

*Habitus, Reflexividade e Realismo**

Margaret S. Archer

Professora no Departamento de Sociologia, da Universidade de Warwick. Warwick, Reino Unido. E-mail: m.s.archer@warwick.ac.uk

O papel do hábito – a ação habitual, rotinizada ou costumeira – possui uma trajetória extremamente longa na teoria social. Os teóricos possuem uma dívida com Charles Camic (1986) por ter ele demonstrado que os “hábitos” desempenharam um papel maior nas teorias clássicas do que é geralmente reconhecido. Sua definição também é agradavelmente direta e ecumênica: “O termo ‘hábito’ geralmente denomina uma disposição mais ou menos auto-realizadora ou uma tendência a engajar-se em uma forma de ação previamente adotada ou adquirida” (1986:1044). Contudo, é difícil concordar com suas afirmações ousadas de que “a sociologia contemporânea praticamente dispensou o conceito” (1986:1040); de que “não há necessidade de seguir adiante no tempo com essa investigação” (1986:1076) – referindo-se a além das primeiras décadas do século XX – ou aceitar que o fim do hábito na teoria social resultou de uma bem-sucedida apropriação por parte da psicologia behaviorista, apoiada pela substituição, por Talcott Parsons, da habituação pela regulação normativa. Mais difícil ainda de aceitar é o ponto de vista de Camic acerca da reflexividade como usurpadora da ação habitual: “O modelo reflexivo já passou a parecer tão obviamente adequado que aqueles que o utilizam raramente se preo-

* [A tradução do original inglês, "Routine, Reflexivity, and Realism", é de autoria de Thiago Gomide Nasser e contou com a revisão técnica de Frédéric Vandenberghe, Cynthia Hamlin, Gabriel Peters e Diogo Silva Corrêa.]

cupam em fornecer uma defesa razoável, ou mesmo uma justificação explícita, da prática de uniformemente projetar a conduta humana de acordo com esse único molde” (1986:1041). No que segue, quero questionar a morte do hábito; pretendo ainda sugerir que há muitas razões para se atentar para a reflexividade atualmente; por fim, buscarei desafiar a noção de que hábito e reflexividade configuraram uma relação de soma zero ao longo dos últimos cem anos de teorização.

Quando escrevia, em 1986, era compreensível que Camic ainda não pudesse detectar a nascente revitalização do pragmatismo, porém era menos admissível que não tivesse se dado conta de que a reformulação do *habitus* operada por Bourdieu já começava a se tornar o que Scott Lash chamou de “o único jogo cultural na praça” (há uma única referência no artigo de Camic à *Reprodução* (1970)). Além disso, havia bons motivos, que foram reforçados ao longo das duas últimas décadas do século XX, para que se atentasse à ação reflexiva. Contudo, os que aqui apresentarei não são idênticos àqueles que Alexander, já intuindo algo, expôs em 1982 (1982:67ss). Finalmente, a atitude predominante na teoria social está longe de ser um endosso de um molde único da ação reflexiva, mas, em vez disso, o que vemos são esforços bastante distintos no sentido de hibridizar hábito e reflexividade.

Há, entretanto, um quebra cabeças envolvendo certas convergências teóricas que pavimentaram o caminho para a popularidade desses esforços atuais de hibridização. Por um lado, os pragmatistas modernos têm se tornado muito mais preocupados não com a rotina, mas, como no título de seu livro mais emblemático, com *A Criatividade da Ação* (Joas [1992] 1996). Inversamente, vários adeptos do realismo crítico, formados na base do “modelo transformacional da ação social” (Bhaskar [1979] 1989) e outros pela “abordagem morfogênética” (Archer 1979, 1988, 1995), estão hoje entre os principais defensores das noções de ação rotineira, hábitos e *habitus*. Em outras palavras, pragmatistas e realistas aparecem “nos lados errados” na discussão acerca da reflexividade – com os pragmatistas cada vez mais propensos a enfatizar a contribuição da ação inovadora, ao passo que certos realistas são firmes defensores das disposições habituais.

Esta sobreposição carece de uma explicação. Temos a impressão de que os dois lados buscam fortalecer seus flancos mais vulneráveis numa época de rápidas mudanças. Os pragmatistas estadunidenses clássicos sempre mantiveram que a reflexividade (exercida por meio da conver-

sação interna) surgia no momento em que a ação habitual era bloqueada por circunstâncias problemáticas. Poder-se-ia argumentar que a globalização cria muito mais problemas refratários a respostas rotineiras tradicionais e, portanto, gera um aumento de deliberações reflexivas. Contudo, isso seria perfeito demais, pois Joas enfatiza a criatividade situada de toda ação (em oposição a orientações de ação propositada, normativa ou racional-instrumental) sem incrementar o papel da reflexividade, já que supõe que a criatividade – cuja falta de definição nos instiga – não envolve premeditação.

Inversamente, o realismo crítico entrou em cena oferecendo uma ontologia de profundidade (Bhaskar [1979] 1989), mas tem enfrentado duas críticas recorrentes. Por um lado, a acusação de reificação tem sido constante, levando alguns a enfatizar apenas a análise sincrônica. Isso fica claríssimo no trabalho de Manicas, que, apesar de incluir realismo no título de seu último livro, *A Realist Philosophy of Social Science*, concentra-se exclusivamente na dimensão sincrônica, tratando a distribuição diacrônica da estruturação dos papéis, regras e recursos, e interesses como “questões a serem trabalhadas” (Manicas 2006:75ss). Indagações sobre como tal estruturação adquiriu essa conformação e não outra permanecem sem resposta. Por outro lado, apesar da insistência do realismo na dependência da ação e na relacionalidade, de modo geral os realistas enxergam as relações sociais como fundadas em interesses objetivos compartilhados e nos seus efeitos associados sobre a motivação da ação. Em suma, o flanco mais vulnerável do realismo resume-se à ausência de uma teoria robusta e relacional da integração social. Parece que a invocação, de resto intrigante, do hábito, feita por tantos realistas, constitui uma tentativa de preencher esse vazio.

O que estes desenvolvimentos buscam satisfazer são as objeções basicamente razoáveis – embora muitas vezes exageradamente unilaterais – no sentido de apontar que as influências da ordem social sobre a agência não devem ser localizadas nem *inteiramente no interior dos agentes* nem *inteiramente fora deles*. O primeiro tem causado certo incômodo para o pragmatismo; o segundo para o realismo. Apesar da alta proporção de socialidade internalizada, sobretudo no pragmatismo de Mead, o próprio fato de que os agentes enfrentam obstáculos externos que frustram suas rotinas habituais e excedem seus repertórios habituais significa que nem todas as influências sociais podem ser subcutâneas – o que deixaria o “eu” espontâneo permanentemente desempregado. O constante jogo, no pragmatismo contemporâneo, entre proble-

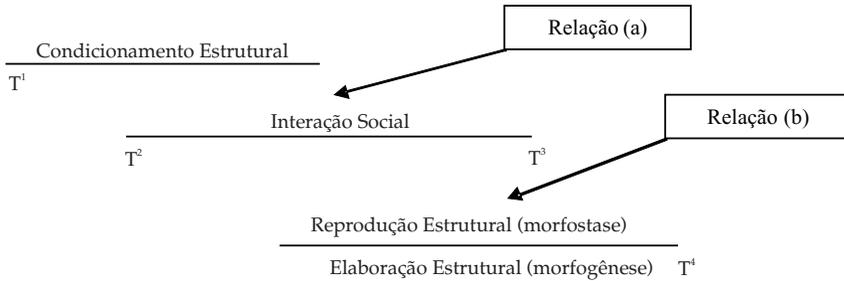
mas situados e criatividade situada nivela e distribui a carga de trabalho entre o “eu” (sempre muito mais um realizador de tarefas do que um passional *id* freudiano) e o Outro Generalizado, equilibrando o social interno e social externo.

Por sua vez, o realismo nunca localizou a socialidade inteiramente fora da agência; se tivesse feito isso, suas referências frequentes à mistificação ideológica e, de fato, às falácias epistêmicas, seriam incompreensíveis. Aqueles que já tentaram fazer a crítica de que o realismo filia-se ao individualismo monádico num mundo social totalmente exterior (Dépelteau, 2008; King, 1999, 2007) têm dificuldade para explicar a importância que o realismo sempre atribuiu à crítica explanatória e ideológica (Bhaskar, 1989:60-71; Collier, 1994:101-104, 170-190). No entanto, a recente incorporação do hábito e do *habitus* presumivelmente dá conta deste tipo de crítica ao permitir que uma dose maior do social seja injetada sob a pele do agente.

A minha própria versão da teoria social realista – a abordagem morfo-genética – não é muito receptiva ao atual entusiasmo em relação à ação habitual por parte dos realistas por duas razões. As duas dizem respeito àquilo que a abordagem morfo-genética é e faz: (i) trata-se de uma moldura explanatória utilizada para examinar o jogo entre estrutura e agência e seus resultados e (ii) trata-se de uma caixa de ferramentas para o desenvolvimento de histórias analíticas da emergência de determinadas formações sociais, estruturas institucionais e formas organizacionais. Em outras palavras, a abordagem morfo-genética é, ao mesmo tempo, um programa explicativo (o complemento metodológico do realismo crítico) e uma forma de dar conta das trajetórias e dinâmicas das formações sociais.

Morfogênese refere-se “àqueles processos que tendem a elaborar ou modificar a forma, estrutura ou estado de um dado sistema” (Buckley, 1967:58), ao passo que a morfostase refere-se a processos no interior de um sistema complexo que tendem a preservá-lo sem mudanças. Como uma moldura explicativa, a abordagem morfo-genética endossa uma ontologia estratificada para estruturas (Archer, 1995), culturas (Archer, 1988) e agentes (Archer, 2000), dado que todas possuem propriedades e poderes emergentes e irreduzíveis – e explica todo resultado social como o produto de suas relações. Os resultados, que podem ser amplamente reprodutivos ou largamente transformativos, dependem do entrelaçamento da estrutura, da cultura e da agência, mas sem

Figura 1
A Sequência Morfogenética Básica



considerá-las inseparáveis, como na “conflação central” (Archer, 1995:93-134) de Giddens, Bourdieu e Beck, que resulta num amálgama que impede o exame de sua interação. Tampouco se trata de codeterminismo, o que sugeriria uma abordagem dualística – no sentido de literalmente possuir duas abordagens (Dépelteau, 2008)¹; a morfogênese não é senão um dualismo *analítico*. Fundamentalmente, o que se perde com tal codeterminismo é, *inter alia*, a *dupla morfogênese* na qual os próprios atores mudam no processo em que tentam ativamente transformar a ordem social. Isto pode ser visto como uma das principais formas não medianas pelas quais o social é interiorizado.

Meu objetivo genérico consiste em dar conta das formas de interação que geram a morfogênese, num extremo e a morfostase, no outro, seja no nível micro, meso ou macrosocial. Para discutir o impacto dessa abordagem realista para a relação entre hábito e reflexividade, será necessário recorrer a ela como, simultaneamente, uma moldura explicativa e uma história analítica da emergência. A discussão de ambos os aspectos requer uma breve inspeção do ciclo morfo-genético *básico*. A partir daí, primeiro situarei a importância diferencial do hábito sobre o *continuum* morfostático-morfo-genético, que é também a trajetória histórica do mundo desenvolvido. Segundo, efetuarei críticas à natureza *ahistórica* do debate hábito/ação habitual, o que me permitirá também situar a importância da reflexividade no panorama histórico da transformação *estrutural e agêntica* (i.e. a dupla morfogênese e suas consequências epocais).

A RELEVÂNCIA DO CONTINUUM MORFOSTÁTICO-MORFOGENÉTICO

Todas as propriedades estruturais encontradas em qualquer sociedade são continuamente dependentes da atividade. Não obstante, é possí-

vel separar estrutura e agência por meio do dualismo analítico e examinar suas relações de forma a dar conta da estruturação e reestruturação da ordem social. Fundamentalmente, isso é possível por duas razões. Em primeiro lugar, estrutura e agência são *tipos diferentes de entidades emergentes*, embora limitações de espaço me impeçam de entrar aqui no debate sobre a emergência. As diferenças relativas às suas propriedades e poderes evidenciam essa característica, *apesar* do fato de que são cruciais para a formação, continuação e desenvolvimento uma da outra. Como sucintamente colocado por Bhaksar, “As pessoas e a sociedade [...] não constituem dois momentos do mesmo processo. Antes, referem-se a coisas radicalmente diferentes (1989:76). Logo, um sistema educacional pode ser centralizado, mas uma pessoa não, e os seres humanos são emocionais, o que não se aplica às estruturas. Em segundo lugar, e fundamental para a viabilidade desta metodologia explicativa, estrutura e agência operam diacronicamente ao longo de diferentes extensões de tempo por que: (i) a estrutura necessariamente pré-data a(s) ação(ões) que a(s) transforma(m) e (ii) a elaboração estrutural necessariamente pós-data essas ações, como representado na Figura 1. A possibilidade de empregar o dualismo analítico repousa justamente sobre isso.

Importância plena é acordada à escala temporal pela qual estrutura e agência *emergem, se entrelaçam e se redefinem*, pois é este o substrato fundamental do formato explicativo empregado na empreitada de dar conta de qualquer mudança social substantiva. Tendo em vista que todas as linhas na Figura 1 são de fato contínuas, o delineamento de qualquer ciclo depende do problema posto. A projeção de todas as linhas para frente e para trás traça conexões com ciclos anteriores e posteriores do processo de estruturação e reestruturação histórica, permitindo destrinchar e explicar os processos envolvidos na *estruturação* e nas formas específicas de *reestruturação* que ocorrem *ao longo do tempo*. Igualmente, isso nos permite compreender mudanças agênticas, que ocorrem por meio da dupla morfogênese e das mudanças crucias que esta gera na relacionalidade (Donati 2008, 2009).

Por fim, contrariamente a algumas declarações já feitas (por exemplo, Elder-Vass 2007), trata-se de uma explicação diacrônica e sincrônica. Nada social é auto-sustentado: uma miríade de fazeres agênticos (incluindo o refletir, o acreditar e o imaginar) e as próprias relações sociais (a relacionalidade coesiva e conflitual dos grupos) tornam real qualquer entidade social situada em nível mais elevado e podem torná-la

relativamente duradoura. Em outras palavras, por mais longa que tenha sido a existência de algo como o centralizado sistema educacional francês, cada momento de centralização, de sua concepção até hoje, dependeu de fazeres e intenções agênticos (individuais e coletivos). Contudo, isso não é equivalente à noção de Giddens de que *todo* fazer por parte de *todos* de algum modo contribui para a manutenção do *todo* (Giddens 1979:77-78). Ao contrário, alguns atores e ações são irrelevantes para a sustentação da centralização, alguns são mais importantes que outros, e fazeres adicionais neutralizam uns aos outros de tal maneira que o *status quo* continua *pro tem*. O objetivo da abordagem morfogenética é precisamente especificar o “quem é quem” e o “quem faz o quê” na transformação social.

