

## UNIDADE E FRAGMENTAÇÃO DO *HABITUS*<sup>1</sup>

*Elizabeth B. Silva*<sup>2</sup>

*Tradução: Juliana C. Miraldi e Julia S. Abdalla*

**RESUMO:** Este artigo examina a noção unitária de *habitus* presente nos primeiros trabalhos de Bourdieu e sua transformação ao longo da carreira sociológica do autor, acompanhando-a até as concepções posteriores de um conceito de *habitus* fragmentado para examinar a relacionalidade e as mudanças sociais contemporâneas. O percurso do conceito de *habitus* em Bourdieu mostra que as interações entre *habitus* e campo exigem um crescente trabalho de integração dos indivíduos conforme a vida social se torna mais diferenciada. O artigo argumenta em favor da necessidade da sociologia investir em análises de campo para avançar nas explorações do *habitus* e reconhecer a potencial flexibilidade do conceito. Sugere-se que a sociologia adote a noção psicanalítica de “posicionar-se nos espaços” (*standing in spaces*) (e noções associadas de “liminaridade” e experiências em posições intersticiais) para o desenvolvimento produtivo da noção de *habitus* fragmentado e para aprimorar propostas que veem o social com uma história passível de mudança pelos seres humanos.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Habitus* unitário. *Habitus* fragmentado. Pierre Bourdieu. Mudança social. Matrizes relacionais múltiplas.

---

<sup>1</sup> Original: SILVA, Elizabeth B. “Unity and fragmentation of the habitus”. *Sociological Review*, volume 64, n.1, pp. 166-183, 2016. A tradução foi revisada e autorizada pela autora. As tradutoras agradecem às leituras e comentários dos membros do Grupo de Estudos de Bourdieu da Unicamp (GEBU).

<sup>2</sup> Professora emérita de Sociologia na Open University (Reino Unido), foi diretora do Centre for Citizenship, Identity and Governance (CCIG) na mesma instituição. É autora e organizadora de mais de uma dezena de livros e revistas acadêmicas, tendo trabalhado em universidades nos Estados Unidos (Harvard, Brown, U-Mass) Inglaterra (Leeds e Open Universities) e Brasil (Unicamp). E-mail: elizabeth.silva@open.ac.uk . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9946-4598>.

## UNITY AND FRAGMENTATION OF THE HABITUS

**ABSTRACT:** This paper examines a unitary notion of the habitus present in Bourdieu's early works and its transformation along his sociological career, to later conceptions of a fragmented habitus concept to examine contemporary relationality and social change. The career of the concept of habitus in Bourdieu shows that interplays of habitus and fields are seen to demand increasing labour of integration from individuals as social life becomes more differentiated. The paper claims the need for sociology to engage with field analyses to advance explorations of the habitus and to acknowledge the potential pliability of the concept. It is suggested that sociology may adopt the psychoanalytic notion of 'standing in spaces' (and associated notions of 'liminality' and experiences in interstitial positions) for a productive development of the notion of fragmented habitus, and to enhance proposals that view the social with a history that is made available to humans to change.

**KEYWORDS:** Unitary habitus. Fragmented habitus. Pierre Bourdieu. Social change. Multiple relational matrices.

## UNIDAD Y FRAGMENTACIÓN DEL HÁBITUS

**RESUMEN:** Este artículo examina la noción unitaria de habitus presente en las primeras obras de Bourdieu y su transformación a lo largo de la carrera sociológica del autor, siguiéndola hasta las concepciones posteriores de un concepto de habitus fragmentado para examinar la relacionalidad y los cambios sociales contemporáneos. La trayectoria del concepto de habitus de Bourdieu muestra que las interacciones entre habitus y campo requieren un trabajo creciente de integración de los individuos a medida que la vida social se vuelve más diferenciada. El artículo argumenta a favor de la necesidad de que la sociología invierta en análisis de campo para avanzar en las exploraciones del habitus y reconocer la flexibilidad potencial del concepto. Se sugiere que la sociología adopte la noción psicoanalítica de "estar en espacios" (y las nociones asociadas de "liminalidad" y experiencias en posiciones intersticiales) para el desarrollo productivo de la noción de habitus fragmentado y para mejorar propuestas que ven lo social como una historia, que los seres humanos pueden cambiar.

**PALABRAS CLAVE:** Habitus unitario. Habitus fragmentado. Pierre Bourdieu. Cambio social. Múltiples matrices relacionales.

## INTRODUÇÃO<sup>3</sup>

Tem sido difícil avançar academicamente com a noção de *habitus* devido à falta de atenção às variadas concepções e suas implicações para a formação da pessoa, as relações concebidas e as metodologias associadas às diferentes concepções. Neste artigo, exploro as tensões e a pertinência do conceito de *habitus* para dar conta das complexidades da relacionalidade contemporânea e das possibilidades de transformação social.

Na primeira parte do texto, mapeio as mudanças na noção de *habitus* de Bourdieu desde as primeiras elaborações, nas quais predomina o *habitus* unitário, até as concepções posteriores de fragmentação. A segunda seção aborda a centralidade dos processos de socialização para o conceito a fim de discutir o jogo mútuo entre escalas individuais ou sociais no funcionamento do *habitus*, considerando importantes críticas à noção de *habitus* unitário. Defendo a necessidade de explorar conexões entre *habitus* e campos, identificando as maneiras pelas quais ambos operam a partir de intersecções de idade, classe social, gênero e contextos locais (território). Na terceira parte, enfoco as tensões entre *habitus* e mudanças sociais, ampliando a preocupação com a reprodução como o princípio básico do pensamento de Bourdieu. Esta questão é explorada mais detalhadamente na quarta seção, que se centra em uma discussão sobre mudanças de *habitus* de gênero, visto como o mais imutável dos *habitus* na teoria de Bourdieu. No decorrer deste artigo a questão da mudança social é continuamente examinada, sendo foco específico da última parte do texto, na qual serão consideradas as implicações de privilegiar noções concorrentes sobre o *habitus*, o inconsciente e a mudança na teoria social.

---

<sup>3</sup> Todas as notas de rodapé são de autoria das tradutoras. As notas da autora foram colocadas como notas de fim de texto, demarcadas no corpo do texto por números entre colchetes ([1], [2], etc.). A tradução foi autorizada pela autora e os direitos para a publicação foram concedidos pela editora Wiley/SAGE.

## MUDANÇAS NA NOÇÃO DE *HABITUS*

O trabalho de Bourdieu oferece uma aplicação abrangente do *habitus*. Segundo Wacquant ([2004: 391] 2006), o conceito foi introduzido na obra de Bourdieu em 1962, em um artigo sobre o camponês de Béarn<sup>4</sup> para “descrever a disjunção traumática entre as competências e expectativas incorporadas do homem rural e das mulheres locais”, ligadas ao celibato forçado e ao fracasso da reprodução das famílias (BOURDIEU, 2008b). *Habitus* foi usado novamente nos escritos sobre a Argélia (BOURDIEU, 1979) para explicar a crise e a lenta mudança econômica – a discrepância entre a disposição econômica dos agentes e o mundo econômico em que atuam. As definições do *habitus*, conceito que busca mediar as relações entre estrutura e agência, variam no trabalho de Bourdieu ao longo do tempo, passando de noções rígidas para outras mais flexíveis. Este movimento foi alvo de comentários de acadêmicos como Jenkins (1992), Fourny e Emery (2000), Bennett (2007) e Steinmetz (2013) [1].

Em *A Distinção* (2008a [1984]), o trabalho mais conhecido de Bourdieu, ele afirma que:

Sendo o produto dos condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência, [o *habitus*] une todos aqueles que são o produto de condições semelhantes, mas distinguindo-os de todos os outros e a partir daquilo que tem de mais essencial, já que o gosto é o princípio de tudo o que se tem, pessoas e coisas, e de tudo o que se é para os outros (BOURDIEU, 2008a [1984], p. 56).<sup>5</sup>

Acima, Bourdieu trata do *habitus* de classe: um sistema de disposições de indivíduos situados em posições sociais similares. Em *Rações Práticas* (2011 [1994]), *habitus* é definido como:

<sup>4</sup> “Les relations entre les sexes dans la société payenne”, *Les Temps Modernes*, 195, pp. 307-31, agosto de 1962.

