

**Da estrutura prática à conjuntura interactiva —  
relendo o *Esboço de uma Teoria da Prática* de Pierre Bourdieu**

A recente edição em português, pela Celta Editora, do *Esquisse d'une Theorie de la Pratique* é um bom pretexto para relermos um dos clássicos da teoria social pós-estruturalista (Bourdieu, 2002)<sup>1</sup>, passados 30 anos da sua primeira publicação, em 1972. Mais do que isso, foi para mim o reencontro com o autor que, penso, mais influenciou, na primeira metade da década de oitenta, a primeira geração de sociólogos licenciados em Portugal, na qual me incluo. Lembro que na altura, para muitos de nós, numa conjuntura em que o pensamento marxista ainda era hegemónico em Portugal no meio intelectual e no qual ainda se faziam “ouvir” os ecos do PREC, justificando a necessidade de racionalizar desencantos e frustrações, a obra de Bourdieu parecia ser a síntese das sínteses: estrutural mas não estruturalista; histórica mas não historicista; política mas não militante; marxista q.b. e suficientemente weberiana para ter a legitimação da ciência social.

Muitas têm sido as interpretações da obra de Pierre Bourdieu, muitas vezes contraditórias entre si. Sabemos do lamento do autor por não ser devidamente compreendido e lido. Suponho que, mais importante do que ter ou dar a interpretação “certa” da obra deste autor, será interrogarmo-nos sobre a actualidade desta obra para nos fazer pensar a investigação de hoje (cf. Lahire, 2002). e mais particularmente para me fazer repensar o estudo etnográfico que realizei entre professores. Assim, pareceu-me que um comentário crítico ao *Esquisse* cumpriria bem este propósito e tornaria menos polémica a interpretação, dado circunscrevermo-nos a um único texto (estamos a excluir do nosso comentário os três estudos sobre Etnologia Cabila (pp.3-131) que precedem a Teoria da Prática).

Este livro tem ainda a vantagem, como refere Richard Figuiet na introdução, de ser o primeiro texto que revela a maturidade teórica do autor, deixando ao mesmo tempo, ainda, do meu ponto de vista, algumas “portas entre-abertas” que *Le Sens Pratique*, de 1980, vai umas abrir e outras fechar. Tornemos no entanto claro, como tanto gostava Bourdieu de salientar nas suas análises sobre os actores que se movimentam nos campos culturais, que este meu comentário não é ingénuo, nem desinteressado. É, de facto, a tomada de posição de alguém que (1) ocupa uma posição periférica nos campos da sociologia e da antropologia, (2) que investiga na aproximação entre a sociologia, a antropologia e a psicologia, a fim de abordar objectos ligados à educação enquanto actividades sócio-cognitivas e actividades de racionalização da cultura, (3) e que se distanciou, nos últimos 10 anos, do quadro teórico de Bourdieu e da sociologia institucional que se pratica em Portugal para se dedicar ao uso de teorias sociais micro-sociológicas e antropológicas de inspiração fenomenológica.

Vejamos pois, ao longo das linhas que se seguem, como é que esta posição concorre para o debate teórico-epistemológico em Ciências Sociais.

### 1. Uma teoria para reflectir sobre a Ciência Social

As primeiras linhas do texto de Bourdieu são muito claras quanto aos seus propósitos: o de desenvolver uma crítica ao modo como se produz ciência social, denunciando os limites explicativos das teorias sociais estruturalistas (principalmente as etnológico-antropológicas) e da posição do teórico-intelectual que “fala em lugar de outros” e em “seu lugar” (pp.137-138). Assim, a ideia base de que Bourdieu parte é a de que a teoria social que serve para explicar as práticas de outros também deve servir para explicar o acto de construção da ciência social (p.135). A ciência ao ser também uma prática não poderá escapar à teoria explicativa de toda a prática social proposta pelo autor. Só a aparente ingenuidade do cientista social poderá fazer esquecer que a sua qualidade de estrangeiro numa cultura em estudo supõe uma relação erudita com o objecto em estudo que ilusoriamente estabelece uma oposição entre a teoria (de que seria o especialista) e a prática dos autóctenes. Mas realmente aquilo que é estranho para o observador externo acaba por se revelar bem familiar, porque se trata de explicar práticas sociais quando a actividade do cientista social é também uma prática. Em consequência, no 2º capítulo (pp.145-162), Bourdieu vai caracterizar as modalidades de conhecimento teórico existentes para saber qual delas é que está em condições de, no mesmo acto, ser capaz de conhecer os outros e de dar a conhecer a Ciência Social ao cientista.