Quando um ciclo morfogenético é completado, introduzindo uma elaboração estrutural, não somente a estrutura é transformada, mas também a agência, como parte e parcela do mesmo processo – dupla morfogênese (Archer 1995:247-93). À medida que reformula relações estruturais em qualquer T⁴ dado, a agência está indubitavelmente se reformulando em termos relacionais: de dominação e subordinação, de integração, organização, combinação, e de articulação; em termos dos interesses de uns, mas não de, outros agentes; em termos do que já foi normalizado e é percebido como um dado; em termos dos novos papéis e posições ocupadas por uns e não por outros; e em termos das situações inéditas em que todos agentes se encontram no momento, restringindo os projetos de alguns e possibilitando os projetos de outros, mas que têm importância para todos.

Para compreender plenamente o papel desempenhado tanto pelo hábito como pela reflexividade, é necessário olhar mais de perto para as interconexões entre as relações resumidas pelo diagrama básico (Figura 1). Em qualquer ciclo, trata-se de esclarecer {relação a}, isto é, *de que modo* os condicionamentos estruturais/culturais efetivamente influenciam a interação sociocultural. Sem tal esclarecimento, o termo “condicionamento” meramente exclui qualquer forma de determinismo, porém não arbitra entre duas respostas possíveis: as influências condicionais são exercidas sobretudo por meio da socialização (de hábito e repertórios de ação rotineira a ele associados) ou por meio do exercício da reflexividade, acarretando deliberação quanto ao curso adequado de ação num dado contexto social.

Quando pela primeira vez aplicou o realismo crítico à ordem social, Bhaskar deixou claro que na {relação a} “o poder causal das formas sociais é mediado pela agência social” (1989:26). Ao passo que tal precaução (louvavelmente) impede acusações de reificação de propriedades estruturais e culturais emergentes ou de suas influências hidráulicas sobre membros da sociedade ao insistir em sua “atividade-dependência”, ela nada nos diz a respeito do *processo de mediação em si*. Logo, não há escolha entre as duas respostas possíveis supracitadas: socialização não-reflexiva versus deliberação reflexiva. Isto pode explicar por que teorias sociais realistas livremente optam seja pelo hábito, seja pela reflexividade para operar como o mecanismo mediador chave, como argumentarei adiante.

Para prover diretrizes para a decisão, em vez de se deixar de lado a questão do que constitui o condicionamento, será necessário esclarecer {relação b}, qual seja, que tipos de interação social se seguem à morfostase *versus* morfogênese estrutural/cultural. Isto é crucial, pois T4 passa a ser o novo T1 do próximo ciclo de <condicionamento ? interação ? elaboração>, o fim de um ciclo sendo o começo do seguinte. Em outras palavras, trata-se de um ponto decisivo para sabermos se a influência condicionante exercida na próxima geração de agentes (que podem ou não ser as mesmas pessoas), mais adiante na linha do tempo, é semelhante àquela no T1 inicial, como seria de se esperar quando o resultado foi a morfostase, ou ao contrário, quando a seqüência termina com a morfogênese.

Um debate atemporal, espacialmente indeterminado e socialmente não especificado acerca do processo de mediação é fútil, isto é, busca apenas averiguar quantos concordam com a moção universal de que “o hábito é mais importante que a reflexividade” ou vice versa. Claro, a maioria, corretamente, responderia “às vezes um, outras vezes o outro”. Com bastante propriedade, estão escondendo suas apostas até ser possível especificar o “quando”, o “onde” e o “em que condições”. Tentativas de causar um curto circuito nessa especificação, realizando um casamento às pressas entre hábito e reflexividade e chamando a cria destes de “hibridização”, nada alcançam em termos de utilidade teórica. Obviamente, os defensores deste híbrido costumam ser um pouco mais sofisticados do que isso. Em contraposição a isto, os defensores da ação habitual quase que uniformemente atribuem uma importância elevada e universal ao pré-reflexivo (anos, práticas, experiências, socialidade e socialização) na formação de hábitos. Os defensores

da reflexividade, por seu turno, conferem a mesma importância elevada e universal à habilidade individual de escrutinar, monitorar e modificar hábitos adquiridos por meio da conversação interna. Trata-se, de igual modo, de generalizações, e demandam a mesma especificação que o curto e grosso “às vezes um, às vezes outro”.

Buscarei argumentar que se colocarmos a {relação a}, relativa a como as pessoas são socialmente condicionadas, junto com a {relação b}, significando a possibilidade de reproduzir ou modificar circunstâncias iniciais, torna-se possível avançar algumas proposições específicas quanto à importância relativa do hábito e da reflexividade em relação ao tempo, lugar e condições. Parte da utilidade das três proposições levantadas é que elas nos possibilitam identificar a partir de *que tipo particular de configuração social* aqueles que defendem a universalidade da ação habitual estão super-generalizando sua importância; o mesmo vale para os protagonistas universais da reflexividade. Uma contribuição teórica mais útil que ambas estas seria oferecer um diagnóstico específico do lugar do hábito e da reflexividade no passado, presente e futuro.

Geralmente, a influência condicionante do contexto estrutural/cultural na {relação a} funciona moldando as situações – da acessibilidade a recursos à prevalência de crenças² – nas quais os agentes se encontram, de tal modo que alguns cursos de ação estariam impedidos e desencorajados, ao passo que outros seriam facilitados e encorajados. O uso destes termos denota efeitos objetivos sobre a subjetividade, como argumentado por Porpora (1989): “entre os poderes causais depositados nas posições sociais encontram-se os interesses . . . Atores são motivados a agir segundo seus interesses” (Porpora 1989:208). No entanto, se restrições e incentivos são tomados como ilustrativos do condicionamento contextual, então será preciso reconhecer que este é apenas o primeiro capítulo da história, a parte que explica como propriedades estruturais e culturais afetam os agentes. Isso porque não há restrições e incentivos *per se*, isto é, enquanto entidades. Tais são os *poderes causais* potenciais das propriedades sociais emergentes, porém um constrangimento precisa de algo para constranger e um incentivo, de algo passível de ser incentivado. Em outras palavras, para que qualquer coisa possa exercer o poder contingente de um constrangimento ou de um incentivo, ela precisa figurar em uma *relação* de tal modo que obstrua ou facilite a consecução de uma empreitada agêntica específica, conforme subjetivamente definida. O nome genérico dada para tal em-

preitada é “projetos” – qualquer fim, por mais rudimentar que seja, que possa ser intencionalmente nutrido por seres humanos. Em suma, a *ativação* de constrangimentos e incentivos objetivos depende de sua recepção individual ou coletiva.

Três condições são necessárias para que as influências condicionantes das propriedades estruturais e culturais possam *exercer seus poderes* na forma de constrangimentos ou incentivos. Em primeiro lugar, tais poderes dependem da existência de projetos humanos; se, *per impossible*, não houvesse tais projetos, não haveria, por conseguinte, constrangimentos ou incentivos. Em segundo lugar, para operar, seja como uma influência constrangedora, seja de incentivo, deve haver uma relação de congruência ou incongruência, respectivamente, com os projetos agênticos particulares. Em terceiro lugar, os agentes precisam reagir a essas influências que, sendo mais condicionais que determinísticas, estão sujeitas a deliberações de natureza reflexiva com relação à natureza da resposta, e seus poderes pessoais incluem as habilidades de resisti-las ou driblá-las.

Todavia, essa breve discussão da {relação a} permanece indeterminada no que tange àquilo que os membros da sociedade (e em que proporção) concretamente farão. Nos meus dois últimos livros (Archer 2003, 2007) argumentei que isso dependerá do modo de reflexividade – a ser abordado adiante – empregado por diferentes agentes, ao mesmo tempo em que defendo que o modo dominante praticado é dependente do contexto (2007:317-325). A fórmula geral [contextos sociais + preocupações pessoais] atrela importância igual a ambos os elementos na explicação da extensão da reflexividade e sua modalidade predominante. Assim, para fazer a presente discussão avançar no sentido de esclarecer quando o hábito prevalece sobre a reflexividade, ou vice-versa, é necessário fazer a conexão entre {relação a} e {relação b} para introduzir a sequência histórica geral do(s) ciclo(s) morfogenéticos e morfostáticos.

Em termos gerais, há uma trajetória histórica que vai das formações sociais morfostáticas (regidas fundamentalmente por *feedbacks* negativos) às morfogenéticas (em que o *feedback* positivo começa a predominar) e que explicam a importância *variável* que o hábito tem exercido na sociedade. Em outras palavras, o hábito, de fato, possui um lugar particular na história – ele pertence à morfostase. Sem dúvida, a ação habitual pode ser prolongada (junto a grandes porções da população) onde

quer que os circuitos de *feedback* circulem simultaneamente, o que é a própria *durée* da modernidade. Mas seus dias estão contados quando a morfogênese começa a ocorrer plenamente, já que é nesse momento que o “imperativo reflexivo” (Archer, no prelo) torna-se inevitável, até para a realização de preocupações tradicionais. Invocar a “hibridização” equivale simplesmente a rotular essa complexidade, em vez de tentar compreender e explicar o que está acontecendo, ou pelo menos será este o meu argumento.

Em outras palavras, quero responder ao chamado não atendido que Vygotsky fez por uma história da reflexividade em 1934 (Vygotsky 1964:153), em vez de tratá-la como uma potencialidade humana, mas cuja prática permanece historicamente indeterminada. O objetivo aqui coincide, em linhas gerais, com a injunção feita por Emirbayer e Mische no sentido de “olhar para as orientações agênticas apoiadas por períodos de estabilidade e mudança” (Emirbayer e Mische 1998:1006-07), ao tentar compreender os tipos de projetos nutridos pelos agentes. Contudo, ainda que esta injunção demonstre que o presente argumento apela para uma tradição mais ampla que o realismo, este pode ir além do apelo empiricista à distinção de Swidler (1986) entre tempos sedimentados e não sedimentados. Isso pode ser alcançado distinguindo-se entre os contextos moldados para qualquer dado grupo de agentes, a {relação a} referindo-se a uma continuidade contextual, a uma descontinuidade contextual ou a uma incongruidade contextual. Tal tarefa acarreta situar estes três tipos de contextos herdados (e não por obra ou escolha de agentes contemporâneos) na escala morfostática-morfogenética e demonstrar que eles ocupam pedaços distintos do panorama histórico que se estende da sociedade mais antiga até o presente {relação b}. Variações em termos de tipos contextuais também podem ser diferenciadas para diferentes segmentos da população e para setores distintos da sociedade em questão, sendo que nenhuma delas está necessariamente em compasso sincrônico com a outra ou com a macrotrajetória da sociedade.

MORFOSTASE-MORFOGÊNESE E CONTINUIDADE, DESCONTINUIDADE E INCONGRUIDADE CONTEXTUAL

A partir do resumo da discussão ora apresentado, podemos avançar três proposições, sendo que cada uma será examinada a seguir.

A Hegemonia do Hábito Depende da Morfostase Societal

Aqui, “hábito” é empregado de modo a abarcar termos cognatos (*habitus*, comportamento usual, ação habitual e rotinizada). Hábito denota o que William James designou de “seqüências de comportamento que se tornaram virtualmente automáticas” (1890:107) ou o que Giddens descreveu como ações que são “relativamente não motivadas” (1979:218). Charles Camic prestou um precioso serviço ao garimpar os trabalhos de Durkheim e Weber para oferecer uma idéia geral das partes respectivas atribuídas ao hábito e à ação habitual. Contudo, Camic estava tão preocupado em demonstrar que o hábito permanecia uma questão central para ambos os teóricos citados que ele não logrou plenamente apreciar a conexão forjada por cada um entre sociedades antigas (ou civilizações antigas) e sua continuidade contextual, a qual promoveu a hegemonia da ação tradicional – em suma, as caracterizações durkheimiana e weberiana da morfostase e suas conseqüências. Sabemos, todavia, que o homem preocupado da Terceira República e o delegado para a Conferência de Versalhes sentiam-se igualmente desconcertados pela transição para a modernidade e a descontinuidade, diferenciação e diversificação das orientações mentais e operações institucionais que ela representava – todas as quais são manifestações engajadas pela morfogênese .

Em outras palavras e de acordo com suas próprias descrições, ambas as figuras seminais pareciam estar agudamente conscientes do papel crucial desempenhado pela continuidade contextual, que nada mais é que a maneira pela qual os contextos de ação são moldados para os membros de configurações estrutural e culturalmente morfostáticas da ordem social. Deste modo, Camic relata que, para Durkheim, “povos primitivos [...] vivem em grande medida sob a ‘força do hábito’ e sob o ‘juogo do hábito’ [...] pois que ‘quando as coisas continuam acontecendo do mesmo jeito, basta(m) o(s) hábito(s) para a conduta’ e o comportamento moral é facilmente transformado “em hábito mecanicamente levado a cabo” (Camic 1986:1051) – o que foi o caso até a Idade Média. A própria afirmação bastante sumária de Durkheim é classicamente pragmática, a saber, onde “houver um equilíbrio entre nossas disposições e o ambiente ao nosso entorno”, a ação contornará a deliberação reflexiva, sendo que a “consciência e a reflexão” despertam apenas “quando o hábito é interrompido, quando um processo de não adaptação ocorre” ([1913-1914] 1983:79-80).

Daí que Camic chega à conclusão que para Durkheim “a ação humana, seja individual ou coletiva, oscila entre dois pólos, o da consciência ou reflexão de um lado, e o do hábito pelo outro, sendo que este último é o mais forte” (1986:1052). No entanto, as referências que dão validade a esse juízo foram em boa parte extraídas da obra de Durkheim acerca da educação moral, ética cívica e pedagogia futura. Não devemos nos esquecer de que estes escritos compunham o receituário reformista e curativo para a modernidade, cujo objetivo era restaurar a integração social ao nível em que se encontrava no *status quo ante*. O juízo não faz parte da *descrição* da modernidade e sim do receituário durkheimiano para o *status quo post*. Além disso, Camic reconhece a crença de Durkheim de que “sob as condições dinâmicas da idade moderna, qualquer moralidade viável acarreta também contínua reflexão por parte das camadas superiores da ordem social” (1986:1054).