<sup>5</sup> Sempre que possível, as citações serão de traduções disponíveis em português. As datas da primeira edição da obra estão entre colchetes. As alterações realizadas pelas tradutoras no corpo das citações também estão entre colchetes.

esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas (BOURDIEU, 2011 [1994], p. 21-22).

Essas definições bastante deterministas contrastam com outras, mais flexíveis, encontradas em obras posteriores. Embora em 1972, em *Esboço de uma teoria da prática*, Bourdieu (2002b) afirme apenas que há uma expectativa probabilística de que membros da mesma classe compartilhem as mesmas experiências, ele enfatiza que nem todos os membros da mesma classe, nem sequer dois deles, as compartilharão inteiramente (BENNETT, 2007). Bourdieu desenvolverá esta hipótese em maiores detalhes posteriormente.

Em *Coisas ditas* (2004b [1987]) Bourdieu discorre sobre as razões que o levaram a desenvolver a noção de *habitus*:

Eu queria insistir nas capacidades geradoras das disposições, ficando claro que se trata de disposições adquiridas, socialmente constituídas. Percebe-se a que ponto é absurda a catalogação que inclui no estruturalismo destrutor do sujeito um trabalho que se orientou pela vontade de reintroduzir a prática do agente, sua capacidade de invenção, de improvisação (BOURDIEU, 2004b [1987], p. 25).

Aqui, Bourdieu mostra a construção da noção de *habitus* como um sistema de disposições adquiridas que constitui o agente como “o operador prático da construção de objetos” (BOURDIEU, 2004b [1987], p. 26). O *habitus* expressa mais do que uma norma explícita ou cálculo racional e não possui “regularidade das condutas deduzida de um princípio legislativo: *o habitus está imediatamente ligado com o fluído e o vago*” (BOURDIEU, 2004b [1987], p. 98, destaque de Bourdieu)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> No original: “[la belle] régularité des conduites déduites d’un principe législatif: *l’habitus a partie liée avec le flou et le vague*” (BOURDIEU, 1987, p. 96). Nota-se, comparando as traduções, que a tradução em inglês traduz “flou” por “indeterminacy”; já em português o termo é traduzido

Em *A miséria do mundo* (BOURDIEU *et al.*, 1997 [1993]), as relações de interioridade e exterioridade do *habitus* são explicitamente descritas como pertencentes a diferentes “sistemas”.

O modo de ser [*habitus*<sup>7</sup>] mantém com o campo uma relação de solicitação mútua e a ilusão [*illusio*] é determinada desde o interior a partir das pulsões que impelem a investir-se no objeto; mas também desde o exterior, a partir de um universo particular de objetos socialmente oferecidos ao investimento. (BOURDIEU *et al.*, 1997, p. 1101)

O campo oferece o espaço de possibilidades que limita a operação do *habitus*.

Em *Meditações Pascalianas* (BOURDIEU, 2001 [1997]: 195), o *habitus* é apresentado como não sendo “necessariamente adaptado, nem necessariamente coerente. Possui graus de integração (...)”. A referência ao “efeito Dom Quixote” é relevante. Este é o efeito do desajuste entre, de um lado, as disposições e, de outro, o campo e as expectativas coletivas constitutivas de sua normalidade. As regularidades e regras dos campos são profundamente alteradas em grandes crises. Então, os *habitus* podem ser confrontados com “condições de atualização diferentes daquelas nas quais eles foram produzidos”. Isso acontece, por exemplo, com o “envelhecimento social”, isto é, quando as disposições se tornam obsoletas em face das transformações objetivas, ou quando as ideias sobre os papéis das mulheres e dos homens estão fora de lugar.

---

por “fluido”. Tanto “indeterminacy” quanto “fluido” carecem de precisão, pois, no primeiro caso, dá-se a impressão de que o *habitus* não possui determinações, o que é um erro, já que elas existem, mas não são unívocas; no segundo caso, induz o leitor ao erro, ao sugerir que o *habitus* é transitório. Nesta passagem, Bourdieu argumenta que, ao contrário dos princípios legislativos que possuem enunciados claros e explícitos, o *habitus* determina as práticas de modo não finalístico; a relação causal entre *habitus* e práticas é, portanto, não-linear.

<sup>7</sup> A tradução em português se equivoca ao traduzir *habitus* por “modo de ser”. No original: “L’*habitus* entretient avec le champ un rapport de sollicitation mutuelle et l’*illusio* est déterminée de l’intérieur à partir des pulsion qui poussent à s’investir dans l’objet; mais aussi de l’extérieure, à partir d’un univers particulier d’objets socialement offerts à l’investissement” (BOURDIEU, 1993, p. 1101).

Os *habitus* mudam constantemente em resposta a novas experiências. As disposições são submetidas a uma espécie de revisão permanente, mas que não é jamais radical, pois se dá a partir das premissas estabelecidas no estado anterior. Elas se caracterizam por uma combinação de constância e variação que varia segundo o indivíduo e seu grau de flexibilidade ou rigidez (BOURDIEU, 2003 [1997], p. 231-232, tradução nossa).<sup>8</sup>

Nesta passagem, destaca-se a referência ao indivíduo. Um *habitus* rígido e integrado em demasia é encontrado, por exemplo, em pessoas idosas. No outro extremo, a adaptação excessiva pode levar os indivíduos a serem “incapazes de se confrontar com o mundo e ter um sentimento integrado de si [*self*]” (BOURDIEU, 2003 [1997]: 232. Trad. nossa).

Em *Para uma sociologia da ciência* (2004 [2001]), Bourdieu se refere ao *habitus* científico notando que há uma tensão frequente entre artistas e intelectuais, entre seu *habitus* de classe e o *habitus* associado à sua posição de distinção nos campos aos quais pertencem. Esta observação encontra-se em *Esboço de autoanálise* (2005 [2004]), escrito pouco antes da sua morte, no qual ele afirma possuir um *habitus* clivado (*clivé*), formado pelas contradições entre suas experiências de origem de classe baixa e o alto grau de distinção acadêmica que alcançou.

Entre as primeiras concepções do *habitus* e suas elaborações mais tardias, o conceito torna-se mais flexível (menos determinista), mas também está mais presente a interioridade da pessoa. A mudança no pensamento de Bourdieu não é linear, embora a trajetória em direção ao reconhecimento das clivagens e fragmentações do *habitus* seja clara. Possivelmente, Bourdieu teria continuado a elaborar essa noção, crescendo-a de tensões internas e das práticas necessárias para lidar com elas.

---

<sup>8</sup> Essa passagem não consta na tradução em português publicada pela editora Bertrand Brasil (2001). No original: “Les habitus changent sans cesse en fonction des nouvelles expériences. Les dispositions sont soumises à une sorte de révision permanente, mais à partir des prémisses instituées dans l'état antérieur. Elles se caractérisent par une combinaison de constance et de variation qui varie selon les individus et leur degré de souplesse ou de rigidité” (BOURDIEU, 2003 [1997], p. 231-232).

Estas noções correspondem a concepções particulares sobre a formação da pessoa e sobre relacionalidade, bem como sobre processos e potenciais de mudança social, o que implica o emprego de metodologias alinhadas a essa problemática.

O *habitus* unificado é central para a metodologia e as análises em *A Distinção*. Com base na razão entre volume e tipo de capitais, indivíduos e itens culturais são posicionados no mapa dos estilos de vida — próximos ou distantes uns dos outros, conectando classes e práticas. O gosto é o principal princípio de divisão do mundo social. São encontrados *habitus* de classe internamente unificados que dão forma às principais divisões no espaço social: o senso burguês de distinção, a “boa vontade cultural” da pequena burguesia, e a escolha do necessário pela classe trabalhadora (BENNETT, 2007). A formação da pessoa aparece subordinada às operações de classe: o *habitus* é construído como “uma forma internalizada de condição de classe e dos condicionamentos que ela acarreta” (BOURDIEU, [1984] 2004).

As relações entre socialização e posição social permanecerão no centro de noções mais flexíveis do *habitus*, registrando tanto sua natureza em camadas quanto sua reestruturação como um processo contínuo [2]. Exploro isso na próxima seção para explicar as principais críticas sobre como o *habitus* pode funcionar na vida social contemporânea.

## **A SOCIALIZAÇÃO E AS ESCALAS DO SOCIAL**

Bernard Lahire (1999, 2006 [2004]), seguidor e crítico de Bourdieu, refere-se ao social individualizado, compreendido como o social que é o próprio indivíduo. Ecoando longevas preocupações da sociologia, essa é uma questão fundamental na exploração da noção de *habitus*: se o foco no social ou no individual é simplesmente uma questão de escala.