A intenção parece confundir-se, antes do seu tempo, com os pressupostos da crítica pós-moderna da Cultura, quando esta denuncia a arrogância do conhecimento científico e a incapacidade deste para reconhecer os limites da sua racionalidade. A apresentação inicial do texto também concorre para esta confusão pois afirma-se pretender desconcertar os epistemólogos sem prática e os cientistas sem reflexão através de um estilo de escrita “de notas em andamento”, que não é nem o manual de metodologia nem o trabalho de investigação empírica (pp.135-136). Mas não, o que se vai desenvolver é uma teoria que em nenhum momento serve para criticar a Ciência no seu todo, enquanto campo social autónomo. Nem mesmo se vai questionar as metodologias em concreto, que no terreno fazem a Ciência, pois o pressuposto de Bourdieu é o de que se tivermos uma teoria geral da prática poderemos objectivar a ciência (como qualquer prática social) sem ter que percorrer o caminho do relativismo elementar (p.140) que seria o de questionar (acrescentaria teorizar, cf. Caria, 2000: 37-65) o observador externo datado e situado.

---

<sup>1</sup> Todas as referências a Bourdieu ao longo deste texto (e respectivas indicações de página) são extraídas desta obra.

Bourdieu esclarece que o *modo praxeológico* de produzir teoria científica (proposto por ele) está claramente em oposição ao modo fenomenológico (típico do interaccionismo simbólico e da etnometodologia) dado considerar que este explora a relação de familiaridade com o vivido (aproximação que poderia ser vantajosa) sem querer entender as condições de possibilidade que explicam a estrutura da cultura autóctene existente (p.145). Para o autor a fenomenologia, ao não buscar estabelecer uma ruptura com as representações indígenas do mundo, não poderá estar em condições de poder também realizar uma ruptura com as representações do observador estrangeiro (que permitirá, segundo o autor, ver a ciência também como uma prática social). Reforçando o seu distanciamento face à fenomenologia, o autor afirma que a praxeologia “parte do conhecimento objectivista” (refere-se ao estruturalismo e a todas as construções científicas que explicam a realidade a partir de modelos ou ideias-tipo) para “o superar” (p.146). Assim, assume como bom o corte radical com a experiência do mundo, desenvolvido pelo objectivismo, como único meio para entender as estruturas sociais que determinam as experiências, desde que estas estruturas não sejam entendidas do exterior (como fixas, mecânicas e invariantes) mas como disposições interiorizadas pelos agentes sociais que as actualizam e as produzem em processos histórico-sociais (p.145).

Nesta linha de raciocínio, para Bourdieu, os indivíduos são sempre determinados socialmente, não interpretam opções possíveis nem têm projectos, são sempre agentes e não actores ou sujeitos sociais. No entanto, a prática social sem ser uma interacção (uma interpretação de expectativas mútuas em reciprocidade, na versão fenomenológica) também não é um comportamento de execução. Tal como a fala, a prática não depende do conhecimento das estruturas (da gramática e das regularidades sócio-estatísticas) para existir (pp.153-154).

## 2. Esquemas pré-reflexivos e automatismos da acção

O conceito central de Bourdieu para explicar o modo como a prática social existe é o de *habitus*. É a teorização em torno deste conceito que permite a Bourdieu explicar nos capítulos 3, 4 e 5 (pp.163-212) como e porque é que a *lógica da prática* ou o *domínio prático da prática social* não se confunde com a interacção social, com a consciência prática, com as racionalizações discursivas ou com a regra (do costume ou da instituição) mais ou menos explícita.

O *habitus* é definido (a síntese é nossa porque os elementos referidos são variados ao longo do texto) como um conjunto de esquemas pré-reflexivos (disposições) de percepção, apreciação e antecipação que foram produzidos no agente social. Estes esquemas são o resultado de um trabalho de inculcação pela prática (ver fazer e fazer acompanhando os que sabem fazer) em que o agente

social interioriza, de modo sistemático e coerente, as estruturas de relações de poder, a partir do lugar e da posição que nelas ocupa, e exterioriza em práticas as disposições (os esquemas pré-reflexivos estruturados) que antes interiorizou (pp.163-164; p.182). No entanto, a prática não é produto da estrutura presente mas antes “uma relação dialéctica entre a estrutura interiorizada pela história do grupo ou da classe social (*habitus*) e a estrutura social presente” (pp.166-167). O eventual desfasamento entre uma e outra implica a necessidade de improvisação, não se podendo repetir mecanicamente o que foi praticado no passado (pp.178-179).