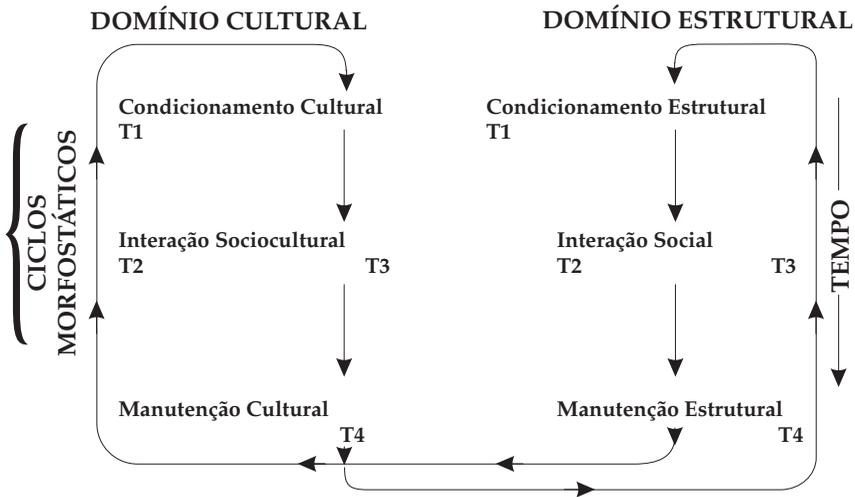
Sem nutrir o mesmo sonho comtiano, em que sociólogos virariam guias para a sociedade, Weber simplesmente descreve a ligadura vinculando sociedades e civilizações antigas ao tradicionalismo e o hábito: “quanto mais retrocedemos na história . . . [percebemos que] a ação social é determinada dentro de uma esfera cada vez mais compreensiva exclusivamente pela disposição (*Eingestelltheit*) orientada ao puramente tradicional” ([1922] 1978:321). A continuidade contextual é apresentada como a condição necessária para esse “mar de tradicionalismo,” com a vida camponesa girando em torno das estações. Camic não chega a destacar a significância da morfostase (e sua transformação), já que ele passa inteiramente ao largo dos estudos de Weber sobre as religiões mundanas baseando-se na justificativa de que a emergência do racionalismo e do capitalismo Ocidental já nos é “suficientemente familiar para podermos colocá-los de lado” (1986:1063). Ao fazer isso, perde-se a importância que Weber atribuiu à continuidade contextual, surgida do padrão de reforço mútuo entre morfostase estrutural e cultural. Perde-se igualmente o ponto feito pelo estudo comparado das religiões mundanas, em que a ausência destas condições era precisamente o que para Weber continha a explicação das origens da racionalidade do Judaísmo antigo (cujo protótipo nas teodicéias do infortúnio foi atribuído às descontinuidades contextuais produzidas por ciclos de conquista e de exílio). Três mil anos depois – um descaminho nunca totalmente examinado – Weber retrçou a trajetória do espírito do capitalismo e aqui localizou as suas origens, que superaram a “incapacidade e indisposição geral para romper com caminhos habituais” ([1923] 1927:355).

Contudo, Weber advertia os cidadãos da modernidade a se manterem “constantes no emprego de corretivos contra o hábito impensado” (Levine 1981:20). Em outras palavras, Weber não enxergava seus quatro tipos de ação como em série, cada um baseado numa orientação, e cada um consecutivamente cedendo lugar para o outro à medida que as circunstâncias mudassem. Ao invés disso, as racionalidades tradicional (habitual) e instrumental eram tipos extremos, nem mutuamente exclusivos nem excludentes da *Wertrationalität* ou do tipo carismático. Todavia, a *Zweckrationalität* tornou-se paulatinamente mais dominante no processo lento, parcial e diferencial que foi o progresso da modernidade. O que Weber reprova *dentro da modernidade* é uma relação estritamente de soma zero entre a ação habitual e as deliberações reflexivas acarretadas pela *Zweckrationalität*. Não há, portanto, justificativa para a amalgamação das duas em teorias da hibridização desenvolvidas para a sociedade globalizada um século depois. De igual modo, capta-se bem como o ponteiro desloca-se da ação predominantemente habitual para a ação predominantemente reflexiva, quando a morfostase *lentamente pende* na direção da morfogênese à medida que a diferenciação estrutural e cultural engajam-se durante a modernidade.

Portanto, estou argumentando que a continuidade de sociedades morfostáticas (geradoras de continuidade contextual) foi sublinhada por um baixo nível de diferenciação ideacional – sendo que as duas se reforçam mutuamente. Assim, a elite estrutural ficou atrelada à única forma de discurso cultural corrente, dada a ausência de uma fonte alternativa de ideias; de modo semelhante, a elite cultural estava imbricada na malha de papéis de liderança existentes, dada a ausência de qualquer outra forma de diferenciação social. A morfostase cultural, por meio da reprodução estável de ideias entre uma população unificada, gerou um ambiente ideacional altamente propenso à manutenção estrutural. De igual modo, a morfostase estrutural, por meio da perpetuação da subordinação e, logo, do controle da diferenciação, deu uma importante contribuição para a manutenção cultural. Quando o contexto se mantém contínuo ao longo de várias gerações, então enormes proporções da vida cotidiana ficam sob a tutela da ação de rotina, e lá permanecem. Indução, iniciação e imitação bastam para a transmissão desse repertório e para a condução da maioria das atividades repetitivas. Os mecanismos gerativos da continuidade estão ilustrados na Figura 2.

No entanto, a reflexividade humana não esteve de todo ausente e de fato não o poderia, tendo em vista sua indispensabilidade social em

Figura 2
Morfofostase: Ação Habitual Predominante e Baixa Reflexividade



três sentidos: um “senso do *self*” é necessário para a apropriação correta dos direitos e deveres por parte daqueles a quem eles foram designados, o automonitoramento da performance é necessariamente uma tarefa reflexiva, e a reflexividade é crucial para superar o hiato entre expectativas formais e eventualidades concretas no sistema social aberto. No entanto, o que a reflexividade não faz e não é capaz de fazer em sociedades tradicionais é possibilitar a seus membros uma nova visão do *self* ou do social porque eles não possuem os recursos ideacionais e organizacionais para tal. Eis porque o uso do termo “sociedades tradicionais” é justificado. Isto porque a coexistência da morfofostase cultural e estrutural gerou um alto e duradouro grau de “continuidade contextual” cotidiana para as populações em questão: situações repetitivas, expectativas estáveis e relações duradouras – e, junto com tudo isso, a ação habitual.

A paridade de importância entre hábito e reflexividade coincide com formações sociais que são simultaneamente morfofostáticas e morfogênicas (i.e. aquelas próximas ao ponto intermediário do continuum)

Entende-se aqui “paridade” como um termo sumário que cobre diferentes segmentos da população, ao invés de indicar uma “hibridiza-

ção” para todos. A “Hibridização” é geralmente esposada por aqueles que enfatizam a durabilidade do período pré-reflexivo e a internalização de suas influências – vindas de entes mais próximos ou do contexto social mais amplo. Os protagonistas da hibridização são distintivos na medida em que retiram dos sujeitos o poder de sobrepujar a socialização das fases iniciais da vida por meio da reflexividade (ou na medida em que a restringem à modificação de disposições socializadas), derrogando assim poderes pessoais e concedendo primazia à ordem social. É importante ressaltar que estes teóricos mostram-se pouco inclinados para debater diferenças entre aqueles envolvidos mais de perto em setores sociais morfogenéticos, se comparados com aqueles que permanecem inseridos em áreas (rurais), instituições (agricultura) e campos ideacionais (folclore) morfostáticos.

Há duas maneiras fundamentais segundo as quais a relação entre hábitos e reflexividade pode ser conceituada: uma enxerga as duas pelo prisma da tensão, produzindo batalhas intrapessoais; ao passo que a outra enxerga a ação inovadora, reflexiva como *baseada* em disposições habituais. A primeira concepção é antipática à hibridização; a segunda a assume. Aquela é acolhedora quanto aos compromissos propostos pessoais, ao passo que esta lhe é hostil. Uma pode acentuar a descontinuidade contextual macroscópica como uma espora para a reflexividade; a outra enfatiza minúsculas continuidades cotidianas no nível micro.

A primeira concepção é tributária de Peirce e pode ser comprimida nos seguintes cinco pontos (Calapietro 1989; Davis 1972; Archer 2003: 64-78). Primeiro, Peirce é um defensor dos “poderes pessoais”, principalmente aqueles oriundos de nossas naturezas morais, os quais devem resultar no automonitoramento das ações e não na replicação das mesmas: “Você está bem consciente de que o exercício do controle sobre seus hábitos é, se não a mais importante tarefa na vida, algo bem próximo disso” (citado em Davis 1972:111) Segundo, a autotransformação ocorre por meio da “conversação interna” reflexiva em que as pessoas buscam se conformar às suas preocupações, ideais ou compromissos últimos, aos quais se chega de forma intrapessoal, “cuidando delas como se fossem flores no meu jardim” (Peirce 1965:192). Terceiro, isto envolve uma luta por parte do “eu” comprometido e inovador para superar a inércia do “eu” (ou *self* crítico) habitualizado, tal como vislumbrado por Peirce em sua famosa analogia judicial em que o Advogado da Mudança leva adiante e defende o seu caso a contrapelo

das profundas disposições desenvolvidas biograficamente. Quarto, a imaginação possui um papel principal na realização de nossos compromissos por meio do “poder da meditação preparatória” (1965:189), pois tais “contemplações” são provocadas não apenas por obstáculos que impedem a consecução rotineira de cursos de ação: “As pessoas que constroem castelos no ar em certa medida não realizam muita coisa, é verdade, mas todo homem que realiza grandes feitos é dado a construir elaborados castelos no ar” (1965: 189). Quinto, quanto mais variação social e variedade cultural *disponível* sobre os quais se pode ponderar reflexivamente – o que Colapietro chama de “butim” (*booty*) (1989:115-16),³ maior será o estímulo para engajamentos inovadores: “o que mais influencia os homens no sentido do autogoverno é o profundo desgosto por um tipo de vida e uma admiração tenra por outro” (Colapietro 1989:111).

Essa compreensão peirciana, à qual tentei, sem sucesso, fazer jus, dá espaço tanto para poderes pessoais irredutíveis como para propriedades e poderes sociais distintos, compatibilizando-se, assim, com a ontologia estratificada do realismo. De modo inverso, aqueles que acreditam ser a ação inovadora ou criativa dependente do hábito possuem uma ontologia social plana composta por uma miríade de situações ocorrentes (diferentemente do próprio Mead). Simultaneamente, estes esposam um conceito da pessoa muito mais permeável socialmente, daí portanto a valorização do pré-reflexivo (ver Crossley 2001), sendo que o trabalho *Creativity of Action* de Joas ([1992] 1996) constitui a expressão quintessencial dessa visão. Este perspicaz estudo já foi destacado por suas maiores afinidades com Dewey e Mead e sua “curiosa relutância em assimilar as idéias de C.S. Peirce” (Kilpinene 1998:41). De fato, a obra não esposa nenhum dos cinco pontos acima. Mais uma vez, condensarei acentuando três questões.

Primeiro, Joas toma a criatividade como algo que depende do pré-reflexivo na medida em que ela é provocada por “situações que clamam por soluções, e não como a produção sem restrições de algo novo, sem nenhum pano de fundo constitutivo composto por hábitos irrefletidos” (1996:129). Ademais, “até mesmo fatos de extrema criatividade supõem a preexistência de uma camada rochosa subjacente de ações de rotina e condições externas que são simplesmente tomadas como pressuposto” (1996:197). Isto prenuncia como as propriedades e poderes tanto sociais como pessoais são minimizados. Portanto, na oposição de Joas à tirania da ação propositada (seja ela normativa ou racional), ele

posiciona-se contra a pressuposição de objetivos prévios à ação e à “autonomia básica do ator na definição de objetivos” (Burger 2007:109): “a definição de objetivos não ocorre em virtude de um ato do intelecto *anterior* à ação concreta, mas, ao contrário, é o resultado de uma reflexão sobre as aspirações e tendências que são pré-reflexivas e que *sempre já* estiveram operantes” (1996:158). Segundo, esta é a chave de braço fundamental que limita os poderes pessoais de autocomprometimento. Ela é intensificada porque a “situação interativa é o elemento *constitutivo* dos objetivos e das ações. Ela não estabelece limites meramente quanto ao que pode acontecer, ela influencia de modo constante e direto o que efetivamente acontece (Mouzelis 1998:492). Portanto, em dissonância com Peirce, o processo autotélico não é examinado. Terceiro, visto que o livro e o argumento permanecem no nível situacional, não se admite que deslocamentos macroscópicos e, particularmente, as descontinuidades contextuais que se intensificam com a modernidade possam ter qualquer impacto nesse fluxo contextual perfeitamente contínuo (Gross, 1999:341-342; Burger, 1998:109; Mouzelis, 1998:495).

Todos os pais fundadores, cada um a seu modo, enfatizaram que a transição para a modernidade constituiu um enorme crescimento de “descontinuidade contextual”, manifestada primeiramente por seus propulsores iniciais. Se a transformação-chave foi conceitualizada em termos da transição da organização social segmentada para uma cooperativa, do feudalismo para o capitalismo ou, ainda, da pré-Reforma para a pós-Reforma, o denominador comum foi a “descontinuidade contextual”, representada por novas formas de diferenciação, dissimilaridade, alienação, anomia e incerteza. De igual modo, aqueles traços que tinham sido característicos da “continuidade contextual” tradicional – similaridade, familiaridade e solidariedade – foram apresentadas como sendo progressivamente (se não irreversivelmente) minados. Como argumentei em outro trabalho (Archer 2007:317-30, no prelo), os lentos e diferenciais impactos causados pela urbanização, industrialização e participação serviram de grandes gatilhos para expandir a reflexividade destes grupos na vanguarda da mudança, e daqueles cujo apoio foi solicitado e mobilizado, até mesmo se a própria lentidão da modernidade permitisse alguma continuidade contextual e rotinização ser restabelecida para alguns grupos, como, por exemplo, as comunidades trabalhadoras urbanas.

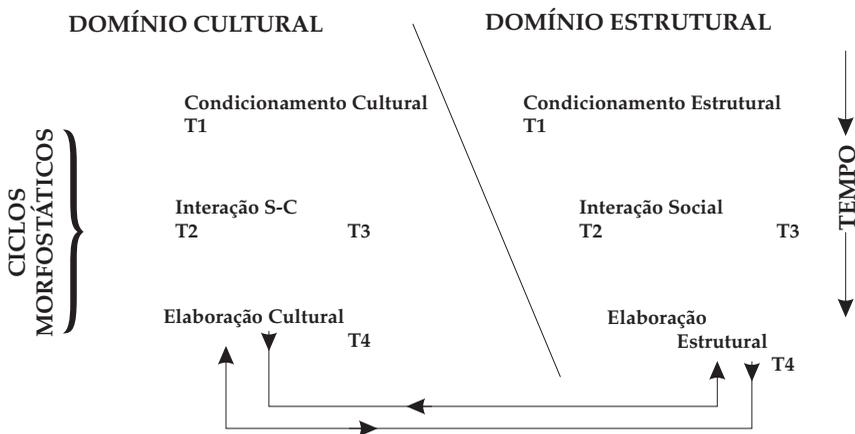
Com efeito, a lentidão do processo de modernização e seus impactos diferenciais (sobre o urbano e o rural, os atores políticos e a população,

países avançados e menos avançados) tiveram como significado uma “descontinuidade contextual” e “continuidade contextual” que coexistiram intimamente para diferentes segmentos de qualquer população específica, em qualquer tempo particular. Todavia, o fato de que o pluralismo ideacional proliferou e recrutou um maior apoio (setorial) também barrou o restabelecimento da morfostase cultural à moda antiga. Não foi possível recuperar a reprodução de um repertório abreviado e sistematizado de idéias tradicionais face aos agrupamentos socio-culturais setorializados. De modo semelhante, a interação entre uma variedade crescente de grupos de interesse associados às novas instituições diferenciadas – cada qual se tornando articulado em sua própria defesa e capaz de detectar o autointeresse nas reivindicações em busca de legitimidade de outros – foi suficiente para evitar qualquer retorno à morfostase estrutural passivamente aceita.