Bourdieu tratou as práticas sociais — a matriz dentro de cada corpo individual, produzida por experiências passadas — como *habitus*. Noções como estruturas cognitivas, esquemas psíquicos e mentais, disposições e interioridade corporificada, todas operam em sua obra como significados do *habitus*. Nesse sentido, o *habitus* pode ser de um grupo, de um campo

ou de um indivíduo. Lahire busca desenvolver um estudo do social em um corpo individualizado que transita por grupos, instituições, cenas, campos, i.e., o social corporificado e interiorizado. Mas podemos aplicar os mesmos procedimentos para conhecer indivíduos e grupos? O conceito de *habitus* remete a várias concepções das associações entre o indivíduo, o grupo e o social.

Um elemento fundamental do conceito de *habitus* é que ele incorpora experiências passadas que são modificadas pelas experiências presentes, assim como um senso de um futuro provável (BOURDIEU, 1990b), embora as primeiras influências sempre tenham mais peso. Acerca desse ponto, Lahire (2006) esboça uma crítica poderosa, afirmando que as diferenças e as fraturas (dissonâncias) nos perfis de gosto de indivíduos, grupos e classes se devem aos vários processos de socialização em que nossos pares e as relações laterais ao longo da vida desempenham um papel. A primazia da socialização vertical, semelhante a uma concepção freudiana da formação do sujeito, desconsidera a importância das relações laterais e minimiza os efeitos da relacionalidade mais ampla na formação da pessoa. Em vez de pressupor a socialização a partir de relações verticais — de pais, professores e agentes mais velhos —, Lahire nos convida a considerar processos gerados por diferentes campos, as propriedades dos contextos de ação e as circunstâncias das práticas. O consumo cultural não é gerado dentro de uma matriz singular — nem existe uma matriz singular direcionando as relações entre as pessoas e entre as pessoas e as coisas.

Por meio de uma grande exploração empírica, Lahire (2006) elabora uma crítica sobre a cultura do indivíduo à medida que ele atravessa campos, dialogando com a noção do onívoro (aquele que experimenta e saboreia tudo) e tratando dissonâncias culturais como achados comuns na vida social contemporânea. Buscando desenvolver uma sociologia psicológica, Lahire (1999) observa que a insistência de Bourdieu no que reproduz o *habitus* desconsidera que existe um “quem” reproduzindo “o quê” e um “como” para certas modalidades reproduzidas. O conhecimento sobre *como* o social é interiorizado está ausente. Lahire afirma que, em *A Distinção*, a constrição externa objetiva é transformada em um motor interno no modelo da “força da necessidade”, como uma segunda natureza “mais

forte do que o próprio indivíduo” (Lahire, 1999, p. 132), uma compulsão para agir de certa maneira. Assim, muito é deixado de fora: não é possível distinguir entre o fazer automático por obrigação (sem paixão) e o desejo (que não é compulsão) de fazer alguma coisa. Como explicar os hábitos que podem ser interiorizados e não atualizados, ou hábitos que podem não ser transmitidos? O indivíduo, afirma Lahire, tem uma interioridade plural e é um ser complexo, que possui disposições heterogêneas e às vezes contraditórias. Os indivíduos frequentemente têm enormes conflitos psíquicos e problemas de identidade, nenhum dos quais pode ser explicado por uma noção de *habitus* como força de necessidade. Isso, para Lahire, invalida a associação de *habitus* (concebido como unidade) com a posição de classe, conforme descrito em *A Distinção*.

Estas críticas expõem limites do conceito de *habitus* para dar conta de uma interioridade marcada por múltiplas inscrições contextuais. No entanto, embora a crítica de Lahire se aplique à formulação específica do *habitus* unitário, ela não explica uma interioridade plural em tensão com dissonâncias e partes fragmentadas que são reconhecidas em noções mais flexíveis do *habitus*. Esta é uma das minhas principais preocupações: como o *habitus* incorpora diferenças e se transforma à medida que a pessoa se relaciona com vários campos ao longo do tempo e simultaneamente.

Para Bourdieu, os campos contêm dinâmicas relacionais de estruturas objetivas e, como modos de “esforço organizado”, contêm trabalho relacional e pessoal (SAVAGE; SILVA, 2013). Em Bourdieu, o *habitus* envolve essencialmente o desenvolvimento de “um senso do jogo”, uma *illusio* referenciada a um campo. *Illusio* é como o mundo/campo é compreendido pelo indivíduo, como ele é percebido e os modos pelos quais o indivíduo se investe no campo. As regras do jogo são estabelecidas pelo campo. Parte da *illusio* é o desconhecimento que a pessoa tem das implicações do jogo, através do qual equívocos interpretativos sobre as implicações das posições e hierarquias sociais acontecem. Ao posicionar o *habitus* em um campo, Bourdieu oferece um meio de resistir às seduções da noção de um sujeito autocriado e autônomo, sublinhando que as biografias não explicam fenômenos artísticos, religiosos ou políticos e que o comportamento de um indivíduo deve ser analisado relacionalmente de

acordo com o campo nos quais os agentes estão posicionados. As pessoas agem em um campo que as molda e os acontecimentos biográficos são constituídos de acordo com os posicionamentos e os deslocamentos nos espaços sociais. No entanto, os indivíduos pertencem a diversos campos ao mesmo tempo. A prevalência de pertencimentos variados na vida contemporânea é particularmente saliente.

A compreensão relacional de Bourdieu sobre a organização do mundo social é apresentada pela teoria dos campos, na qual a posição de um agente em um campo só pode ser entendida em relação a outras posições nesse campo. As práticas são relacionais, as causas são sempre interdependentes e, assim, nenhuma pré-concepção do pesquisador acerca de relações hierárquicas e com dependência causal deve informar a organização relacional do social (BENNETT *et al.*, 2009; CROSSLEY, 2011). Quando posicionam a si mesmos e os objetos em um campo, os agentes seguem uma ordem de relações que é estrutural e objetiva. Os indivíduos são posicionados independentemente de sua vontade e intenções, ainda que suas vontades ou escolhas *modifiquem* sua posição original. Portanto, as tomadas de posição subjetivas em diferentes campos sobrepõem “estruturas estruturantes” (*habitus* de classe que possuem diferentes formas de capital), diferenciando as posições dos indivíduos no espaço social. Ao contrário de Lahire (2004), que descarta a importância da classe social na noção de *habitus*, defendendo que não é apenas a classe que diferencia as posições individuais e fornece recursos para que os indivíduos mudem suas posições originais.

Se a concepção de Bourdieu de um *habitus* unificado mudou ao longo da sua trajetória intelectual, passando a admitir clivagens em um nível individual, ele manteve o foco na classe como determinante para a organização relacional do social. Dentre os críticos de Bourdieu, além de Lahire (2006), também Scott Lash (1994) fez uma importante intervenção, observando que, diante das desigualdades, questões de intimidade e de estética, mundos sociais particulares e relacionados, fornecem recursos para que os indivíduos escolham seus engajamentos culturais de maneiras diferentes. Para explorar o funcionamento de noções mais flexíveis de *habitus*, argumento que uma lógica multidimensional que cruze gênero,

classe, idade e contextos locais seja mais produtiva. Isso permite que os agentes entendam a realidade social de várias maneiras e, além disso, permite dar conta da mudança social de maneira mais abrangente.

## TENSÕES ENTRE *HABITUS* E MUDANÇA SOCIAL

Uma preocupação fundamental da sociologia atual é fornecer instrumentos para compreender a fragmentação social e a mudança social. Isso diz respeito tanto aos indivíduos quanto às divisões sociais e ao social de forma mais ampla. Tendo em vista a exploração da noção de *habitus* e em função da necessidade de novos esforços teóricos, uma investigação da mudança social em Bourdieu é apropriada.