O facto de se reconhecer o improvisado social, determinado pela história do agente social, no modo como a lógica da prática opera, faz com que, por um lado, o conceito de prática nunca possa ser considerado como a obediência a regras sociais externas ainda que implícitas ou a constrangimentos institucionais (p.164). Assim, a diferenciação entre o social e o individual, tantas vezes valorizada pelas ciências sociais, perde sentido porque o indivíduo será sempre o produto estrutural da sua história social face ao estado conjuntural presente das relações de poder (p.167; p.178). Por outro lado, o improvisado social também não deve ser entendido como uma qualquer adequação a fins posteriores ou a intenções estratégicas previa e conscientemente formuladas (pp.257-258).

A incerteza da lógica da prática (que torna necessário o improvisado), segundo Bourdieu, supõe que as construções subjectivas da consciência sejam consequência, à posteriori, da prática improvisada e não a sua origem ou explicação. Assim, as aspirações, as categorizações e os julgamentos sociais tendem a adequar-se ao provir, ao nomeável e ao realizável, através dos esquemas pré-reflexivos, respectivamente, de antecipação, percepção e apreciação, de acordo com as possibilidades estruturais relativas à posição de poder ocupada por cada agente social. Os improvisos que se desenvolvem nas situações de desfasamento entre o passado e o presente supõem: (1) para o caso das apreciações, transferências de sentido que operam através de “um círculo de metáforas que permite analogias implícitas entre sistemas de classificação” (p.167); (2) para o caso das antecipações supõem um cálculo estratégico prático que opera por homologias estruturais de posições de poder entre diferentes situações — o interesse de ter posição, mantendo-a ou evitando perdê-la (pp.176-177; 208; 234; 237; 247; 263); para o caso das percepções supõem competências culturais adquiridas de apropriação e descodificação simbólicas, que possam transformar os interesses materiais das estratégias práticas em relações de comunicação e de cooperação, apresentadas como desinteressadas e generosas a fim de dissimular as desigualdades de poder existentes (pp. 177; 237-240).

O melhor argumento de Bourdieu para que a explicação do improvisado prático não passe pela consciência do agente social está no facto da inculcação do *habitus* se produzir e reproduzir através do corpo (do fazer e ver fazer, como dissemos atrás). Existe, assim, nos primeiros anos de vida (“há uma cronologia das estruturas”, p.183) um “trabalho pedagógico difuso e anónimo, sem autonomia e sem especificidade, que enquanto ambiente social estruturado vai ser incorporado (uma *hexis* corporal)”, desenvolvendo-se no corpo os esquemas pré-reflexivos já referidos (pp.185-186). O *habitus* ao ser aprendido por incorporação (os exemplos apresentados são inúmeros e estão centrados nos ritos sociais, pp.187-193) faz com que este não seja transparente à consciência e à sua transformação voluntária (p.194).

A incorporação das estruturas cumpre o função de disciplinar o corpo selvagem, exigindo-se o pormenor das posturas, dos gestos, dos tons de voz, etc., aparentemente “insignificantes, e exigindo-se o rodeio e o adiamento da satisfação, diferindo e diversificando os prazeres no tempo, isto é, exigindo-se a forma pela forma, sem razão (pp.193-194). Deste ponto de vista, o *habitus* é “um ser que se reduz a um ter, a uma ter sido e um ter feito ser” (p.182). Assim, nada tem a ver com qualquer teoria que aborde o problema da identidade social como construção de uma consciência colectiva. Existirão *habitus* mais semelhantes e outros mais diversos conforme a identidade de condições de existência (dos teres). Estes ao serem regulados estruturalmente supõem uma harmonização de *habitus* diversos que se tornarão previsíveis e inteligíveis, na prática, os comportamentos de outros, reproduzindo-se as estruturas de desigualdade existentes, como se de uma grande orquestra se tratasse, embora sem maestro: “uma invenção sem intenção”, “uma concertação objectiva” (pp.169-176).