Incrementos de Reflexividade Dependem da Morfogênese

Mudanças bruscas tornam diretrizes habituais para a ação menos relevantes ou verdadeiramente traiçoeiras. A partir da década de 1980, a sinergia entre produção multinacional e tecnologia da informação resultou numa escala inédita de morfogênese, cujo mecanismo generati-

Figura 3
Morfogênese e Reflexividade



vo consiste na variedade que gera mais variedade. Concomitantemente, a *lógica de oportunidade situacional* começou a emergir tanto em nível empresarial como individual pela primeira vez na história humana, em dissonância com a “lógica de competição situacional” de soma zero da modernidade. É o que Thévenot denomina de “imperativo da inovação” (2006, 2008:14) e que constitui a condição para o “imperativo reflexivo.”

Por um lado, o exercício da reflexividade pessoal para fazer escolhas em terras incógnitas significa que as diretrizes anteriores, inseridas na “continuidade contextual”, estão rapidamente desaparecendo à medida que vão se tornando cada vez mais traiçoeiras. Por outro, as recompensas do trabalho e do emprego começam a fluir para aqueles que detectam, manipulam e encontram conexões entre fragmentos de conhecimentos até então não relacionados; fragmentos cuja complementaridade contingente pode ser explorada para obter vantagens. Os “vencedores” são “vencedores” porque conseguem adequar suas habilidades ao conjunto de oportunidades em veloz transformação ou constroem suas próprias oportunidades graças à capacidade de inovar de acordo com a contingência. Tudo isso favorece o “imperativo reflexivo” já que as velhas diretrizes de rotinas não se aplicam mais e as novas não podem ser forjadas porque (até mesmo) a nascente morfogênese (Figura 3) é hostil à rotinização.

Cada vez mais, os agentes navegam de acordo com o compasso de suas próprias preocupações pessoais. Essa crescente dependência de poderes pessoais – sejam eles empregados individual ou coletivamente – tem como contrapartida o declínio do outro generalizado e da socialização como um processo quase unilateral (como discutirei adiante). Tem-se como corolário que algumas das mais conhecidas teorias dos anos 1990 são conceitualmente incapazes de lidar com as consequências da morfogênese liberta de qualquer amarra. Por exemplo, quando pragmatistas insistem na ausência da “ação premeditada”, logicamente exclui-se “compromissos pessoais prévios” que funcionam como instrumentos de navegação: se aspirações fossem verdadeiramente pré-reflexivas e “sempre já operantes”, haveria um desencaixe em relação a novas oportunidades. De modo semelhante, se aqueles que reconhecem a “individualização” simultaneamente derrogassem poderes agênticos, tal como na tese da “modernização reflexiva” (Beck *et alii* 1994; para uma crítica, ver Archer 2007:29-37), estariam também afirmando que “o indivíduo autofocado está longe de uma posição em que

tomará decisões inevitáveis de modo racional e responsável, isto é, referidas às suas possíveis consequências (Beck e Beck-Gernsheim 2002:48). Ele ou ela já tiveram seus compassos pessoais confiscados por um *fiat* teórico.

No lugar disso, argumento que uma dependência ampliada da reflexividade para realizar e monitorar compromissos agênticos e uma relacionalidade seletiva correspondente (sendo que as duas se reforçam mutuamente) gera uma agência de engajamento reflexivo e avaliativo (Thévenot 2006, 2008). Esta sociologia do engajamento, compartilhada pela “virada pragmática” francesa e pela minha própria posição (Maccarini 2008; Archer, no prelo), embora longe de idênticas, enfatiza a crescente dependência que os agentes passam a ter de seus poderes pessoais – sejam eles empregados individual ou coletivamente. Temos como contrapartida um reconhecido declínio do outro generalizado e da socialização como um processo quase unilateral. Um engajamento avaliativo *vis-à-vis* o mundo, como antítese do “sujeito *self-despairing*” e do “utopismo de Habermas” (Maccarini e Prandini 2010), encontra afinidades nas obras de Charles Taylor (1989:27-43) e Harry Frankfurt – isto é, na teorização da “importância daquilo com o que nos importamos” (Frankfurt 1988: 80-94).

No lugar das diretrizes habituais, os sujeitos tornam-se cada vez mais dependentes das preocupações pessoais, as únicas guias da ação. A deliberação reflexiva é cada vez mais inescapável para se adotar um curso de ação capaz de realização: auto-interrogação, automonitoramento e auto-revisão passam a ser necessários tendo em vista que cada um é alçado à condição de seu próprio guia.

É POSSÍVEL CONDUZIR REALISMO E HÁBITO NUMA RÉDEA DUPLA?

Há três razões porque realistas críticos, em princípio, não têm bons motivos para serem firmes defensores da “ação rotineira”. Primeiro, tendo em vista que a vida social em um sistema aberto está sempre à mercê das contingências, tem-se que logo, por definição, as respostas dadas por sujeitos não podem ser plenamente “rotinizadas”. Segundo, a coexistência e a interação entre mecanismos gerativos plurais frequentemente moldam as situações empíricas encontradas por sujeitos de modos imprevisíveis, desse modo exigindo respostas criativas. Terceiro, a ontologia social estratificada do realismo inclui um estrato de

propriedades e poderes pessoais emergentes que incluem a capacidade humana da ação inovadora.

Portanto, é inesperado deparar com Dave Elder-Vass (2007), Steve Fleetwood (2008) e Andrew Sayer (2005, 2009) elaborando defesas independentes da “ação rotineira” e buscando acomodá-la à reflexividade. Os três autores tendem a enfatizar o “condicionamento social” sobre os graus de liberdade dos sujeitos para produzir respostas não determinadas e heterogêneas (não respostas plenamente “voluntaristas”, o que ninguém está defendendo) por meio de suas práticas reflexivas. A reflexividade foi invocada pela primeira vez numa tentativa de redefinir a vaga explicação realista para o concreto funcionamento do processo de “condicionamento social” (Archer 2003, 2007), sugerindo que as deliberações reflexivas constituem *mecanismos mediadores*. O que é contraposto pelos atores mencionados é a importância equivalente de um *processo alternativo de mediação*⁴, a saber, “habituação” – daí o interesse por Bourdieu. Porém, como realistas críticos adotam um modelo transformacional ou morfogenético da ação social envolvendo a mudança, a inovação e a criatividade, esta vertente tem como objetivo conciliar o *habitus* e a *reflexividade*.

Portanto, a independência plena da subjetividade pessoal em relação à objetividade social não é a questão que nos divide. Sayer nunca atribuiu esta presunção em relação aos meus argumentos e Fleetwood (2008:195) cita uma passagem em que explicitamente afastou essa possibilidade: “Sem anular a privacidade de nossas vidas interiores, nossa socialidade está lá, dentro delas, porque elas estão lá, dentro de nós. Logo, a conversação interna não pode ser retratada como a atividade completamente independente de uma mônada independente, que apenas torna-se consciente de seu contexto social externo da mesma forma como observa o tempo lá fora” (Archer 2000:117). Mas, é importante ressaltar, a passagem continua assim: “Inversamente, a conversação interna pode com demasiada rapidez ser colonizada pelo social, de tal forma que seu poderes causais são expropriados das pessoas e retribuídas às sociedades”. Em outras palavras, o papel que atribuí à reflexividade procura atingir um equilíbrio entre interpretar tudo o que seres humanos são como uma dádiva da sociedade (Harré 1983:20)⁵ e a mônada da modernidade, que permanece intocada pelo ambiente social, como no caso do *homo economicus* e seus pares.

A única maneira de explicar com alguma precisão o que as pessoas fazem, em vez de recorrer a correlações entre pertencimento grupal e padrões de ação, cujo poder de explicação, via de regra, deixa a desejar, será atingir o equilíbrio certo entre poderes emergentes pessoais, culturais e estruturais. Para dar conta tanto da variabilidade como da regularidade nos cursos de ação tomados por aqueles situados em posições similares, é preciso reconhecer nossa singularidade como *pessoas*, sem negar que nossa socialidade seja essencial para que sejamos reconhecíveis como pessoas *humanas*.

TRÊS TENTATIVAS DE COMBINAR *HABITUS* E REFLEXIVIDADE

Combinação Empírica

Há uma diferença considerável na quantidade de *ajustamento teórico* que os realistas defensores de uma *combinação* de *habitus* e reflexividade consideram necessária para que os dois conceitos trabalhem em conjunto. Num extremo, Fleetwood (2008) e Sayer (2009) defendem amplamente uma combinação empírica envolvendo aportes teóricos bem modestos da parte do pensamento de Bourdieu e do meu. Por um lado, ambos os autores querem ser mais generosos no reconhecimento das influências duradouras da socialização: ela irá restringir o campo de visão em relação aos tipos de trabalho pretendidos por pessoas de classes mais baixas ou do gênero feminino (Fleetwood 2008); quando novas oportunidades ocupacionais se apresentarem para jovens adultos – trabalhos que não existiam na geração dos pais –, aqueles de situação mais privilegiada exibirão “precisamente o mesmo senso de segurança, empreendedorismo e merecimento que marcam o *habitus* da classe média” (Sayer 2009:123). Portanto, ambos afirmam que a socialização familiar continua basicamente igual à do século XX.

Trata-se de uma questão empírica que pode ser respondida diferentemente para grupos particulares em determinados lugares. No entanto, há evidência (a ser discutida adiante) de que a socialização não pode ser tratada como uma constante e que, especialmente para aqueles que agora chegam na idade adulta, esse processo possui pouca semelhança com as práticas vigentes ao longo do século passado. Em outras palavras, Bourdieu pode ter tido mais ou menos razão, na prática, considerando o período ao qual o grosso de seu trabalho se refere (mais para perto do ponto intermediário do continuum morfostático-morfo genético). A questão que ainda pode ser debatida é se o *habitus* socializado

continua a gerar um bom encaixe entre disposicionalidade e posicionalidade durante as últimas duas décadas. Ao contrário, pode-se argumentar que os jovens do novo milênio não são mais as pessoas bourdieusianas, porque elas não vivem mais no mundo de Bourdieu.

Tanto Sayer como Fleetwood atribuem um papel maior à reflexividade que Bourdieu porque eles aceitam que as pessoas realizam escolhas e o fazem cada vez mais na medida em que a ordem social se torna mais morfogenética. Embora a injeção de deliberações reflexivas pudesse ter a vantagem de libertar o pensamento de Bourdieu das acusações de determinismo (Alexander 1994), não é claro se ele a aceitaria. A despeito de suas “concessões tardias”, ele persistiu na manutenção de que as escolhas que fazemos foram orquestradas na terra escondida do *habitus*: “trata-se de uma cláusula condicional crucial – o próprio *habitus* determina esta opção. Podemos sempre dizer que os indivíduos fazem escolhas, desde que não esqueçamos que eles não escolhem os princípios [sic] destas escolhas” (Wacquant 1989:45).

A justificativa empírica de Fleetwood e Sayer para combinar *habitus* e reflexividade recai sobre o prolongamento de grandes extensões de ação rotineira, mesmo enquanto a morfogênese opera. Assim, para Fleetwood:

Disso não se pode seguir à conclusão que um sistema aberto morfogenético careça de modelos rotinizados ou padrões estabelecidos e/ou mude com demasiada velocidade para que regras institucionais se solidifiquem e formem hábitos com algum grau de sucesso. [...] As intenções de alguns agentes são não deliberativas, e a melhor explicação que temos para tais intenções é que elas estão ancoradas no hábito. (2008:198)

De modo semelhante, Sayer sustenta que o “*habitus* continua a pairar como um grande vulto até mesmo em meio à descontinuidade contextual” (2009:122), o que ele afirma para contrapor-se ao meu argumento acerca da progressiva desrotinização da vida, que consigna o *habitus* a sociedades mais estáveis que as nossas, sociedades que manifestam a “continuidade contextual” necessária para sua aquisição. Ele continua:

Contudo, a maioria das crianças ainda possui continuidade o suficiente em suas relações e experiências para que elas possam ser ajustadas – o lar familiar, a rotina maçante da escola, os lembretes diários quanto à

sua classe social e posição na hierarquia de gêneros. Enquanto existe provavelmente um aumento na descontinuidade contextual, continua havendo bastante estabilidade, e elas dificilmente se tornariam atores sociais competentes se não desenvolvessem uma sensibilidade para jogos familiares. (2009:122)

Portanto, tanto Fleetwood como Sayer optam por uma fórmula empírica *patrim et patrim*, a qual aceita que há mudança o suficiente de modo a tornar a deliberação reflexiva algo inescapável, mas suficientemente contínua para a formação de respostas rotinizadas que permanecem realistas e reproduzíveis em grandes extensões da vida. Asserções empíricas só podem ser resolvidas empiricamente. No meu estudo longitudinal sobre alunos de graduação (Archer, no prelo), um graduando, ao se deparar com dados sobre crianças criadas por quatro ou seis pais (graças a novos casamentos), respondeu, “Bem, são todos de classe média, não são?”, o que coloca um ponto de interrogação sobre o porquê da similaridade de posições de classe ser considerada automaticamente mais determinante que diferenças de língua nativa, país de origem, religião e política no processo de socialização.