Na aula de 15 de fevereiro de 1990, quando oferecia uma série de aulas sobre o Estado no *Collège de France*, Bourdieu afirmou que “os agentes sociais agem, são ativos, mas é a história que age através deles, a história da qual eles são produto. Isso não significa que eles sejam totalmente dependentes” (CHAMPAGNE *et al.*, 2014, p. 96, tradução nossa). Na aula de 5 de dezembro de 1991, Bourdieu diz que o que ele chama de “*habitus* é uma espécie de ‘transcendental histórico’: nossas categorias de percepção (...) são construídas historicamente” (CHAMPAGNE *et al.*, 2014, p. 341, tradução nossa) e, em 12 de dezembro de 1991, ele acrescenta que o Estado é capaz de “impor um *habitus* nacional”, unificando culturas em torno de certos códigos ou [princípios] morais.

Essas citações ilustram tensões identificadas por numerosos críticos acadêmicos a respeito das diversas considerações de Bourdieu sobre a mudança social. Philip Gorski (2013) identifica que essas interpretações díspares decorrem do programa de tradução da obra de Bourdieu para o inglês e do tipo de envolvimento dos intérpretes com seu pensamento. Na introdução da coleção por ele editada, intitulada *Bourdieu as a theorist of change [Bourdieu como um teórico da mudança]*, Gorski afirma inequivocamente que “acusar Bourdieu de ser um teórico da reprodução (...) é confessar que não leu muito de sua obra ou que não a leu com muita atenção” (GORSKI, 2013, p. 11, tradução nossa). Ele descreve como o conceito de *habitus* figura nas análises sobre lutas sociais, como, por exemplo, em *La Noblesse*

*d'État* (BOURDIEU, 1989), obra na qual Bourdieu examina as mudanças de longo prazo na distribuição de poder e prestígio nas grandes *Écoles*, bem como dentro das universidades e, de modo mais amplo, no “campo do poder”. É traçada uma continuidade entre seus trabalhos anteriores e posteriores, desde o livro *Algeria 1960* (BOURDIEU, 1979), no qual a principal preocupação é com o tipo de posição econômica (fazendeiros ou trabalhadores) que pode gerar uma disposição revolucionária. Tanto as mudanças micro-individuais quanto as macro-históricas são reconhecidas no arcabouço de Bourdieu. Como observa Craig Calhoun (1993), elas vão desde ajustes conscientes ou inconscientes do comportamento das pessoas para obter aprovação ou objeção enquanto realizam seus projetos cotidianos, ou em aspectos codificados da tradição cultural que disfarçam o potencial da luta social para a transformação, bem como o posicionamento dos sistemas econômicos como questões de necessidade ao invés de produtos de escolha e poder (CALHOUN, 2013).

Esses tipos de dilemas e críticas, bem como os níveis potenciais de mudança social na obra de Bourdieu, são ilustrados no livro recente de Michael Burawoy e Karl von Holdt, *Conversations* (2012). Neste livro, o problema da mudança social assume o primeiro plano [3]. As contribuições de Holdt abordando a transformação pós-apartheid na África do Sul são particularmente perspicazes e revigorantes. Ele argumenta que a atenção de Bourdieu à ordem social, baseada na dominação simbólica (por submissão inconsciente) a partir da constituição do *habitus*, ajuda a pensar sobre diferentes tipos de ordens. Para Holdt, o esquema teórico de Bourdieu indica sutilezas na compreensão da dominação, apontando para os processos de ordenação que parecem “indisciplinados e fragmentados”, possibilitando pensar sobre o que permanece “opaco no discurso público precisamente como consequência da violência simbólica”, como os legados do passado colonial e a resistência subalterna (BURAWOY; HOLDT, 2012, p. 27). Por exemplo, ele enfatiza o interesse de Bourdieu pelo corpo em resistência — isto é, o *habitus* subalterno constituído pela humildade e postura física de submissão — para notar que é este mesmo corpo que contém o potencial de desacato, como no caso de trabalhadores em greve. Beverley Skeggs (1997) faz conexão semelhante a respeito da

resistência das mulheres da classe trabalhadora às classificações de posição social e comportamento esperado, presentes nas formas como usam seus corpos e representam sua sexualidade.

Enquanto Burawoy vê os atores bourdieusianos subjugados e “perdidos em uma nuvem de desconhecimento” (BURAWOY; HOLDT, 2012, p. 56, tradução nossa), indo além de uma dicotomia desenhada por este entre Bourdieu (1962 [1961]) e Frantz Fanon (1963), Holdt constata que a relação entre violência simbólica e violência física é muito estreita, sendo que a violência coletiva por parte dos dominados é frequentemente uma resposta à violência simbólica que os silencia. A violência estrutura o poder (assim como o poder estrutura a violência) e vincula-se, por exemplo, à violência estrutural da desigualdade e da aplicação da lei. A vontade de compreender as mudanças sociais em uma situação concreta evidencia as tensões na teoria de Bourdieu, tornando possíveis leituras criativas como a de Holdt. Burawoy, por sua vez, sustenta sua interpretação teórica, tomando a visão de Bourdieu em *A Reprodução* (BOURDIEU; PASSERON, 1975 [1970]), publicada originalmente em 1970, como exemplar de uma posição supostamente estabelecida por ele em relação à mudança social, a qual seria alcançada via o acesso universal às conquistas culturais da sociedade e da cultura burguesa. Como enfatizei na primeira seção, o pensamento de Bourdieu se modificou ao longo do tempo. No entanto, para Burawoy, há uma característica da noção de *habitus* que é intrinsecamente inconveniente: o “*habitus* não é um conceito científico, mas um conceito popular com um nome extravagante — um conceito sem conteúdo...” (BURAWOY; HOLDT, 2012, p. 197; também BURAWOY, 2010, tradução nossa). Para Burawoy, o conceito — assim como toda a teoria de Bourdieu — é incapaz de explicar a mudança social e deve, pois, ser abandonado.

As *Conversations* entre Burawoy e Holdt desalinham-se neste ponto, já que Holdt encontra no *habitus* de Bourdieu uma forma produtiva de compreensão da mudança social. Holdt afirma que a verdade da vida cotidiana fornece a defesa da razão, enfatizada por Bourdieu, para, a partir “da prática da teoria nos campos acadêmicos” e da lógica da prática (ações e pensamentos) das pessoas comuns, falar a verdade para o mundo de poder político para refazer a autoridade (BURAWOY, HOLDT, 2012, p. 174).

Holdt (BURAWOY; HOLDT, 2012; HOLDT, 2010) também observa que, em *Meditações Pascalianas*, existe uma preocupação com as condições de enfrentamento da ordem social por meio de um *habitus* contraditório ou de um campo desestabilizado. Em especial, Holdt nota, de forma semelhante ao que argumentei na primeira seção deste artigo, que, no último capítulo deste livro, Bourdieu (2001 [1997]) introduz flexibilidade ou liberdade nos conceitos de campo e *habitus* através do poder simbólico, o que dá espaço para interpretação e para contestação da existência social (ou da estrutura social). Os agentes são apresentados como tendo várias maneiras de compreender suas ações.

A crença de que este ou aquele futuro, desejado ou temido, é possível, provável ou inevitável, pode, em certas conjunturas, mobilizar em torno dela todo um grupo, e contribuir, pois, para favorecer ou impedir o advento desse futuro (BOURDIEU, 2001, p. 288).

Indeterminação, incerteza, imaginação e desejos coletivos desorganizam a ordem social, pois transgridem os limites impostos nas mentes das pessoas, possibilitando “o impensável” (BOURDIEU, 2001, p. 389). Assim, o *habitus* ajuda a compreender a mudança social porque fornece múltiplas possibilidades de negociar submissão e desacato, adaptabilidade e resistência. O conceito explica a interioridade, oferecendo um caminho para entender como a violência simbólica habita nossa psique, como a dominação é corporificada, como os repertórios de desafio simbólico podem se tornar duráveis (HOLDT in: BURAWOY, HOLDT, 2012) [4].

Esta leitura inovadora da teorização de Bourdieu para explicar a mudança social é uma das muitas ilustrações da apropriação feita por cientistas sociais das ferramentas fornecidas pelo autor, que são usadas para pensar com e além de Bourdieu. Seguindo com minha exploração do potencial do conceito de *habitus* para dar conta da vida social contemporânea, passo agora às principais questões relativas às mudanças no *habitus* de gênero, apresentado na obra de Bourdieu como um dos mais impermeáveis à mudança social.