Em conclusão, a lógica da prática permite uma adequação automática do pensamento e da acção à conjuntura, para vencer os desfasamentos entre o *habitus* e as ocasiões, sem que a subjectividade do agente social tenha que ser activada, dado estar em primeiro lugar inscrita no corpo (pp.164-165). Esta adequação automática supõe um domínio prático da prática, presente nos princípios organizadores das disposições do *habitus*, em que da prática se passa à prática pela “arte” de quem aprendeu fazendo sem manifestar interesse ou intenção em saber (pp.185-187; 232) e em que o tempo é irreversível, supondo para o agente social uma cronologia e uma sequência de acontecimentos necessários e óbvios (a naturalização da história em inconsciente) (pp. 168; 227-231).

### 3. As facetas das teorias indígenas e a hysteresis do *habitus*

A necessidade que Bourdieu tem de desvalorizar o papel da consciência e da interação na dinâmica social é coerente com o posicionamento epistemológico inicial de rejeitar totalmente a tradição fenomenológica e aceitar parcialmente a tradição estruturalista. Penso que a colocação do problema nestes termos poderá ser resultado da conjuntura intelectual dos anos 70 em França e do facto dos trabalhos de investigação (os três estudos sobre os Cabila) em que se apoia ter provavelmente correspondido a uma corte na sua trajectória intelectual de formação, de filósofo para etnólogo (cf. Pinto, 2000:17-36). Daí que tenhamos que perguntar até que ponto Bourdieu nos deixa “portas abertas” para pensar as também parciais contribuições da fenomenologia para uma teoria da prática? No caso, uma teoria da prática que não se centre apenas na análise estrutural (essa é retirada parcialmente da contribuição epistemológica objectivista que o texto em análise expressa) e enfatize aquilo que poderíamos designar como análise conjuntural (esta pelo contrário retirada das contribuições fenomenológicas). É, principalmente, nos capítulos 5 e 6 que encontramos os elementos que nos fizeram admitir como possível este outro olhar e leitura.

Não pretendo afirmar ou dar a entender que Bourdieu tenha formulado este problema. Neste texto não o encontrei e aquilo que conheço da restante obra de Bourdieu não me permite afirmá-lo. A pergunta é minha e justifica-se no quadro de raciocínio que desenhei no início desta recensão: ler Bourdieu para ver das suas contribuições para repensar a teoria e a investigação social de hoje. O propósito é o de saber até que ponto pode existir uma regulação consciente da prática sem a confundir com o reducionismo culturalista relativo à explicação subjectivista da acção.

Globalmente toda a teoria estrutural da prática de Bourdieu está subordinada à ideia, no que se refere às possíveis contribuições da fenomenologia, de que não podemos reduzir a estrutura objectiva da relação social à estrutura conjuntural da interacção (p.177-178). Pergunto: E o inverso, típico da análise estrutural, reduzir a conjuntura à estrutura da relação social, podemos? Bourdieu responder-nos-ia que sim. Mas, suponho, que em vários momentos do seu texto dá-nos sinais de que podem existir excepções. Vejamos: fala-nos da lógica da prática (p.203; 223) como aberta porque necessariamente incoerente nos princípios e incerta na previsão dos resultados, para assim poder permitir o imprevisto e subordinar a consciência às funções práticas da prática. Acrescenta (p.222) que só a lógica formalista do teórico pode imaginar uma lógica da prática como formando um todo homogéneo. Admite, ainda, que “uma forma de consciência lacunar, parcial e descontínua acompanha as práticas na forma de controlos de vigilância sobre os automatismos” (Giddens (cf.1989) chama-lhe *consciência prática*), (p.201), dado o inconsciente não ser totalmente opaco à interacção (p.200). Os costumes (Giddens (cf.1989) chama-lhe *rotinas de acção*) e as normas (como

produtos dos *habitus*, p.198;202) estão próximos da lógica da prática porque não enunciam princípios explícitos, (apresentam situações singulares como exemplares) e porque reforçam os princípios implícitos dessas situações exemplares sem os explicarem embora podendo enunciar o que não se pode fazer (isto é, sem implicar a racionalização discursiva).