Hibridizando Habitus e Reflexividade

“Hibridização” (Adams 2006) acarreta mais que o pressuposto empírico básico segundo o qual, em algumas situações, o *habitus* governa a ação de modo quase inconsciente, ao passo que em outras se recorre à reflexividade autoconsciente. Ela envolve também uma ginástica conceitual ao afirmar a noção de um “*habitus reflexivo*”, de modo a avançar na análise *disposicional* de Bourdieu, apesar das transformações *posicionais* da contemporaneidade. No híbrido de Sweetman, tais mudanças societárias são sinônimas daquelas delineadas na teoria da “modernização reflexiva” (Beck *et alii* 1994) e seu objetivo consiste em conectá-las à prática expandida da reflexividade – que passa ela mesma a ser caracterizada como um novo *habitus*:

Estamos sugerindo aqui que, nas condições da modernidade (tardia, alta ou reflexiva), crises endêmicas [...] levam a uma interrupção de posicionamentos sociais, a uma disjunção mais ou menos constante entre *habitus* e campo. Nesse contexto, a reflexividade deixa de refletir a ausência temporária de um encaixe entre *habitus* e campo, mas *ela mesma se torna habitual e desse modo é incorporada ao habitus na forma do habitus flexível ou reflexivo*. (2003:538, ênfase da autora).⁶

O conceito-compromisso de um “habitus reflexivo” elide dois conceitos que Bourdieu consistentemente distinguiu: as disposições semi-conscientes constitutivas do *habitus* e a reflexividade como a autoconsciência destas. Ademais, o que acontece quando chamamos isto de “habitus”? Literalmente, afirmamos que as pessoas agora possuem uma *disposição* para serem reflexivas no que concerne às suas circunstâncias e, talvez, para estarem preparadas para a mudança no lugar da estabilidade. Assim sendo, “estar preparado” deve ser empregado transitivamente; pode-se estar preparado para algo determinado, caso contrário esse *habitus* híbrido não pode fornecer diretrizes disposicionais para a ação. Sem estas, o conceito se reduz à afirmação de que a maioria das pessoas *esperam* ter que pensar sobre o que fazer quando se deparam com situações inéditas. Isto é verdade, porém é difícil ver como chamar essa expectativa de “*habitus*” explica qualquer coisa tanto sobre os processos deliberativos quanto sobre o que as pessoas fazem. De fato, tendo em vista que, para Bourdieu, o *habitus* sublinhava a pré-adaptação das pessoas às circunstâncias e a natureza semiconsciente, quase automática, de suas operações – todas elas aceitas por Sweetman – é difícil pensar em qualquer conceito menos apropriado para caracterizar deliberações conscientes sobre escolhas inéditas.

Sweetman sustenta que “certas formas de *habitus* podem ser inerentemente reflexivas, e que o *habitus reflexivo* ou flexível pode ser tanto cada vez mais comum como mais significativo em virtude de vários deslocamentos sociais e culturais” (2003:529). Qual o sentido aqui de “inerentemente”, tendo em vista que Bourdieu considerava, de modo consistente, a formação de qualquer *habitus* o resultado da socialização? Que tipo de socialização pode oferecer preparação para o imprevisível e o inédito? Isto pode parecer uma contradição entre termos; a alternativa acaba sendo cair no vazio – em algo parecido com o lema dos escoteiros: “Esteja preparado”.

Há apenas duas maneiras de sair desse impasse. Um destes caminhos é trilhado por Mouzelis, que, em coerência com Bourdieu, tenta fornecer uma resposta nos termos de uma socialização que poderia resultar do desenvolvimento de:

uma disposição reflexiva não adquirida via situações de crise, mas via uma socialização focada na importância de uma “vida interior” ou na necessidade “de criar objetivos próprios”. Por exemplo, a criação numa comunidade religiosa que enfatiza a meditação e a contemplação interna pode resultar em membros de uma comunidade adquirindo um tipo

de *habitus* reflexivo que não está relacionado a contradições entre disposições e posições. (2009:135)

Embora tais experiências possam concretamente promover a “meta-reflexividade” (refletir sobre suas próprias reflexões), o modo de vida que incentiva a reflexividade “apofática” em contraposição à reflexividade “catafática” (Mouzelis 2010) não parece estar disseminado em comunidades religiosas Ocidentais ou Orientais e tampouco parece constituir um modelo para a socialização secular contemporânea fora delas.

O outro caminho acarreta no abandono de qualquer pretensão de que tal “*habitus* reflexivo” seja adquirido pela socialização e, no lugar disso, aceita-se que ela é derivada das próprias experiências de vida individuais. Considera-se que as mudanças constitutivas da “modernização reflexiva” “contribuem para uma reflexividade contínua e difusa que torna-se ela mesma habitual, por mais que esta noção possa parecer paradoxal à primeira vista” (Sweetman 2003:538). Mas o que acrescentamos ao chamar a reflexividade de “habitual” depois que observamos que ela é “contínua e difusa”, tendo em vista que não pode ser o motor da ação habitual (algo com o que o autor concorda)? Quando o conceito é esvaziado de toda conexão com os cursos de ação, o paradoxo cede lugar à contradição. Por exemplo, Ostrow escreve que “não há um caminho claro que leva das disposições até a conduta. O que existe é um campo protensional, ou perspectiva, que contextualiza todas situações, estabelecendo enquadramento pré-objetivo para a prática, sem qualquer regra ou código expresso que automaticamente e mecanicamente nos ‘diga’ o que fazer” (2000:318); qual perspectiva poderia possivelmente contextualizar todas as situações, especialmente aquelas que são imprevisíveis e não intencionais? O fatalismo, sozinho, se encaixa bem nesta descrição. Contudo, ele nos oferece apenas atores passivos que já abdicaram do governo de suas vidas e, ademais, é tão incompatível com a noção de Beck de “fazer a própria vida” numa ordem social desestruturada, quanto com a minha própria versão de “fazer o seu próprio caminho pelo mundo” em meio à reestruturação morfogenética.

Reconciliação Ontológica e Teórica

A reconciliação proposta por Elder-Vass acarreta uma revisão teórica mais profunda com o objetivo de tornar *habitus* e reflexividade compa-

tíveis (ver Dalton 2004 para uma revisão que favorece inteiramente o *habitus*). Tal reconciliação envolve as seguintes etapas: (i) que a concepção de Bourdieu da ordem social, em geral, e poderes de agência, em particular, sejam desacoplados do “conflacionismo central”⁷ e sejam relacionados a uma ontologia emergentista; (ii) que a influência acordada à reflexividade seja limitada ao confiná-la às modificações do *habitus* operada por sujeitos. Assim, Elder-Vass enxerga os principais “ajustes” ontológicos recaindo sobre o trabalho de Bourdieu e os principais “ajustes” teóricos sobre o meu trabalho. Se aceitarmos ambos, ele então poderá avançar em (iii) sua asserção chave de que a maioria de nossas ações são co-determinadas *tanto* pelo nosso *habitus como* por nossas deliberações reflexivas, com base numa “teoria emergentista da ação” (2007:335).

Em resposta a (i), é argumentado que trata-se de uma interpretação equivocada do pensamento de Bourdieu; quanto a (ii), que assenta-se sobre uma confusão bastante comum entre os tipos de conhecimento necessários para jogar jogos com habilidade nas três ordens da realidade natural – a natural, a prática e a social; e quanto a (iii), que esta não justifica com êxito a reconciliação ora proposta. Certamente, o autor pode querer aduzir esta reconciliação na condição de uma teoria própria, a ser julgada de acordo com os seus méritos, e não como a prole de um casamento às pressas.

Habitus, emergência e reflexividade – uma convivência possível? Elder-Vass parece estar correto em sustentar que, se estrutura, cultura e agência são vistos como sendo mutuamente constitutivos, haveria uma incompatibilidade com a reflexividade, pois deliberações reflexivas dependem de uma clara distinção entre objeto e sujeito. A reflexividade é impedida pela “conflação central”, em que as propriedades e poderes respectivos de estruturas e agentes são elididas. Como argumentado por Mouzelis:

apenas quando a distinção objetivo-subjetivo é mantida é possível lidar de modo teoricamente congruente com casos em que atores situados se distanciam de estruturas sociais relativamente externas a eles para avaliar, mais ou menos racionalmente, os graus de restrição e capacitação que tais estruturas oferecem, os prós e os contras, as chances de sucesso ou fracasso de diferentes estratégias etc. (2009:138).

Elder-Vass concorda e, como um defensor já estabelecido das propriedades emergentes (2005), protesta que a frase de Bourdieu “a internali-

zação da externalidade”, que o conduz à descrição de “estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes” (1990a:53), constitui um “erro ontológico”, na medida em que “não logra distinguir entre uma estrutura social e as suas conseqüências para nossos estados mentais” (2007:334). Assim, torna-se crucial distanciar Bourdieu e o *habitus* da “conflação central”, se quisermos acomodar a reflexividade. A questão é se o pensamento de Bourdieu é capaz de resistir à “adaptação” para uma ontologia emergentista. Mais especificamente, cabe perguntar se a sua teorização em *The Logic of Practice* pode ser adaptada. Trata-se de um texto em que pouco se menciona a reflexividade, mas é, ao mesmo tempo, o texto do qual Elder-Vass mais depende. Ainda que ele esteja certo ao dizer que Bourdieu não parecia exercitar com muito vigor *debates* ontológicos, isto não significa que o pensador francês não tivesse *compromissos* ontológicos.

Compromissos ontológicos contêm juízos quanto aos elementos constitutivos (e não constitutivos) da realidade social e logo orientam os tipos de conceitos que podem ser adequadamente aceitos. Determinados conceitos restam impedidos de aparecer em explicações, assim como ateus não podem atribuir o seu bem-estar à providência divina. Nenhuma explicação é aceitável para um teórico se ela contiver termos cujos referentes erroneamente reconstroem a realidade social tal como ele a enxerga (Archer 1998). Os compromissos ontológicos de Bourdieu são tão fortes em *The Logic of Practice* que, em razão de seu forçoso elisionismo, fecham as portas para a emergência – deixando o conceito e a prática da reflexividade do lado de fora.

A mais forte convicção ontológica de Bourdieu é expressa vigorosamente na primeira frase de seu livro: “De todas as oposições que artificialmente dividem as ciências sociais, a mais fundamental, a mais nociva, é a que foi estabelecida entre subjetivismo e objetivismo” (1990a:25). Num extremo, a fenomenologia subjetivista do cotidiano não pode ir além da *descrição* da experiência vivida e exclui o questionamento quanto às condições objetivas de sua possibilidade. Em suma, esta não pode penetrar a “cumplicidade ontológica” (Bourdieu e Wacquant 1992:20) entre o *habitus* e o *habitat* e transitar da epistemologia leiga para o “mundo que a determina”. Noutro extremo, quando cientistas sociais do mundo acadêmico pretendem alcançar a objetividade, necessariamente ocorre a oclusão da natureza *perspectiva* de sua

epistemologia, colocando os seus relatos “objetivos” entre aspas (Bourdieu 1990a: 28).

Como não há nenhuma “visão a partir de lugar nenhum” (Nagel 1986), o máximo que pode ser logrado é algo semelhante à “fusão de horizontes” gadameriana (Gadamer 1975:364). Para observadores acadêmicos: “Há *apenas* um olhar perspectivo, apenas um ‘saber’ perspectivo; e quanto *maior* o número de olhares, olhares diferentes, que utilizamos para observar uma coisa, mais completo será o nosso ‘conceito’ dessa coisa, a nossa ‘objetividade’ (Bourdieu 1990a: 28). Não há qualquer critério na mesma linha da “racionalidade do juízo” dos realistas críticos para modificar nossa inarredável “relatividade epistemológica”. A mesma barreira epistemológica evita que sujeitos leigos sejam ou se tornem “puros observadores”, capazes de receber ou relatar “notícias sem qualquer verniz” acerca dos contextos sociais objetivos em que habitam: “O ‘sujeito’ originado no mundo dos objetos não emerge como uma subjetividade confrontando uma objetividade: o universo objetivo é composto por objetos que são produtos de operações objetificadas estruturadas de acordo com as mesmas estruturas que o *habitus* lhes aplica” (Bourdieu 1990a: 76-77). Consequentemente, ontologia e epistemologia estão inextricavelmente imbricadas, tanto para o investigador como o para o participante, tornando, desse modo, subjetivismo e objetivismo *inseparáveis* – a principal característica da confluência central (Archer, 1995:93-122), que é fundamentalmente hostil ao “emergentismo” estrutural e cultural com o qual Elder-Vass operaria uma “reconciliação”.

Além da insistência na *inseparabilidade* e seu correlato, o objetivo de se transcender a divisão objetivo-subjetivo, há ainda a centralidade da *prática*, compartilhada com Giddens. Mas quando nos voltamos para a prática, ela é igualmente inóspita à visão de sujeitos leigos que agem orientados por razões, as quais são também as causas de suas ações.

Para Bourdieu, a lógica da prática “zomba da lógica lógica” já que esta lógica “vaga” (*fuzzy*) (1990a:86-87) “compreende apenas com o objetivo de agir” (1990a:91). Isto significa responder às demandas práticas *in situ*, e tais respostas não podem ser traduzidas para os “universos de discurso” acadêmicos. Assim, Elder-Vass parece interpretar equivocadamente a afirmação de Bourdieu de que “[S]e alguém não logra reconhecer qualquer forma de ação que não seja a ação racional ou a reação mecânica, é impossível entender a lógica de todas as ações que são ra-

zoáveis sem ser o produto de um desenho racional, muito menos do cálculo racional” (1990a:50). Isto é interpretado de modo a “confirmar [...] que ele [Bourdieu] aceita que algumas ações são de fato o produto desígnio racional” (2007:335). Bourdieu não apenas afirma, acima, o oposto disso (forçosamente indicado pela palavra “sem”), mas o que é “razoável” está inscrito no senso prático (*le sens pratique*) e expresso na ação, e não nas “razões” pessoais passíveis de serem articuladas. A inserção contextual é a única coisa que *faz sentido* para o sujeito em suas ações: “[A]gentes podem adequadamente dominar o *modus operandi* que possibilita a geração de práticas rituais corretamente formadas apenas fazendo-o funcionar de modo prático numa situação real, em relação a funções práticas” (1990a: 90). Logo, *le sens pratique* é o que Bourdieu opõe como razoável em oposição aos planos pessoais (ou à racionalidade instrumental).

Todavia, *le sens pratique* “exclui a atenção a si mesmo” (1990a:92); o sujeito está focado na questão de “saber como”, e não “saber que” – ou por quê. Daí segue que o sujeito é incapaz de fazer uso da reflexividade: “Simplesmente porque ele é questionado e se questiona acerca das razões e da *raison d’être* de sua prática, ele não pode comunicar o ponto essencial, que é que a verdadeira natureza da prática é a exclusão essa questão” (1990a: 91). A resposta está enranhada de modo demasiado profundo na gênese prática e histórica tanto da prática como da lógica da prática para que o sujeito seja capaz de desentranhá-la. Conseqüentemente, e no presente, tais sujeitos não “reagem às ‘condições objetivas’ mas sim a essas condições tais como apreendidas através de esquemas socialmente constituídos que organizam a sua percepção” (1990a:97). De várias maneiras, Bourdieu nunca deixou de ser um antropólogo e o *sens pratique* é um primo não longínquo dos Azande (Evans Pritchard 1937:195), tão imbricados nos fios que tecem a malha de sua própria cultura coerente a ponto de serem incapazes de questionar o seu próprio pensamento e de adquirir a distância necessária para ser reflexivo em relação às suas próprias ações.

Seriam nossas ações codeterminadas pelo habitus e pela reflexividade? Quando Elder-Vass se detém sobre a “reconciliação” teórica das duas visões acerca da relação entre poderes causais humanos e a ação, é a vez da abordagem morfogenética realizar uma acomodação. De fato, esta tentativa é tão resistente aos “ajustes” teóricos quanto Bourdieu seria a qualquer revisão ontológica. Embora Elder-Vass concorde que “nós indivíduos humanos tenhamos, como afirmado por

Archer, poderes emergentes próprios” (2007:35), apenas metade da história é contada por ele no que tange à reflexividade. A reconciliação das duas perspectivas está fundada na *própria* teoria de Elder-Vass segundo a qual “muitas e talvez a maioria de nossas ações são codeterminadas por *ambos* – nosso *habitus* e nossas determinações reflexivas” (2007:335).