## MUDANÇA NO *HABITUS* DE GÊNERO

Pesquisas empíricas mostram que as operações do *habitus* em relação a classe, idade, gênero e região indicam forte resiliência dos padrões sociais (BOURDIEU, 1979; BENNETT *et al.*, 2009; SKEGGS, 1997; SAVAGE *et al.*, 2005). Pesquisas também demonstram potenciais de transformação, e as investigações sobre as divisões de gênero relacionadas à mudança social oferecem material importante para investigar conexões entre *habitus* e campos e para observar as mudanças sociais, por vezes em contraste direto com as conservadoras análises bourdieusianas de gênero, apontando para inconcórdias teóricas.

É preciso lembrar uma característica básica do *habitus*: ele se refere a uma “subjetividade socializada” (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p. 126). No entanto, em certa medida, essa característica é assumida como uma estrutura dualista de interioridade-exterioridade, subjetivo-objetivo, mente-corpo, psíquico-social, o que revela tensões quando estas dualidades são transpostas em teoria como forças ou entes separados. Apesar de Bourdieu admitir a relevância de forças afetivas ao se referir ao corpo socializado na teoria da prática e mostrar um passo de afastamento desses dualismos — em particular com a noção de *senso prático*, que é corretamente apreendida por Von Holdt (2012) para indicar mudanças sociais nas dimensões cotidianas e procedimentais da vida [5] —, essas formulações não informam seu envolvimento com a análise de gênero. Por exemplo, a definição de Bourdieu (1999 [1998]) de gênero como uma característica sexual do *habitus* tem como pressuposto um corpo sexuado a partir da biologia. Deste modo, para Bourdieu, a questão a ser explorada sobre o *habitus* no que diz respeito ao gênero está naquilo que uma caracterização sexual do *habitus* de gênero implica e não no gênero como subjetividade socializada [6]. Se no geral Bourdieu foi bem-sucedido em sua intenção de escapar da divisão cartesiana entre interior-exterior ao subsumir o *habitus* ao social estruturante — um movimento produtivo para as ciências sociais —, sua análise de gênero ficou aquém desse objetivo.

Bourdieu vê as mulheres predominantemente como objetos estéticos. Em seus esforços analíticos sobre as famílias e lares, a unidade

doméstica aparece como composta por esposa, filhos e marido, todos dependentes do trabalho doméstico central da mulher. Quando fora da unidade doméstica, no trabalho público, o papel da mulher permanece essencialmente estético, uma vez que o mundo doméstico se sobrepõe ao mundo social. Isso mostra para Bourdieu a estrutura constante de dominação entre homens e mulheres, que se manteve ao longo da história em todos os espaços sociais.

Bourdieu explica esta continuidade trans-histórica do gênero pela naturalização ou desistoricização que mascara a permanência de “estruturas invisíveis” em todos os campos, domésticos e sociais (por exemplo, o mercado de trabalho), em que mulheres e homens estão envolvidos. Não apenas a esfera doméstica, mas também a igreja, o sistema educacional e o Estado são locais fundamentais para a manutenção dessa naturalização da ordem de gênero.

Uma leitura atenta do pensamento de Bourdieu sobre gênero conforme encontrado em *A Distinção, O baile dos celibatários* (2021 [2002]), *A Dominação Masculina* (1999 [1998]) e em alguns artigos (BOURDIEU, 1990a, 1992, 1998a, T 2002),<sup>9</sup> não revela uma incorporação da rica compreensão de gênero, perceptível no florescimento dos escritos feministas da época e em cerca de 40 anos de mudanças efetivas, e notáveis desafios sociais e culturais para a posição de mulheres e homens em sua França natal e na maioria das sociedades ocidentais contemporâneas. Acadêmicas feministas recorreram a Bourdieu sem deixar de observar suas lacunas (BUTLER, 1997; SKEGGS, 1997; MCNAY, 1999; LOVELL, 2000; REAY, 2000; LAWLER, 2000; MCCALL, 1992; TRAT, 1998; LOWY, 1999; THEBAUD, 1999; FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, 2002). Sua incapacidade de dar conta das mudanças em relação ao gênero decorre da replicação contínua de seus primeiros trabalhos sobre os cabilas em análises posteriores, em particular *A Dominação Masculina* e *A Distinção*.

Em *A Dominação Masculina*, Bourdieu invoca o conceito de anamnese — a rememoração de experiências passadas que gera familiaridade não por meio do saber (*savoir*), entendido como a aquisição de um

---

<sup>9</sup> Tradução para o português não localizada.

conhecimento simples, mas do conhecimento (*connaissance*), i.e., da reapropriação de um conhecimento que frequentemente encontra-se inconsciente — para analisar a estabilidade ao longo do tempo (BOURDIEU, 2001). Indicando a acentuada falta de dinamismo no que se refere ao gênero, em *As Regras da Arte* (BOURDIEU, 1996 [1992]) a anamnese é invocada de forma diferente para analisar as mudanças cumulativas ao longo do tempo. Essa inconsistência é um lembrete da dificuldade decorrente das concepções de Bourdieu sobre estabilidade e mudança social, mesmo quando o desenvolvimento de novas abordagens revela forte sintonia com seu pensamento.

Um fato esclarecedor sobre a ideia de gênero em Bourdieu é que ela não leva em conta o trabalho envolvido na produção do gênero nas atividades cotidianas. Bourdieu vê mulheres e homens como categorias naturais e inequivocamente definidas de “ser”, com diferenças fundamentais e duradouras que de tão arraigadas podem ser vistas como “naturais”. No entanto, o pensamento das acadêmicas feministas sobre o gênero, como uma produção cotidiana que mantém a aparência de “naturalidade”, consideram sua produção como um empreendimento organizado socialmente em interação, que pode ser desafiado e modificado nas relações cotidianas, bem como na cultura mais ampla. Isso se refere ao modo como o gênero é construído, em vez de dado a priori (WEST; ZIMMERMAN, 1987). Claro, o conceito de *habitus* de Bourdieu também vê o gênero como uma realização por meio de disposições, mas ele vê a operação das disposições de gênero como coagida por atribuições sexuais dadas, conectando corpo e mente.

Por exemplo, Bourdieu argumenta que é a lógica do *habitus* que faz com que as mulheres se recusem a ver o desaparecimento dos signos comuns de hierarquia sexual, buscando como parceiro um homem mais alto, mais forte e mais velho do que elas — pois, de outra forma, elas se rebaixariam socialmente. Ele aponta que as mulheres cabilas e francesas respeitam igualmente os mesmos princípios (BOURDIEU, 2001), universalizando práticas de gênero no espaço e no tempo.

Alinhando-se à noção de fragmentação do *habitus* e a captura da mudança social, há uma série de exemplos em várias apropriações do trabalho de Bourdieu voltadas a aprofundar as análises de gênero. Destacam-se as contribuições de Skeggs (1997) e Lois McNay (1999, 2000).

Skeggs (1997) argumenta de forma convincente que a feminilidade pode ser uma forma de regulação, uma disposição incorporada praticada de formas ambíguas, contraditórias e instáveis e que é valorizada de forma diferente em diferentes campos; um recurso mutável do *habitus*. A partir de Bourdieu, McNay (1999; 2000) destaca os aspectos internos e incorporados da identidade como práticas inconscientes e pré-reflexivas. Isto explica a força enraizada dos arranjos convencionais de gênero mesmo diante das mudanças objetivas na posição das mulheres na sociedade contemporânea, como o aumento da participação no mercado de trabalho. McNay se baseia no trabalho de Skeggs para argumentar que as diferenças entre transformações de gênero verificadas em variadas classes sociais indicam a importância do trabalho de Bourdieu para teorizar o gênero, uma vez que a distinção social de classe é posta em prática por meio do gênero. Este trabalho é ilustrativo das perspectivas feministas de pesquisa sobre o gênero como inerentemente ambivalente, em contraste com Bourdieu, que não capta as nuances de gênero e recai em visões polarizadas de mulheres como dominadas e homens como dominantes.

É claro que a construção do gênero frequentemente implica em produzir e reproduzir os atuais status de dominante e subordinado das categorias masculino e feminino. Mas a ordem social não precisa ser vista pela chave da acomodação à ordem “natural” (como Bourdieu pensaria), particularmente quando a própria concepção do gênero corporificado é desafiada. Se o gênero, em vez de ser o que se é, é o que se faz em diferentes campos, nas interações com as outras pessoas, a construção de gênero coloca a “cultura” como responsável pela produção de gênero nos níveis de interação pessoal e de arranjos institucionais, como na divisão do trabalho. A construção “apropriada” de gênero sustenta e reproduz os arranjos institucionais que apoiam a hierarquia de gênero e falhas em fazer gênero apropriadamente estão sujeitas a sanções. No entanto, em alguns casos, as pessoas podem desejar realmente não se conformar à norma.

