tor-

nando-se depois discípulo radical de John Stuart Mills; em 1860 foi contratado como professor de Lógica e Retórica em Aberdeen, e em 1876 fundou a revista *Mind*; dentre suas obras principais estão *The Senses and the Intellect* (1855), *The Emotions and the Will* (1855) e ainda *Manual of Rhetoric* (1870).

Charles Sanders Peirce (1839-1914), filósofo norte-americano da ciência e da linguagem, foi o fundador do pragmatismo norte-americano e um dos pioneiros da Semiótica; era filho do conhecido matemático de Harvard, Benjamin Peirce, tendo aprendido desde cedo a desconfiar de raciocínios metafísicos em favor de um espírito de investigação; formou-se em Harvard em 1859 e, embora tenha dado conferências na Universidade John Hopkins (de 1879 a 1884), não foi propriamente um professor; Peirce completou apenas uma grande obra em sua vida (*The Grand Logic*), porém escreveu inúmeros ensaios, conferências e artigos, reimpressos posteriormente em *Collected Papers* (oito volumes, 1931-1935) [Nota do tradutor].

- 3 Sobre os hábitos discursivos e mentais ver Lahire [1999 a].
- 4 Peirce diz que, dentre as razões de duvidar, é a experiência surpreendente ou desconcertante que vem romper mais fortemente “o desenrolar pacato de uma crença-hábito”.
- 5 Certas disposições a agir que são postas em vigília por falta de contexto de atualização, podem viver também no estado de sonhos acordados.
- 6 A própria noção de “transmissão” deve ser revisada, se quisermos progredir no sentido de uma sociologia das modalidades concretas de socialização [Lahire, 1995 e 1998, pp. 206-210].
- 7 Pierre Bourdieu fala de «o *habitus* como necessidade transformada em virtude» [1979, p. 433].

- 8 Michel Huteau escreve, aliás: “Dizer que há interação entre os sujeitos e as situações redunda em dizer que se há de fato disposições internas elas são relativas a classes de situações” [Huteau, 1985, p. 64].
- 9 Usuário do conceito de *habitus*, Max Weber não o concebia forçosamente como um sistema de disposições gerais. Assim, ele podia escrever: “Esse estado podia corresponder a um *habitus* extraquotidiano de caráter apenas passageiro” [1996, p. 347].
- 10 O estudo dos casos de “trânsfugas de classe” é essencial a fim de 1) compreender como um indivíduo pode incorporar disposições contraditórias? como vive ele com essa contradição (sufoçando ou pondo em vigília suas antigas disposições? cindindo—separando mui nitidamente universos onde ele fará operar suas disposições contraditórias? sofrendo a cada instante pela contradição que entrava disposições?) e 2) avaliar em que medida a pluralidade relativa das disposições de que são portadores os indivíduos desemboca ou não em conflitos psíquicos ou dilaceramentos identitários.
- \*\* O autor utiliza o termo *soi* de correspondência problemática em vernáculo. Em perspectiva gramatical, corresponderia ao nosso *si mesmo*. Nas traduções francesas da obra de Freud, ele equivale ao *id*. A Psicologia Social e ciências afins consagraram o termo *self* como seu equivalente, sobretudo após os trabalhos de George Herbert MEAD, em especial, seu célebre *Mind, Self and Society*, Chicago: The University of Chicago Press, 1934 [Nota do tradutor].
- 11 Por sua parte, a escola contribui para formar o aluno “autônomo” [Lahire, 2001b].
- \*\*\* Alusão a *Robinson Crusoe*, personagem de Daniel Defoe, novelista e político panfletário inglês (1660-1731) [Nota do tradutor].