A razão para resistir à “codeterminação” encontra-se na premissa que subjaz à “teoria da ação humana” de Elder-Vass, isto é, tem a ver com “as raízes emergentes do nosso poder de *agir*” (2007:336). Esta premissa chave afirma que a “ação” e a “ação social” são homogêneas. Colin Campbell (1996) documentou como os dois conceitos foram efetivamente elididos em textos sociológicos e, desse modo, indevidamente sustentaram o imperialismo social. A mesma premissa é importada diretamente de Bourdieu, para quem o “sentido do jogo” (“*feel for the game*”), incorporado no *habitus*, é aplicado de modo indistinto em *todas* as três ordens da realidade humana. No entanto, obliteram-se assim as distinções ontológicas cruciais, discutidas extensivamente em *Being Human* (Archer 2000), que fundamentam os diferentes tipos de conhecimento que sujeitos humanos podem desenvolver em cada ordem. Bourdieu atropelou tais distinções, à la Mead, em sua asserção “colonizadora” de que: “[E]ntre a criança e o mundo, existe a intervenção do grupo” (1990a:76). Automaticamente, isto faz com que toda ação seja ação social, e confere ao *habitus* hegemonia epistemológica em cada ordem da realidade. Inversamente, sustentar-se-á que nossas relações diversas com as três ordens dão origem a formas distintas e heterogêneas de conhecimento, que acarretam graus bastante diferentes de reflexividade.

Ao colocar sob escrutínio a afirmação chave de Elder-Vass de que “a maioria de nossas ações são codeterminadas por *habitus* e reflexividade” nos deparamos com uma falácia sociológica. Codeterminação significa que a influência de dois fatores sobre um determinado resultado

Figura 4
Tipos de Conhecimento e as Três Ordens da Realidade Natural

| | Ordem Natural | Ordem Prática | Ordem Social |
|------------------------------|---------------|----------------|-----------------|
| Relação | Objeto/objeto | Sujeito/objeto | Sujeito/sujeito |
| Tipo de conhecimento | Incorporado | Prático | Discursivo |
| Forma Emergente | Coordenação | Conformidade | Comprometimento |
| Importância de Reflexividade | Mínima | Moderada | Máxima |

pode ir desde uma contribuição na proporção de 50% para cada, até uma contribuição na proporção 99%/1% por um ou outro fator. O meu argumento é que as contribuições proporcionais de *habitus* e reflexividade variam sistematicamente de acordo com a ordem da realidade em questão e que são menos determinantes para a ordem social. Caso eu esteja correta, isto torna a “reconciliação” formalmente possível, embora vazia na prática.

A seguinte figura simples representa a defesa de Elder-Vass do papel do *habitus* na “codeterminação” da ação. Ela também serve para mostrar que *dois* temas estão envolvidos.

-
1. SOCIALIZAÇÃO
 - ↓
 2. EXPERIÊNCIAS
 - ↓
 3. DISPOSIÇÕES = *habitus* = “sentido do jogo”
-

Em primeiro lugar, seriam as experiências os fundamentos das disposições humanas? Trata-se de um ponto crucial, pois, a não ser que o deslocamento de (2) para (3) possa ser sustentado, a relevância do deslocamento de (1) para (2) cai por terra, juntamente com a promulgada influência da socialização. Em segundo lugar, poderia a socialização justificadamente ser vista como um termo sumário determinando as experiências de grupos, e mais especificamente, de classes sociais? Trata-se de uma questão independente da primeira e que será examinada na próxima subseção.

A linha geral do meu argumento é que os tipos de conhecimento adquiridos pela experiência das três ordens da realidade não são de naturezas homogêneas e que emergem de diferentes relações entre o sujeito e cada ordem, que *sui generis* permitem ou requerem graus variáveis de reflexividade dos sujeitos. A codeterminação é assim uma questão que varia em termos de contribuições proporcionais feitas pelas disposições e pela reflexividade para as ações baseadas nos três tipos de conhecimento. Ao passo que Bourdieu aplicava *habitus* indistintamente a todas as ordens, sustentarei que adquirir um “sentido do jogo” é uma metáfora que não funciona bem para toda a realidade natural.

A Figura 4 resume o argumento proposto em *Being Human* (2000).

Na natureza, o requisito relacional para “experiência jã disposição” (digamos, nadar) é simplesmente a coordenação de um corpo com um ambiente (aquático, no caso da flutuação). A habilidade emergente (o nado) depende da relação entre nossas potencialidades/vulnerabilidades fisiológicas e o *feedback* positivo/negativo recebido da água. Genericamente, nossa reflexividade é irrelevante para a nossa “flutuabilidade”, senão bebês com apenas alguns meses de vida não poderiam ser lançados em piscinas. Certamente, alguns podem querer argumentar que eles já possuem um *habitus* incorporado depois de nove meses de experiência num ambiente amniótico bem aquático.

Então, escolhamos outro exemplo. Em duas ocasiões, Elder-Vass usa a atividade de caminhar para exemplificar o conhecimento incorporado, empregado como uma segunda natureza em atividades mundanas como entrar na cozinha. Certo, mas por que temos que introduzir um *habitus* em relação ao ato de andar? Arrisco dizer que nenhum de nós fomos explicitamente ensinados a inclinar o peso do corpo para frente quando subimos uma ladeira e a fazer o contrário, quando descemos – simplesmente descobrimos que essa era a maneira mais fácil de fazer isso. Em outras palavras, a reflexividade não possui participação na aquisição de disposições através do aprendizado por tentativa e erro, e tampouco a socialização faz isso. Ademais, é impossível reflexivamente esquecer o conhecimento incorporado, tal como saber nadar; a única coisa que nós podemos fazer é nos recusarmos a nadar. Certamente, podemos ficar enferrujados, mas isso tem mais a ver com a perda do tônus muscular do que com a perda da habilidade, algo que foge ao nosso controle. No que concerne à codeterminação, as habilidades representadas pelo conhecimento incorporado são 100% graças à experiência; a reflexividade não faz parte do *script* na ordem natural. Certamente, esta afirmação analítica raramente é manifestada empiricamente – isto é, uma ordem em que os sujeitos estão “sozinhos com a natureza” –, mas um instrutor vagarosamente esvaziando bóias não ensina, na verdade, ninguém a flutuar. Daí a ironia de que justamente onde a “experiência → disposições” funciona melhor, isso nada tem a ver com a socialização.

Na ordem prática, habilidades tácitas emergem das capacidades e resistências apresentadas pelos objetos e também das assimilações e acomodações feitas pelo sujeito em relação a estes. Atividades como jogar tênis de modo competente, tocar um instrumento musical, datilografar ou conduzir um veículo dependem todas de um aprendizado (*cat-*

ching on) e, em níveis mais avançados (como na improvisação do jazz ou na manobra de um ônibus articulado), da aquisição de um verdadeiro “sentido do jogo”. Este é, sem dúvida, o território de Bourdieu, mas a afirmação seguinte mostra-o rejeitando completamente a fórmula da codeterminação ao discutir “hexis” ou habilidades corporais como disposições permanentes: “Os princípios incorporados dessa maneira são situados além do alcance da consciência e, portanto, não podem ser atingidos pela transformação deliberada e voluntária” (Bourdieu [1980] 1990a:93-94). No que se refere ao conhecimento prático, respaldado plenamente Elder-Vass, porque para adquirir a *virtuosidade* como um tenista ou pianista é preciso ter comprometimento, justamente para que se possa criar “transformação deliberada”, o que por sua vez acarreta preocupações individuais e deliberações reflexivas quanto à prioridade acordada a um esporte ou à música na constelação de habilidades definidoras da identidade pessoal.

Sustentar que pessoas, em qualquer nível de competência, podem escolher aperfeiçoar determinada habilidade parece indiscutível. Por essa razão, Andrew Sayer, por exemplo, assente que jogar tênis consiste, em boa parte, em se acostumar a devolver saques, cuja velocidade excede o tempo levado para tomar decisões. Todavia, ele comenta “Com efeito, ela não pode fazer uma revisão e um plano a cada vez que bate um *backhand*, mas ela pode em outro momento treinar esse golpe se achar que está executando-o erradamente” (2009:121). De igual modo, Elder-Vass utiliza exemplos de “hexis” frequentemente citados por Bourdieu: como moldamos nossas bocas para falar ou então como adotamos determinada postura em pé (em várias situações) é algo gerado pelo *habitus*, e não pela deliberação. Talvez. Porém, isso não exclui a “transformação voluntária”. Muitas pessoas (antigamente) faziam aulas de elocução ou então mudam (hoje) seus sotaques de forma autoconsciente.

Elder-Vass conclui que o *habitus* de Bourdieu “deve ser modificado para mostrar *como* nós, na condição de seres reflexivos, somos às vezes capazes de criticamente avaliar e, portanto, modificar nossas disposições à luz da nossa experiência, nossas capacidades de raciocínio e nossos compromissos valorativos” (2007:345). Nesse caso, ele sustenta seu argumento em favor da codeterminação da ação na ordem prática. No entanto, a codeterminação não se manteve na primeira das duas ordens da realidade natural que acabamos de abordar, pareceu apropriada na segunda e, como demonstrarei, varia dramaticamente *dentro* da

ordem social. Assim sendo, a codeterminação não chega nem perto de se aproximar de uma determinação equivalente ao longo do espectro da realidade natural.

A socialização gera experiências compartilhadas dentro das classes sociais? Adquirir “um sentido do jogo” foi utilizado literalmente em relação à ordem prática, mas torna-se uma metáfora quando aplicada à ordem social discursiva. A validade desse princípio depende do estado historicamente cambiante do mundo social. No entanto, me parece que Bourdieu quase fundiu o “senso do jogo” a uma “forma de vida” wittgensteiniana pelo modo com que sua abordagem antropológica permeou sua análise de configurações sociais posteriores. Afinal, no *Esboço de uma teoria da prática* (1972), em que o conceito de *le sens pratique* foi originalmente formulado, tal conceituação encontrava-se intimamente entrelaçada com etnologias detalhadas dos Kabiles. A validade da projeção da metáfora para a modernidade, estendendo-se para a alta modernidade, e talvez para além dela, é o que está realmente em jogo aqui.

É bastante comum observar teóricos sociais (Calhoun 1993:82) notando que a operacionalidade do *habitus* de Bourdieu depende tanto da estabilidade social como de um alto grau de integração social, atuando para reproduzir uma continuidade ao longo do tempo. Não repetirei aqui as críticas já feitas por mim nessas linhas (Archer 2007:38-48), senão com o intuito de extrair conexões precisas que Bourdieu estipula entre classe, experiências e disposições, todas dependentes da estabilidade social das quais também depende o argumento de Elder-Vass. Em primeiro lugar, o “*habitus* de classe” caracteriza “práticas de classe” porque todos membros de uma classe compartilham “*histórias idênticas*”: “As práticas dos membros de um mesmo grupo ou, numa sociedade diferenciada, da mesma classe, são sempre mais bem harmonizadas que os agentes reconhecem ou desejam [...] O *habitus* é exatamente esta lei imanente, *lex insita*, inscrita nos corpos por históricas idênticas” (1990a:59)

Em segundo lugar, tais biografias de classe homogêneas são constituídas por uma comunalidade de experiências, as quais são, por sua vez, constitutivas das disposições coletivas compartilhadas.

O *habitus*, um produto da história, produz práticas individuais e coletivas – mais história – de acordo com os esquemas gerados pela história. Ele assegura a presença ativa de experiências passadas, que deposita-

das em cada organismo na forma de esquemas de percepção, pensamento e ação, tendem a garantir a “correção” das práticas e sua consistência ao longo do tempo. Este sistema de disposições – um presente do pretérito que tende a se perpetuar no futuro pela reativação em práticas similarmente estruturadas [...] é o princípio da continuidade e da regularidade que o objetivismo enxerga em práticas sociais sem dar conta de explicá-lo satisfatoriamente. (1990a:54)

Por último, há a própria admissão da parte de Bourdieu de que tal “continuidade e regularidade”, que foi vista acima como o resultado do *habitus*, também é a *precondição de sua operação*. Isto porque tais práticas de reprodução funcionam “*apenas na medida em que as estruturas dentro das quais elas operam são idênticas ou homólogas às estruturas das quais são produto*” (1990a:61, ênfases da autora).

Com efeito, Elder-Vass não compra a história da caracterização do mundo ocidental pela reprodução tranquila da “continuidade contextual”. Ao contrário, ele aceita a variabilidade histórica e acentua que, quanto maior a sua magnitude, maior a reflexividade que entra em cena – “mais obviamente quando o conjunto de disposições existentes não fornece uma orientação decisiva” e também “em situações que não são congruentes com nossas experiências prévias. Por exemplo, quando adotamos um novo papel, podemos ter que pensar cuidadosamente sobre *como* desempenhá-lo” (2007:341, 342). Ele até mesmo sustenta (com Lahire (2002)) que “tais situações são radicalmente mais frequentes do que Bourdieu parece acreditar e, assim, somos constantemente solicitados por situações que nos instam à revisão reflexiva” (2007:341). É exatamente isso que permite um lugar para a reflexividade. Todavia, para que *ainda* haja um lugar para o *habitus*, Elder Vass tem que sustentar (assim como Sayer e Fleetwood) que um grau suficiente de estabilidade permanece *apesar* da descontinuidade contextual.

De fato, estes são os termos da proposta de “reconciliação”. Uma vez aceita a manutenção de sua relevância, “então o relato de Archer sobre desenvolvimento da identidade pessoal e da identidade social pode ser visto como com *um argumento sobre até que ponto podemos modificar nosso habitus*” (2007:344, ênfase da autora). Ainda assim, não podemos aceitar tal afirmação, exatamente na medida em que ela está fundamentada na ainda atual durabilidade do *habitus* como um guia para a ação. O que está sendo combatido é o argumento de que o *habitus* tem continuada relevância na situação inteiramente inédita de incongrui-

dade contextual em que vivemos hoje, a qual se manifesta em razão da intensificação da morfogênese. Cada vez mais, o ambiente familiar e as práticas de socialização são incapazes de fornecer aos integrantes jovens de qualquer classe as diretrizes para a ação, muito menos as diretrizes que poderiam de algum modo assegurar a reprodução de posições sociais.