A conformidade também será avaliada de forma diferente em vários campos, e os recursos para transgredir não estão igualmente disponíveis para todos.

Essa é uma das razões pelas quais o gênero, concebido como uma produção, é uma categoria sujeita a mudanças históricas. No lugar das clivagens e das possibilidades de transformação se darem apenas quando ocorre uma reconhecida falta de “ajuste” entre o *habitus* e o campo, como sugere Bourdieu, a prática contemporânea de transformação no esquema de “construção de gênero” acontece simultaneamente ao curso normal da vida diária, mas é também constitutiva de como a vida é vivida na história, ao longo das gerações e nas interações pessoais. Esta é uma diferença fundamental em relação ao pensamento de Bourdieu, para quem possibilidades inesperadas de reflexão crítica e de transformação são possíveis mediante uma ruptura decorrente das tensões entre *habitus* e campo. Em contraste, na construção de gênero, estas possibilidades são geradas recorrentemente, em um processo de estruturação contínuo, pela própria produção ativa do gênero. Isso ressoa algumas das observações de Holdt (BURAWOY; HOLDT, 2012) sobre a produção de violência simbólica como uma questão de vida cotidiana na África do Sul pós-apartheid.

No entanto, no que diz respeito ao gênero, a resistência à mudança parece particularmente saliente nas relações de casal e está associada à posição de classe social. Dados de *survey* mostram que indivíduos da classe trabalhadora em casais heterossexuais tendem a levar vidas sociais e culturais mais nitidamente divergentes em termos de gênero do que os indivíduos da classe média (BENNETT *et al.*, 2009). Além disso, as mulheres divergem mais dos homens nos anos de criação dos filhos e quando suas conexões sociais estão mais focadas na comunidade local e na família extensa (SILVA, LE ROUX, 2011). Entre o casal, um *habitus* unificado tende a prevalecer. As tensões geradas no esforço de combinar os campos doméstico e do trabalho na esfera pública aparecem com mais força para mulheres profissionais da classe média, que enfrentam maiores coações para realizar, como se espera delas, demandas divergentes em termos de perfis de gênero quando atravessam (os mais incongruentes) campos.

Talvez isso reflita a predominância de mulheres da classe trabalhadora em empregos relativos ao cuidado, que permite potencialmente menos tensão entre a identidade de gênero nos espaços de trabalho e em casa. Subjetividades específicas são constituídas nessas relações, combinando disposições internas/psíquicas e externas/sociais vigentes em campos particulares.

Partindo da tradição foucaultiana sobre como a subjetividade é gerada por meio de discursos particulares, mas também atentando-se ao contexto (ou o que Bourdieu chama de “campos”), Skeggs (2004, p. 73, tradução nossa) observa que, no mundo social, “a subjetividade é obrigada a ‘se fazer’ de uma certa maneira... Mas nem todas as maneiras estão abertas para todos”. Algumas posições no mercado de trabalho, assim como diversos relacionamentos, exigem um tipo determinado de pessoa com um *habitus* predominantemente definido em termos de repertório de recursos culturais. O problema é que o acesso aos meios de formação dessas várias pessoas não é dado de forma equânime: alguns grupos e indivíduos podem apresentar-se de forma mais livre ou se tornar mais bem-sucedidos economicamente do que outros. Por exemplo, Adkins (1995) demonstra como as mulheres devem incorporar características de gênero no mercado de trabalho, sendo contratadas com base em habilidades, disposições e características femininas que, embora não estejam nas descrições de cargos, são seus pré-requisitos. Presume-se que as mulheres tenham essas disposições por efeito do gênero. A cultura desempenha um papel na formação da subjetividade, produzindo diferenças, mesmo enquanto ela se modifica.

## COMPUTANDO A MUDANÇA NA TEORIA SOCIAL

Gostaria de salientar que mudança social não é simplesmente um fenômeno encontrado na prática, mas decorre também da teoria social e é, ainda, produzida por ela. Abordar a formação do sujeito com uma noção unitária de *habitus* nos leva a encontrar no mundo social indivíduos definidos por estruturas e princípios estruturantes que funcionam como camisas de força. A noção de *habitus* fragmentado parece mais adequada

para captar as complexas relações do indivíduo contemporâneo, mesmo quando ela está posicionada em mundos sociais onde as tensões na relacionalidade parecem resolvidas (como em uma relação estável de casal, com empregos “permanentes”, fortemente identificada com uma classe social, em posições que oferecem poucos desafios aos seus estilos de vida etc.).

No entanto, a negociação simultânea entre continuidades e mudanças é intrínseca à condição humana (BROMBERG, 2001, p. 268), independentemente da localização social. Porém, é importante ressaltar que os bens são distribuídos de forma diferente no mundo social: algumas pessoas efetivamente têm recursos sociais e psíquicos “para se posicionar em espaços [diferentes]” melhor do que outras. Apesar da habilidade pessoal de sustentar realidades sociais alternativas, em que a pessoa desempenha um papel ou outro, ter conexão com recursos psicológicos pessoais, os recursos reais de socialização e a dinâmica dos campos podem potencializar ou mitigar essas habilidades. Os engajamentos efetivos dos indivíduos com o espaço social nos diferentes campos que ocupam dependem da integração de todas as partes de uma experiência subjetiva, mesmo dentro da concepção de um *habitus clivé* (FRIEDMAN, 2016; DARMON, 2016).

Uma compreensão adequada de como o *habitus* se encaixa nas demandas contemporâneas da vida tem implicações ontológicas que são contestadas não só pela sociologia (SILVA, 2016). O fato do próprio *habitus* operar como processo inconsciente — ou conhecido, mas impensado — traz uma tensão particular à noção da relacionalidade na sociologia e na psicanálise. Bourdieu reconhece o inconsciente no *habitus*, mas não o elabora (AARSETH *et al.* 201; SILVA, 2016). A psicanálise está totalmente preocupada com o inconsciente, mas o modo como ele opera é uma questão controversa nesta disciplina. É importante notar que, na psicanálise, existem duas visões básicas, que sustentam diferentes compreensões relacionais de *habitus*.

Lynne Layton (2004) descreve a diferença fundamental entre as concepções do inconsciente como “universal” ou “contingente”. A concepção universal parece se alinhar com o “*habitus* unitário” e é

identificada com uma perspectiva não relacional do desenvolvimento, focada nos efeitos determinantes das primeiras experiências na formação da personalidade. Presume-se que o comportamento está vinculado a universais culturais (tabu do incesto, necessidade de separação, ansiedade, mortalidade, perda e limites, dependência) e não há espaço para autonomia na interdependência. Em grande medida, o sexo e a idade são vistos como determinantes biológicos de conduta. Já a visão “contingente” liga-se a um “inconsciente não unitário” e se alinha com a noção de “*habitus* fragmentado”. Ela assume que, embora os indivíduos vivam dentro dos limites dos universais (sendo questões humanas cruciais a separação, dependência, mortalidade e idade), o inconsciente mantém uma relação dinâmica com as oportunidades oferecidas pela cultura. Os indivíduos são formados por meio de múltiplas matrizes relacionais, das quais contingências históricas, como mudanças nas práticas de gênero ou idade, afetarão percepções inconscientes e práticas conhecidas impensadas e, portanto, o *habitus*.

Uma perspectiva relacional e contingente, que explique os encontros complexos e mutantes entre os indivíduos, quer eles se deem de modo consciente ou inconsciente, tem forte apelo teórico para desenvolvimentos mais profundos da noção de *habitus* fragmentado. Essa perspectiva é sustentada pelo tratamento dado pelo psicanalista Philip Bromberg (2001) à necessidade prática e psíquica que os indivíduos têm de “posicionar-se nos espaços” (*stand in the spaces*) a partir de múltiplas matrizes relacionais. O trabalho teórico é convocado para responder pelas implicações dessas camadas mutáveis no processo de mudança. Isso ecoa uma afirmação recente de Claire Decoteau (2015), para quem a reflexividade e a mudança social no *habitus* são informadas por perspectivas individuais ou coletivas geradas por experiências de posições de campo intersticiais, localizadas nas lacunas ou fraturas. A perspectiva relacional contingente também se vincula ao conceito de “liminaridade” (GENNEP, 1909, *apud* STENNER; MORENO, 2013), entendido como a experiência de transição entre estados, estruturas ou padrões, como um meio de se contrapor à polaridade entre evento (um foco privilegiado) e estrutura que prevalece nos estudos do afeto (STENNER; MORENO, 2013). Empreender mudança em cultura é

desempenhar um papel não apenas na formação do eu (*self*), mas também na formação do inconsciente (BOLLAS, 1989), assim como nos padrões de divisões sociais, tal como enfatizado por Bourdieu.