O impacto da incongruidade contextual na socialização será discutido na seção final, mas para fechar o debate com Elder-Vass citarei o tipo de argumento que me leva a rejeitar a sua proposta de reconciliação: “a identidade pessoal, que parece ser um co-requisito para a deliberação reflexiva, ‘chega apenas com a maturidade e não é alcançada por todos’. Logo, a qualquer momento dado, algumas pessoas ainda não terão se tornado reflexivas, e outras nunca o farão – deixando-as, ao que parece, sob o domínio do seu *habitus*” (2007:335). Colocando de lado a questão de saber se algumas pessoas “nunca o farão” (o que eu de fato defendo mesmo na ausência de evidência necessária), o único caso de “quase não-reflexividade” apresentado em (2003) foi o de Jason. Todos os dados na trilogia sobre a reflexividade foram derivados de extensas entrevistas com sujeitos a respeito de suas preocupações pessoais em relação às suas circunstâncias sociais, e vice-versa. Na preparação do primeiro volume, dedicado inteiramente à exploração do tema, entrevistei Jason durante três horas; ele permanece como o mais tocante de todos entrevistados. Este jovem de 17 anos, que se enxergava mais como um objeto passivo do que sujeito ativo, estava sob o domínio do álcool e das drogas, morando na rua desde os 13 anos. Mas ele não estava sob o domínio do *habitus*. Expulso de casa pelos pais, ele havia tentado conseguir permissão para viver tanto com o pai como com a mãe em seus endereços separados, mas não teve autorização. Longe de ter um *habitus* para o qual recorrer, ele tentou apagar o passado numa bruma de entorpecentes. Quatro anos depois, ele conseguiu se livrar das drogas, com grande determinação e ajuda de um programa de apoio a jovens moradores de rua. Por meio de sua limitada reflexividade, ele foi atrás de um emprego caracterizado pela extrema rotinização no setor de vendas – talvez desejando recuperar uma estabilidade nunca antes tida. Será que a co-determinação iluminaria esse dilema humano com o lembrete de que, apesar de tudo, ele era capaz de andar e falar?

NÃO SE FAZ MAIS SOCIALIZAÇÃO COMO ANTIGAMENTE⁸

Sayer e Elder-Vass não negam que, em comparação com a ação rotineira, a transformação social transforma simultaneamente a relevância da

deliberação reflexiva. Um esboço bastante breve dessas transformações, enfatizando os contextos em constante mudança em que os jovens cresceram e assumiram papéis ocupacionais, é dado em *Making Our Way Through the World* (Archer 2007:317-24). Isto foi resumido previamente como os deslocamentos históricos macroscópicos que partiram da “continuidade contextual”, dominante em sociedades tradicionais, passaram pela intensificação da descontinuidade contextual, se espalhando gradualmente junto com a modernidade, até chegar ao advento da incongruidade contextual nas últimas duas décadas do século XX. Esta sequência foi internamente relacionada a um aumento no escopo e na amplitude da reflexividade, por causa do número crescente de situações inéditas encontradas na ordem social, onde sujeitos não podiam depender da ação de rotina como guias para a ação apropriada.

De modo correspondente, e especialmente ao longo do último quarto de século, a socialização tem sido cada vez menos capaz de preparar para as oportunidades ocupacionais e de estilo de vida que não existiram para a geração dos pais: para habilidades sociais que não poderiam se tornar incorporadas (operações de bolsas de valores ou programação de *software*) ou que demandam contínua atualização, disponibilidade para re-alocar, re-treinar e re-avaliar *modi vivendi* cambiantes. Este novo contexto ultrapassa “a capacidade gerativa estritamente limitada” do *habitus*, que é remota em relação à “criação de novidades imprevisíveis”, posto que restrita à “livre produção de todos pensamentos, percepções e ações *inerentes às condições particulares de sua produção – e apenas estas*” (Bourdieu [1980] 1990a:55, ênfases da autora).

Por que, exatamente, teria isso representado uma incongruidade contextual para os jovens? A principal razão é que o histórico familiar não constituía mais um *corpus* de *capital cultural* cujo valor durável poderia ser transmitido às crianças, diferentemente da transmissão cultural *tout simple*. A cultura paterna e materna está rapidamente deixando de ser um bem capital, negociável no mercado de trabalho e valendo como um elemento signifiante no patrimônio da prole. *Les Héritiers* estão ficando mais pobres por razões que vão além dos impostos sobre a herança. A cultura continua sendo o principal quinhão da herança, mas está rapidamente se tornando um “bem interno” (*internal good*) (MacIntyre 1981; Sayer 2005:111-126) – valorizado de acordo com as estimativas feitas pelos próprios detentores, tal como a prataria da famí-

lia – ao contrário de um “bem externo”, que é valorizado no mercado aberto.

Consequentemente, as estratégias usadas para assegurar a transmissão intergeracional de capital cultural começaram a perder força, em parte porque estas foram consideravelmente desvalorizadas e, em outra parte, porque o rápido decréscimo da calculabilidade das trajetórias fez das velhas formas de ação vantajosa algo menos aplicável. Aqueles pais e mães de classe média e alta que se mantiveram atrelados à rotina passada, que serviu bem aos seus pais, da “compra de vantagens” por meio do acesso a um sistema educacional privado, começaram a se confrontar com seus próprios filhos, os quais sentiam que estavam andando com uma melancia pendurada no pescoço. Confrontando a incongruidade entre seu histórico (o *background*) e seu presente (o *foreground*), um número cada vez maior de egressos das *public schools* britânicas⁹ começaram a tentar ocultar o sotaque distinto, a abusar do participação passado, a fingir que nunca foram apresentados ao latim, a referir-se à escola através de sua localização geográfica – todos estes emblemas de embaraço refletindo o reconhecimento subjetivo de incongruidade contextual em que se encontravam.

É claro, objetar-se-á que tal educação ainda garantia acesso privilegiado às universidades mais antigas, mas alguns dos mais atinados egressos das *public schools* não possuíam nenhum desejo de frequentá-las. De igual modo, protestar-se-á que seus egressos terão acesso privilegiado às carreiras no funcionalismo público, na diplomacia e nas profissões tradicionais. Contudo, isto é facilmente comparável ao fato de que, no final do século XX, alguns daqueles privilegiados começaram a dar menos valor a essas vagas. Os mais espertos logo aprenderam a lição: o mercado de ações queria a mentalidade do vendedor de feira ou de rua, e um número cada vez maior passou a preferir trabalhar para o setor sem fins lucrativos. Com efeito, a posse do capital cultural à antiga tornou-se uma desvantagem *vis-à-vis* as novas aberturas e oportunidades, ainda que se continue valorizando residualmente os espaços ocupacionais mais tradicionais.

De modo bem distinto, os pais da classe trabalhadora se viram numa posição em que, literalmente, não possuíam nada com valor de mercado para poder reproduzir entre os seus filhos. Com o veloz declínio do setor manufatureiro e com o desemprego tornando-se algo frequente, a prévia habilidade de recomendar salários altos e de falar em nome de

seus filhos também desapareceu. Com a informatização do trabalho secretarial, de recepção e do trabalho no comércio, mães descobriram que suas filhas já eram mais habilidosas que elas mesmas na frente de um computador. Com trabalhos cada vez mais redundantes, empregos improvisados e visitas frequentes às agências de emprego, há cada vez menos resquícios da cultura da classe trabalhadora a serem reproduzidos – principalmente o velho apelo do aspecto convival de um grupo duradouro de colegas de trabalho – e incentivos decrescentes para reproduzir práticas de emprego entre pais e prole. Estes, de todo modo, hoje estão em sua maioria “na faculdade” durante períodos variáveis, mas o suficiente para que alguns comecem a achar que cursos como tecnologia da informação e *design* apresentam uma excelente oportunidade. Enquanto isso, muitos destes pais se recolhem a uma atitude de boa-vontade em relação ao futuro de seus filhos, mas sem insistir em qualquer direção específica – o que é geralmente expresso como: “Nós os apoiaremos, independentemente do caminho que desejarem seguir” – portanto, transferindo o ônus da decisão para a geração seguinte e logo reconhecendo a inutilidade de seu próprio *habitus*.

A velha homologia entre disposições socializadas para aceitar posições, que os jovens então estavam aptos a ocupar e predispostos a reproduzir, está chegando ao seu fim. Como a própria noção de capital cultural *transferível* torna-se cada vez mais tênue, simultaneamente aquelas intrincadas manobras, tão bem descritas por Bourdieu, usadas para substituir diferentes tipos de capital, tornam-se antiquadas. Um ano sabático entre a faculdade e a entrada no mercado de trabalho, um passaporte bem rodado e o término do ensino superior no azul certamente são financeiramente vantajosos, mas permanecem econômicos, porque o que a prole deriva dessas práticas permanece uma prerrogativa reflexiva. *Capital social* é algo mais duradouro, mas opera transmitindo uma confiança e estabilidade, como notado por Sayer (2009:120, 122), na busca da lógica situacional da oportunidade. Entretanto, como esta busca ocorre é uma tarefa a ser planejada, acompanhada e frequentemente revisada ou corrigida pelos próprios jovens por meio de deliberações reflexivas próprias, ligadas às suas preocupações pessoais. Ademais, a unidade familiar de socialização cada vez mais fracassa *normativamente* como um transmissor de valores que sustenta as preocupações adotadas e esposadas pelos filhos. Hoje, um número cada vez maior de famílias transmitem mensagens ambíguas, incongruentes entre si, e portanto fazem com que seus filhos tenham que se confrontar com um problema adicional, a saber, encarar normativamente

essa *mélange* para poder avaliá-la e arbitrá-la antes de cristalizar suas preocupações pessoais.

Lancemos brevemente um olhar sobre um exemplo bastante comum em que pais, na realidade, intensificam a incongruidade contextual da filha porque suas tentativas de socialização tiveram por intenção aproveitar as vantagens de novas oportunidades, seguindo cursos de ação típicos do segundo milênio. Como um estudante asiático dotado de um histórico profissional que está buscando seu primeiro diploma na Inglaterra, Han-Wing filtra a socialização familiar através de suas próprias preocupações pessoais e do que considera ser congruente com eles no novo contexto Ocidental em que está inserida. Inversamente, seus pais tentam tratá-la como um dos *héritiers* de Bourdieu, como uma recipiente do capital cultural e financeiro, empregado transacionalmente para assegurar um resultado posicional desejado – a filha que retornará ao lar como uma advogada qualificada.

Han-Wing se sente encurralada entre expectativas dos pais e seu próprio desejo de explorar a sua liberdade: “Eu sou de uma família muito conservadora [...] então eles não gostam de me ver saindo muito. Então, quando cheguei aqui, com a liberdade, com a recém-descoberta liberdade, esse tipo de coisa – aí eu ficava com a consciência pesada – eu pensava assim, ‘ah eles não me querem que eu faça isso ou aquilo – mas eu faço assim mesmo’”. Ela pode ser desobediente estando a 7.000 quilômetros de distância, mas, quando visita a família, acha irritante ter que relatar seus movimentos e chegar cedo em casa. Ela pode mentir à distância, mas não em casa:

Meus pais têm uma influência importante na minha vida [...] mas eu não acredito em muitas coisas que eles dizem, como religião. Eles realmente querem que eu vá para a igreja e tudo mais, mas eu não acredito na religião, então isso é uma coisa. Minha mãe me liga e fala assim, ‘Você foi à igreja hoje?’ e eu minto, o que é horrível, mas toda vez que vou a igreja eu me sinto sufocada porque eu não acredito nela.

Ir estudar na Inglaterra tinha como principal objetivo tornar-se advogada, assim como os seus dois irmãos. Han-Wing ainda tão tem idéia de que carreira deseja seguir, mas sente que a lista apresentada por seus pais continha poucas opções: “Porque lá, em [X], nós temos esse costume de comparar filhos – ‘Ah, meu filho é médico’, ‘Bem, minha filha é advogada’, esse tipo de conversa. Aqui é diferente, você ainda ouve isso mas é diferente [...] Lá é assim ‘Ah, sua filha é uma secretá-

ria', não é muito bom [...] Se eu quisesse ser uma organizadora de casamentos, eles provavelmente fariam assim: "O quê? Nós investimos demais para você virar uma organizadora de casamentos!" Eles não ficariam muito contentes. Eu sinto que já os decepcionei em casa com tantas coisas". Todavia, apesar desses lamentos interpessoais, Han-Wing rejeita a socialização que, para ela, envolve "nos tratar como objetos sociais". Mesmo sem saber o que quer fazer, ela sente que tem o direito de ser livre para perseguir oportunidades mais amplas que a medicina ou o direito, e isso acarretará o afastamento de casa, muito provavelmente rumando para a América. Tal tentativa de reprodução social efetivamente gerou incongruidade contextual para Han-Wing; as tentativas dos pais de imbuí-la tiveram o efeito oposto – e os pais podem acabar perdendo a filha.

CONCLUSÃO: VIRANDO A MESA

Há um paradoxo no que diz respeito à reprodução à moda antiga que pode ser descrito como "dando duro para não sair do lugar". Aproximadamente um quarto da população geral que entrevistei e um sexto dos estudantes entrevistados (ambas as amostras registradas entre 2004 e 2006) de fato abraçam o seu contexto natal: disposicionalmente, eles estão em harmonia com este e, posicionalmente, desejam continuar nele ou então retornar a ele. Todavia, hoje a ação rotineira deixou de ser a base sobre a qual os sujeitos podem alcançar a continuidade contextual que eles buscam. Ao contrário, a maioria precisa exercer a reflexividade para produzir esse resultado, que não é uma posição deficitária ou uma posição de segurança. A motivação dessa geração deriva da necessidade de encontrar uma satisfação no contexto natal; seu meio de realizar a continuidade contextual gira em torno da capacidade de identificar uma posição sustentável dentro dos limites de seus históricos – e a modalidade empregada para unir ambas coisas é a "reflexividade comunicativa". Trata-se da deliberação reflexiva exercida como "pensamento e diálogo" com interlocutores que também são "similares e familiares" e nos quais se pode depositar confiança para locupletar e confirmar as incipientes conversações internas do sujeito. Trata-se de apenas um dos quatro modos de reflexividade regularmente detectados e que opera através de um modo de vida compartilhado que reforça o convencionalismo normativo entre os seus praticantes (Archer 2003:167-209).

Reflexivos comunicativos são oriundos de históricos estáveis e geolocalizados, onde relações interpessoais são calorosas, conviviais e duradouras, com redes de amizades que incluem amigos com que os sujeitos compartilharam os dias de infância e de escola. O contexto natal não é semelhante ao contexto dos autônomos e meta-reflexivos, cujos históricos familiares geralmente são marcados pela descontinuidade micro-contextual, causados pela adoção, divórcio, mobilidade geográfica, colégio interno, desarmonia interpessoal, etc. Tal descontinuidade os privou de interlocutores constantes e confiáveis, deixando-os sem nenhuma opção senão os próprios recursos mentais, e geralmente fizeram pouco para a perpetuar o contexto natal, em comparação com as oportunidades alternativas que eles pessoalmente confrontaram.