A noção de *habitus* em Bourdieu pressupõe relações sociais internalizadas e corporificadas que são reproduzidas por meio de processos de socialização. A noção de socialização vertical (semelhante à herança parental de Freud) prevalece nas formulações anteriores, mudando posteriormente para dar conta de influências mais dispersas e menos deterministas da origem nos indivíduos. Os críticos mostram que o social no *habitus* é o produto de múltiplas matrizes relacionais. Embora a origem (e a família) permaneça um objeto privilegiado na teoria de Bourdieu, as pessoas têm relações na vida que vão além de suas origens, elas tomam caminhos alternativos em resposta a vários problemas sociais, inclusive *por causa de* sua origem (ou família). Portanto, o *habitus* está conectado à imprecisão, ambiguidade e indeterminação, em relação a práticas específicas dos campos. Além disso, como demonstrei, há uma mudança marcante na carreira da concepção bourdieusiana do conceito de *habitus*.

Embora eu retenha de Bourdieu a ideia de que os campos sociais limitam as operações do *habitus*, funcionando como uma espécie de “princípio de realidade” que restringe a autocriação do indivíduo, vejo a necessidade da sociologia contemporânea compreender os efeitos dos pertencimentos concomitantes dos indivíduos a diversos campos sociais. Encontro alguns recursos para fazer isso na concepção relacional psicanalítica das múltiplas matrizes de relações — e na visão contingente do inconsciente relativa a ela — dentro das quais os indivíduos se desenvolvem, a qual reforça que desenvolvimentos importantes ocorrem para além da potencial unidade do campo originário (ou familiar) do *habitus* (BROMBERG, 2001).

Um desafio para o *habitus* na vida contemporânea é a integração, mas a integração não se faz apenas no âmbito de uma unidade. A integração pode acontecer a partir de várias unidades e apresentar profundidade e textura variadas em diferentes casos e circunstâncias.

A noção de *habitus* fragmentado parece melhor ajustada às demandas dos esforços contemporâneos de integração à medida que os indivi-

duos atravessam campos incongruentes. A teoria relacional, conforme desenvolvida na psicanálise, por exemplo por Bromberg (2001) e Bollas (1989), concentra-se em múltiplos estados do eu (*self*) e na necessidade de ser capaz de “posicionar-se nos espaços” entre estados, nos interstícios, nas posições liminares. Nas ciências sociais, o exame de McNay (2000) sobre a reestruturação das relações de gênero entende a mudança como algo descontínuo e desigual que ocorre em um nível intrapsíquico, dentro de estruturas organizacionais e como fenômenos de toda a sociedade. Ela afirma que, à medida que as mulheres entram em campos distintos de sociabilidade, múltiplas disjunções e conflitos emergem; este é também o caso para os homens. Segundo Holdt, a violência simbólica e física são obstáculos potenciais ao senso comum (HOLDT, 2010; BURAWOY; HOLDT, 2012), que podem desafiar a autoridade quando novas imaginações pronunciam “o impensável”. Assim, é necessária uma teoria da subjetividade múltipla que permita aos agentes diversas formas de compreenderem suas ações, a fim de aprofundar a compreensão sociológica contemporânea das conexões entre o *habitus* e os diferentes campos das práticas sociais.

Bourdieu (2001 [1997]) apresenta Dom Quixote como um caso de integração fracassada entre *habitus* e campos. Contudo, casos como este parecem exacerbados na vida contemporânea. Sugiro que o *habitus* unitário, concebido como uma falha de integração, é um conceito útil para um tipo disfuncional do *habitus* fragmentado, onde o trabalho individual de integração não é concretizado. Na contemporaneidade, prevalece a condição de se estar imerso simultaneamente em muitos campos, o que encontra afinidade com o conceito analítico relacional de múltiplos estados do eu (*self*) e com a visão contingente de um inconsciente não unitário ligado a uma variedade de matrizes relacionais. A sociologia pode encontrar recursos produtivos para compreender esses processos recorrendo a estudos psicanalíticos sobre essas preocupações e também não perdendo de vista que “estórias” e “histórias”, como criações humanas, são passíveis de alteração a partir de posições intersticiais, que permitem imaginar novos futuros.

## NOTAS

[1] A intervenção de Tony Bennett (2007) é particularmente relevante e me baseio nela em meu esboço do desenvolvimento da noção de *habitus* por Bourdieu.

[2] Bourdieu (2000, p. 11) refere-se explicitamente a um *habitus* “original”, que é alterado — embora não de forma consciente ou voluntária — através da incorporação de *habitus* “específicos”.

[3] Entretanto, o livro não foi elaborado para discutir mudanças sociais. As conversas são encenadas como encontros entre certos pensadores e Bourdieu, com argumentos de ambos os autores. Uma preocupação é questionar a relevância do trabalho de Bourdieu para a África do Sul.

[4] Eu me envolvo com o potencial dessa teorização em um novo projeto de pesquisa sobre “Os Mortos e os Desaparecidos na Ditadura”, no qual exploro as obras de arte e exposições em museus apresentando relatos de mudanças políticas no Brasil contemporâneo.

[5] Sobre essa questão, ver também a discussão de Aarseth sobre “desejo socializado” (AARSETH, 2016 [na mesma edição]).

[6] Uma leitura extensa e detalhada e uma crítica do envolvimento de Bourdieu com o gênero podem ser encontradas em Silva (2005). Uma abordagem inovadora para explorar a subjetividade socializada é feita por Aarseth (2016).

## REFERÊNCIAS<sup>10</sup>

AARSETH, Helene. Eros in the field? Bourdieu's double account of socialized desire. *The Sociological Review*, 64 (1), 93–109, 2016. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12348>

ADKINS, Lisa. *Gendered Work*. Buckingham: Open University Press, 1995.

---

<sup>10</sup> As referências do texto original, em inglês, foram acrescentadas das obras originais em francês e das traduções em português.

- BENNETT, Tony. Habitus clivé: aesthetics and politics in the work of Pierre Bourdieu. *New Literary History*, 38 (1), 201–230, 2007. <https://doi.org/10.1353/nlh.2007.0013>
- BENNETT, Tony; SAVAGE, Mike; SILVA, Elizabeth; WARDE, Alan; GAYO-CAL, Modesto; WRIGHT, David. *Culture, Class, Distinction*. London: Routledge, 2009.
- BOLLAS, Cristopher. *Forces of Destiny. Psychoanalysis and Human Idiom*. London: Free Association Books, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *The Algerians* [1961]. Boston: Beacon Press, 1962.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BOURDIEU, Pierre. *Algeria 1960: Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *Distinction*. Routledge: London, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. *Choses dites*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *La noblesse d'Etat: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. La Domination Masculine. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 2–31, 1990a. <https://doi.org/10.3917/arss.p1990.84n1.0002>
- BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990b.
- BOURDIEU, Pierre. *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology* [1987]. Cambridge: Polity Press, 1990c.
- BOURDIEU, Pierre. The Kabyle House or the world reversed [1970]. Apêndice de *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. et al., *La Misère du monde*. Paris: Seuil, 1993.

- BOURDIEU, Pierre. *The State Nobility* [1989]. Cambridge: Polity Press, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 1997a.
- BOURDIEU, Pierre. et al. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997b.
- BOURDIEU, Pierre. The family spirit [1990]. Apêndice do capítulo ('Rethinking the State') de *Practical Reason*. Cambridge: Polity Press, 1998a.
- BOURDIEU, Pierre. *Practical Reason*. Stanford: Stanford University Press, 1998b.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina* [1998]. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999a.
- BOURDIEU, Pierre et al. *The Weight of the World* [1993]. Stanford: Stanford University Press, 1999b.
- BOURDIEU, Pierre. *Pascalian Meditations* [1997], Cambridge: Polity Press, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *Masculine Domination*. Stanford: Stanford University Press, 2001a.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001b.
- BOURDIEU, Pierre. Nouvelles Reflexions Sur la Domination Masculine. *Cahiers du Genre*, 33, 225–233. (Transcript presentation at GEDDIST, 14 Juin 1994), 2002a. <https://doi.org/10.3917/cdge.033.0225>
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de uma teoria da prática*: precedido de três estudos de etnologia cabila [1972]. Oeiras, Portugal: Celta, 2002b.
- BOURDIEU, Pierre. *Science of Science and Reflexivity*. Cambridge: Polity Press, 2004a.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004b.

- BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência* [2001]. Lisboa: Edições 70, 2004c.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise* [2004]. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Sketch for a Self-Analysis* [2004], Cambridge: Polity Press, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo; Porto Alegre: Edusp; Zouk, 2008a.
- BOURDIEU, Pierre. *The Bachelors' Ball*. Cambridge: Polity Press, 2008b.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação* [1990]. Campinas: Papirus, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *O baile dos celibatários* [2008]. São Paulo: UNIFESP, 2021.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino* [1970]. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean Claude. *Reproduction in Education, Society and Culture* [1970]. London: Sage, 1977.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil, 1992a.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: Chicago University Press, 1992b.
- BURAWOY, Michael. Homo Ludens vs. Homo Habitus: Burawoy meets Bourdieu. In: BURAWOY, Michal; VON HOLDT, Karl. *Conversations with Pierre Bourdieu: The Johannesburg Moment*. Johannesburg: Wits University Press, 2012. Acesso online em: <http://burawoy.berkeley.edu/Bourdieu.htm>
- BURAWOY, Michael; HOLDT, Karl von. *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*. Johannesburg: Wits University Press, 2012.

- BUTLER, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Transformative*, London and New York: Routledge, 1997.
- CALHOUN, Craig. Habitus, field and capital: the question of historical specificity. In: CALHOUN, Craig; LIPUMA, Edward; POSTPONE, Moishe (Eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. p. 61-88.
- CALHOUN, Craig. For the social history of the present: Bourdieu as historical sociologist. In: GORSKI, Phillip (Ed.). *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham, NC: Duke University Press, 2013. p. 36-66.
- CHAMPAGNE, Patrick; LENOIR, Rémi; POUPEAU, Franck; RIVIERE, Marie-Christine (Eds.). *On the State: Lectures at the College de France*. Traduzido por D. Fernbach. Cambridge: Polity Press, 2014.
- CROSSLEY, Nick. *Towards Relational Sociology*. London: Routledge, 2011.
- DARMON, Muriel. Bourdieu and psychoanalysis: an empirical and textual study of a pas de deux. *The Sociological Review*, 64 (1), 110-128, 2016. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12349>
- DECOTEAU, Claire L. The reflexive habitus: critical realist and Bourdieusian social action. *European Journal of Social Theory*, 19(3), 1-19, 2015. <https://doi.org/10.1177/1368431015590700>
- FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth* [1961]. New York: Grove Press, 1963.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. Introduction to 'Nouvelles Réflexions sur la Domination Masculine'. *Cahiers du Genre*, 33, 85-104, 2002.
- FOURNY, Jean-François; EMERY, Meaghan. Bourdieu's uneasy psychoanalysis. *SubStance*, Issue 93, 29 (3), 103-112, 2000. 10.1353/sub.2000.0032
- FRIEDMAN, Sam. Habitus Clivé and the emotional imprint of social mobility. *The Sociological Review*, 64 (1), 129-147, 2016. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12280>

- GENNEP, Arnold Von. *Los Ritos de Paso* [1909], Madrid: Alianza, 2008.
- GORSKI, Philip S. Introduction: Bourdieu as a theorist of change. In: GORSKI, Philip (Ed.). *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham, NC: Duke University Press, 2013, 1–18.
- HOLDT, Karl von. Bourdieu, symbolic order and the “margin of freedom”: four sketches for a theory of change. In: BURAWOY, Michal; VON HOLDT, Karl. *Conversations with Pierre Bourdieu: The Johannesburg Moment*. Johannesburg: Wits University Press, 2012. pp. 198–209.
- JENKINS, Richard. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge, 1992.
- LAHIRE, Bernard. De la théorie de l’habitus à une sociologie psychologique. In: LAHIRE, Bernard (Ed.). *Le Travail Sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris: la Découverte, 1999.
- LAHIRE, Bernard. *A cultura dos indivíduos* [2004]. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- LASH, S., (1994), ‘Reflexivity and its doubles: structure, aesthetics, community’, in U. Beck, A. GIDDENS and S. LASH (eds), *Reflexive Modernization*, Cambridge: Polity Press.
- LAWLER, Steph. *Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects*. London: Routledge, 2000.
- LAYTON, Lynne. A fork in the royal road: on “defining” the unconscious and its stakes for social theory. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 9, 33–51, 2004. <https://doi.org/10.1057/palgrave.pcs.2100001>
- LOVELL, Terry. Thinking feminism with and against Bourdieu. *Feminist Theory*, 1 (1), 11–32, 2000. <https://doi.org/10.1177/14647000022229047>
- LOWY, Ilana. La Breche. *Mouvement*, 2, 128–131, 1999.
- MCCALL, Leslie. Does gender fit? Feminism, Bourdieu and conceptions of social order. *Theory and Society*, 21 (6), 837–867, 1992.

- MCNAY, Lois. Gender, habitus and the field: Pierre Bourdieu and the limits of reflexivity. *Theory, Culture and Society*, 16 (1), 95–117, 1999. <https://doi.org/10.1177/026327699016001007>
- MCNAY, Lois. *Gender and Agency*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- REAY, Diane. A useful extension of Bourdieu's conceptual framework? Emotional capital as a way of understanding mothers' involvement in children's schooling. *The Sociological Review*, 48 (4), 568–585, 2000. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00233>
- SAVAGE, Mike; SILVA, Elizabeth B. 'Field analysis in cultural sociology', *Cultural Sociology*, 7 (2), 111–126, 2013. <https://doi.org/10.1177/1749975512473992>
- SAVAGE, Mike; GAYO-CAL, Modesto; WARDE, Alan; TAMPUBOLON, Gindo. Cultural capital in the UK: a preliminary report using correspondence analysis. *CRESC Working Papers on Socio-cultural Change*, No. 4, University of Manchester and the Open University, 2005.
- SILVA, Elizabeth B. Gender, home and family in cultural capital theory. *British Journal of Sociology*, 56 (1), 83–103, 2005. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2005.00048.x>
- SILVA, Elizabeth B. Habitus: beyond sociology. *The Sociological Review*, 64 (1), 73–92, 2016. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12345>
- SILVA, Elizabeth B.; LE ROUX, Brigitte. Cultural capital of couples: tensions in elective affinities. *Poetics*, 39 (6), 547–565, 2011. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2011.09.004>
- SKEGGS, Beverly. *Formations of Class and Gender*. London: Sage, 1997.
- SKEGGS, Beverly. *Class, Self, Culture*. London: Routledge, 2004.
- STEINMETZ, George. Toward socioanalysis: the “traumatic kernel” of psychoanalysis and neo- Bourdieusian theory. In: GORSKI, Philip (Ed.). *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham: Duke University Press, 2013. <https://doi.org/10.1215/9780822395430-006>

- STENNER, Paul; MORENO, Eduard. Liminality and affectivity: the case of deceased organ donation. *Subjectivity*, 6 (3): 229–253, 2013. <https://doi.org/10.1057/sub.2013.9>
- THEBAUD, Françoise. La Loi Du Genre. *Mouvements*, 2, 127–128, 1999.
- TRAT, Josette. Bourdieu et la Domination Masculine. 'En Débat', *Les Cahiers du Feminism*, 1998.
- WACQUANT, Loic, Following Pierre Bourdieu into the field. *Ethnography*, 5: 387–414, 2004.
- WACQUANT, Loic. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, 26, p. 13-29, jun. 2006. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782006000100003>
- WEST, Candace; ZIMMERMAN, Don. Doing gender. *Gender and Society*, 1 (2), 125–151, 1987. [Reimpressão em J. LORBER and S. FARRELL (eds). *The Social Construction of Gender*. Newbury Park: Sage, 1991].

Texto recebido em 30/09/2023 e aprovado em 08/10/2023.