Poderiam ou deveriam estes elementos ser chamados de “disposições”? Por um lado, a resposta é afirmativa no que tange às diferentes opções acerca da ordem social: a proteção e o prolongamento da continuidade contextual versus a aceitação da descontinuidade de preocupações pessoais que a aumentam. Estas formas muito distintas de orientação social estão, de fato, localizadas *no interior dos sujeitos* e os pre-dispõem na direção de trajetórias sociais igualmente distintas. Por outro lado, a resposta é negativa se por “disposições” nos referimos aos cursos de ação que presumivelmente levam a estes fins de modo pré-reflexivo, já que em nenhum dos casos a ação rotinizada basta. Em outras palavras, independentemente de serem ou não as influências de contextos natais – sua continuidade, descontinuidade ou incongruidade – vistas como influências *disposicionais* que dão conta do modo como a reflexividade é praticada por diferentes proporções da população a qualquer dado momento e em diferentes momentos históricos – nenhuma modalidade poderá servir agora como um *habitus*.

Ambos os pontos podem ser bem ilustrados em referência aos reflexivos comunicativos. Nesse sentido, Fleetwood não entende bem o ponto sendo feito por e a respeito de uma respondente chamada Angie (Archer 2003:170-76), que seguiu os passos da mãe, da tia e de vários amigos da família na carreira de secretária. Ele argumentou que “[t]ornar-se uma soldadora nunca entrou na tela do radar de Angie como um alvo possível de uma deliberação subsequente” por causa do “peso morto de rotinas definidas pelo gênero” (Fleetwood, 2008:199). Isto acarreta o deslocamento da autoridade interpretativa da primeira para a terceira pessoa, algo que Bourdieu consistentemente adotava como procedimento. Mas também, ao tentar defender sua conclusão acerca

da ação rotineira determinada de acordo com o gênero, ele não se dá conta de que Angie tampouco se acomodou com um trabalho de vendedora, recepcionista ou recrutamento, para escolher apenas algumas alternativas “limpas” e acessíveis. Para não se distanciar da continuidade contextual, ela buscou fazer algo que demandava muito mais do que a *reprodução* da posição social da mãe, ela queria uma exata *replicação* do seu papel ocupacional e círculo social. É essa a medida do convencionalismo normativo induzido pela reflexividade normativa.

Inversamente, um estudo subsequente (Archer, 2007) mostrou o quão não rotineira era a manutenção dessa continuidade. Promoção no trabalho, migração ocupacional e até mesmo a hora extra eram percebidos como ameaças a um *modus vivendi* estabelecido e valorizado. Ao recusar tais formas de avanço profissional, reflexivos comunicativos foram agentes ativos no monitoramento e manutenção da própria *imobilidade* social (2007:158-91), fazendo sacrifícios objetivos para proteger a sua principal preocupação, invariavelmente o bem-estar da família.

No entanto, três razões tornam a manutenção da reflexividade comunicativa árdua e apontam para a sua provável diminuição no próximo milênio. Em primeiro lugar, os custos aumentam drasticamente se oportunidades são rejeitadas enquanto outros saem na frente aproveitando-as. Em segundo lugar, “permanecer como somos” é uma possibilidade cada vez mais remota: novas habilidades precisam ser adquiridas, novas tecnologias dominadas para dar continuidade ao dia a dia e novas experiências enfrentadas, já que não podem ser evitadas. Em terceiro lugar, a razão mais importante: haverá um número reduzido de “similares e familiares” disponíveis como potenciais interlocutores duradouros, pois colegas de turma, de trabalho e vizinhos terão abraçado algum elemento de suas novas oportunidades ou terão sido forçados a embarcar em alguma novidade. A reflexividade comunicativa continua sendo possível, porém seu custo (em várias moedas) subiu e requer um esforço ainda maior para ser mantida. Acima de tudo, o que passa a valer é a escolha ativa e a engenhosidade pessoal, o que guarda pouca semelhança com a ação rotineira.

Se este diagnóstico estiver correto, ele levará também à conclusão acerca do *habitus* de Bourdieu e da reconciliação entre este e a reflexividade proposta por Elder-Vass. O *habitus* de Bourdieu, envolvendo orientações sociais (disposições) *assim como* os suportes pré-reflexivos para ação de rotina (também disposições), *efetivamente parece presumir* a re-

flexividade comunicativa. Tendo em vista que esta modalidade significa a conversa assim como o pensamento, é relativamente fácil negligenciar este elemento reflexivo. Se este for o caso, coloca-se um prazo de validade na teoria de Bourdieu (apesar de sua referência a “invariáveis trans-históricas” (Wacquant, 1989:36) simplesmente porque os tempos mudaram. Ademais, mudaram também os históricos natais, as práticas de socialização e, principalmente, as orientações sociais da maioria e a natureza deliberativa dos cursos de ação tomados por ela. Em outras palavras, a reflexividade comunicativa floresce com mais facilidade e mais adequadamente quando similaridades são distribuídas de modo contínuo em toda a população – ou em classes estáveis em seu interior – e situações similares são confrontadas consistentemente. Esta similaridade (durkheimiana), um componente integral da continuidade contextual, confirma novamente a posição oposta das respostas convencionais a estas e, por sua vez, promove a reprodução social. A utilidade desse termo *portmanteau* se esgota na medida em que as condições objetivas para a reflexividade comunicativa passam por transformações radicais – como é o caso agora.

(Recebido para publicação em fevereiro de 2010)

(Aprovado para publicação em janeiro de 2011)

NOTAS

1. Deixando de lado a o espírito *méchant* presente nesse trabalho, em que o autor chega a reproduzir citações de forma infiel e a tortuosamente distorcer meus argumentos, Dépelteau é insuficientemente versado seja no realismo que ele ataca, seja na sociologia relacional por ele defendida. Ele não percebe que, no realismo social, todas as propriedades emergentes são *relacionais*, que elas podem existir sem serem exercidas e que podem ser exercidas mas não realizadas, configurando assim uma posição ontológica e não epistemológica, como afirmado. A sociologia relacional tem sorte ainda pior nas mãos de Dépelteau, sendo atribuída a Emirbayer (1997), o que demonstra desconhecimento do florescimento da escola italiana (seu *locus classicus* sendo a *Introduzione allá sociologia relazionale* de Donati (1985) e elaborações posteriores, a mais recente em 2009), que, incidentemente, esposam o realismo crítico. Em vez disso, a sociologia relacional é reduzida à repetição do termo “transações”, como se nenhum outro conceito fosse necessário – com exceção de “hábitos”.
2. Formulei a transmissão de propriedades sociais para agentes da seguinte forma em *Realist Social Theory* e cito uma passagem deste livro para reiterar meu endosso da

formulação: “Dada sua pré-existência, os emergentes sociais e culturais moldam o ambiente social a ser habitado. Esses resultados de ações passadas são depositados na forma de situações atuais. Eles dão conta daquilo que existe (estrutural e culturalmente) para ser distribuído e também da forma destas distribuições; dão conta da natureza da gama de papéis disponíveis; da proporção de posições disponíveis em determinado momento e as vantagens/desvantagens a elas associadas; da configuração institucional presente e das propriedades emergentes de segunda ordem de complementaridade e compatibilidade, isto é, se as operações institucionais são, respectivamente, obstrutivas ou auxiliares umas às outras. Dessa forma, as situações tornam-se objetivamente definidas para seus ocupantes ou incumbentes subsequentes” (Archer 1995:201).

3. Em relação a Peirce, Colapietro sustenta que “Quando adentro o mundo interior, levo comigo o butim dos meus feitos no mundo exterior, coisas como minha língua nativa, qualquer outra língua que saiba, um número incontável de formas visuais, sistemas numéricos e assim por diante. Quanto mais butim levo para aquele esconderijo secreto, mais espaçoso se torna o esconderijo [...] o domínio da interioridade não é fixado por limites próprios; o poder e a riqueza dos sinais que tomo emprestado de outros e crio para mim mesmo determinam as dimensões da minha interioridade” (1989:115-16).
4. Manicas é crítico da necessidade de qualquer forma de mediação entre estrutura e agência e pergunta: “Por que postular a existência da estrutura ou da cultura como causalmente relevante se, para serem causalmente efetivos, estes precisam ser medidos para atores sociais?” (2006:72). Tendo em vista o caráter retórico da pergunta, pressupõe-se que ela seja irrespondível. No entanto, estrutura e cultura só podem ser consideradas causalmente irrelevantes se o objeto da mediação fosse, de fato, inventado naquele lugar e instante por atores cujos próprios poderes pessoais fossem inteiramente responsáveis por ele. Esta moratória imposta à mediação parece tão insustentável quanto as idéias de que os fios que trazem eletricidade para minha casa são inteiramente responsáveis pelo funcionamento dos meus eletrodomésticos e que a existência da uma rede nacional e de geradores elétricos são causalmente irrelevantes.
5. “Uma pessoa não é um objeto natural, mas um artefato cultural” (Harré 1983:20).
6. Essa passagem continua assim: “Na medida em que o *habitus* ‘não reflexivo’ de Bourdieu depende de condições relativamente estáveis e de ‘experiências duradouras da posição social’, logo se pode dizer que sua análise pode ser aplicada a modernidades mais simples ou modernas, em que a estabilidade comparativa de identidades sociais permitiam uma relação contínua, coerente e relativamente segura entre *habitus* e campo” (Sweetman, 2003:538).
7. O termo introduzido para caracterizar teorias em que estrutura e agência são tratados como inseparáveis pois mutuamente constitutivos (ver Archer, 1988:72-100; 1995:93-162).
8. Todas as afirmações empíricas nesta seção são baseadas no meu estudo longitudinal de três anos, utilizando entrevistas aprofundadas de jovens, analisadas no livro *The Reflexive Impertative* (no prelo).
9. N.T. – As *public schools* britânicas são, apesar do nome, privadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Matthew. (2006), "Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards an Understanding of Contemporary Identity". *Sociology*, vol. 40, pp. 511-528.
- ALEXANDER, Jeffrey. (1982), *Theoretical Logic in Sociology (Vol. 1), Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*. Berkeley, CA, University of California Press.
- . (1994), *Fin de Siècle Social Theory*. London, UK, Verso.
- ARCHER, Margaret S. (1979), *Social Origins of Educational Systems*. Beverly Hills, CA, Sage.
- . (1988), *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- . (1995), *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- . (1998), "Social Theory and the Analysis of Society", in *Knowing the Social World*, (editado por T. May e M. Williams). Buckingham, UK, Open University Press, pp. 69-85.
- . (2000), *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- . (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- . (2007), *Making Our Way Through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- . (no prelo), *The Reflexive Imperative*.
- BECK, Ulrich e BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. (2002), *Individualization*. London, UK, Sage.
- BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony e SCOTT, Lash. (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Oxford, UK, Polity.
- BHASKAR, Roy. [1979] (1989), *The Possibility of Naturalism*. Hemel Hempstead, UK, Harvester Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Geneva, Switzerland, Librairie Droz.
- . [1980] (1990), *The Logic of Practice*. Oxford, UK, Polity Press.
- e WACQUANT, Loïc. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*. Oxford, UK, Polity Press.
- BUCKLEY, Walter. (1967), *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- BURGER, Thomas. (1998), "Review of the Creativity of Action". *Contemporary Sociology*, vol. 27, nº 109.
- CALHOUN, Craig. (1993), "Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity", in C. Calhoun et alii (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*. Oxford, UK, Polity Press, pp. 61-88.

- CAMIC, Charles. (1986), "The Matter of Habit". *American Journal of Sociology*, vol. 91, pp. 1039-1087.
- CAMPBELL, Colin. (1996), *The Myth of Social Action*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- COLAPIETRO, Vincent, M. (1989), *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. Albany, NY: State University of New York Press.
- COLLIER, Andrew. (1994), *Critical Realism*. London, Verso.
- CROSSLEY, Nick. (2001), *The Social Body: Habit, Identity, Desire*. London, Sage.
- DALTON, Benjamin. (2004), "Creativity, Habit, and the Social Products of Creative Action: Revising Joas, Incorporating Bourdieu". *Sociological Theory*, vol. 22, pp. 603-622.
- DAVIS, William H. (1972), *Peirce's Epistemology*. The Hague, the Netherlands: Martinus Nijhoff.
- DÉPELTEAU, François. (2008), "Relational Thinking: A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency". *Sociological Theory*, vol. 26, pp. 51-69.
- DONATI, Pierpaolo. (1985), *Introduzione alla Sociologia Relazionale*. Milan, Franco Angeli.
- . (2008), "La Teoria del Realismo Critico e` una Ragione Sociologica anche fa Esperienza della re-alita`", in A. Maccarini, E. Morandi e R. Prandini (eds.), *Realismo Sociologico*. Genova/Milan, Marietti, pp. 163-181.
- . (2009), *Teoria Relazionale della Societa`*. Milan, FrancoAngeli.
- . (2011), "Doing Sociology in the Age of Globalization", in *Relational Sociology: A New Perspective for the Social Sciences*. London, Routledge, pp. 211-232.
- DURKHEIM, Emile. [1898-1900] (1958), *Professional Ethics and Civic Morals*. Glencoe, IL: Free Press.

ABSTRACT

Routine, Reflexivity, and Realism

Many scholars continue to ascribe a fundamental role to routine action in social theory and defend the continuing relevance of Bourdieu's concept of *habitus*. Meanwhile, the majority recognize the importance of reflexivity. In this article, Archer examines three versions of efforts to render these concepts mutually compatible: "empirical combination", "hybridization", and "theoretical and ontological reconciliation". In analytical terms, none of these versions is fully successful. The empirical argument is that the relevance of *habitus* began to decline in the late 20th century, in light of major structural changes in advanced capitalist democracies. In these circumstances, habitual forms have proven incapable of providing guidelines for people's lives, thus making reflexivity necessary. The article concludes with the argument that even the reproduction of one's birth history now constitutes a reflexive activity, and that the most favorable mode of its production, which the author refers to as "communicative reflexivity", is becoming increasingly difficult to sustain.

Key words: habitus; reflexivity; critical realism

RÉSUMÉ

Routine, Réflexivité et Réalisme

De nombreux chercheurs continuent d'attribuer un rôle fondamental à l'action de la routine dans la théorie sociale et affirment que le concept bourdieusien d'*habitus* reste important. En même temps, la plupart d'entre eux reconnaît le poids de la réflexivité. Dans cet article, Archer examine trois tentatives qui cherchent à rendre compatibles l'*habitus* et la réflexivité: la "combinaison empirique", l'"hybridation", et la "réconciliation théorique et ontologique". D'un point de vue analytique, aucune de ces versions n'est réussie. L'auteur soutient l'argument empirique que l'*habitus* a perdu de l'importance à la fin du XX^e siècle, face aux grands changements structurels qui ont eu lieu dans des démocraties capitalistes avancées. Dans ce contexte, des formes habituelles se sont avérées incapables de fournir des directives à la vie des sujets, rendant ainsi impérative la pratique de la réflexivité. L'article conclut sur l'argument que, même la reproduction du contexte natif constitue aujourd'hui une activité réflexive et que le mode le plus favorable à sa production – ce que l'auteur appelle la "réflexivité communicative" – devient de plus en plus difficile à soutenir.

Mots-clés: habitus; réflexivité; réalisme critique