Em síntese, na minha leitura, aquilo que Bourdieu chama *as teorias indígenas da prática* tanto podem servir as ideologias e os conflitos de legitimidade (as racionalizações dos “discursos enganadores do enganado”, p.202) como corresponderem ao *domínio simbólico da prática*, no qual os agentes detêm a sua atenção em segmentos da acção que são mais relevantes, mais recomendados ou mais reprovados nos jogos sociais. Nestes jogos sociais o dever-fazer e o dever-ser já não são vividos como únicos mas, entretanto, os princípios da prática continuam implícitos, sem que se apresentem como regras sociais exteriores (p. 198; 201). Trata-se de analisar, por hipótese, esse *saber social procedimental e categorial* que é já uma norma mas ainda não é uma *doxa*, isto é, um saber que é descritível e nomeável (principalmente pela negativa) mas continua a ser inexplicável para os próprios agentes sociais, dado existir na oralidade pré-formalizada da consciência prática, numa fase intermédia entre o estado de incorporação e o estado discursivo (cf. Caria, 2000:195-206; 2002a). Também Augusto S. Silva (1994), no seu trabalho sobre a Sociologia da Cultura, enfatiza este nível intermédio de domínio simbólico da prática que ficaria entre o sentido prático e a formalização discursiva/doutrinária.

A minha experiência de investigação etnográfica com professores encontrou os elementos referidos por Bourdieu no qual as *teorias indígenas* tinham esse carácter aberto, incoerente e muito pouco sistemático, para permitir que a lógica da prática pudesse improvisar. Para exprimir estas características concluí que a cultura dos professores era como um “puzzle” de peças desencaixadas mas onde os actores sociais não deixavam de reconhecer, no plano local das suas interações, as incertezas da prática sem que desenvolvessem discursos racionalizadores (Caria, 2000, pp.525-586). A explicação para esta oralidade interactiva (em muitos casos com valor normativo para o grupo, referida acima como pré-formalizada) estava, como mais tarde analisei quando os qualifiquei de *problemas do quotidiano* (cf. Caria, 2002a), em três factos que reflectiam o enquadramento histórico desta cultura local de orientação profissional (Caria; 2000: 225-306): (1) as mudanças institucionais que decorriam dos esforços políticos de democratização do campo escolar que pareciam conflitar com a maioria das orientações prático-pedagógicas dos professores; (2) a diversidade de orientações prático-pedagógicas protagonizadas por diferentes gerações de professores, socializados no campo escolar em conjunturas histórico-políticas muito diversas; (3) a nova conjuntura de procuras

escolares, reconhecida pelos professores no local pela chegada de novos grupos sociais àquele nível de escolaridade para o qual estes mostravam não ter uma experiência pedagógica acumulada.

Sabemos que Bourdieu quando analisou o campo escolar e outros campos culturais noutras obras desenvolveu um modelo de análise que enfatizava esta dimensão histórica através do conceito de *campo*, permitindo-lhe situar e explicar a diversidade de *habitus* em presença através das posições, ocupadas enquanto capitais específicos, e das tomadas de posição dos agentes sociais, enquanto participação nas lutas simbólicas de legitimação de práticas e obras no quadro de relações de força e poder estabelecidas através da história do campo em análise. Penso que o conceito de *campo* conduziu Bourdieu a valorizar sempre muito mais às dimensões macro-sociais da reprodução social, relativas às relações de desigualdade, tendo isso como consequência ver sempre dissolvidas na análise estrutural as dinâmicas sociais, provocadas pelas incertezas da prática (por exemplo aquelas que acima referi) que não geravam mudanças estruturais. Nunca viu as dinâmicas sociais como correspondendo aos micro-processos de socialização que têm que lidar com a heterogeneidade de trajectórias sociogeracionais para produzir uma identidade social colectiva (diríamos, um *estar-ser*).

No trabalho de investigação que já referimos, junto de professores, lidámos directamente com este problema das micro dinâmicas inscritas em dinâmicas de campo e vice-versa, tendo para o efeito analisado o feixe de trajectórias sócio-profissionais existentes no grupo em estudo e procurado problematizar estes factos através dos conceitos de *(re)produção social da profissão*, de *capital sócio-profissional* e de *fracções geracionais da profissão*, englobando dimensões e variáveis tanto micro como macro, tanto objectivas como subjectivas (Caria, 2000:240-305; 581-584). Expressão da relevância destes processos é também o trabalho simbólico que analisei, realizado pela hierarquia informal do grupo de professores, para dissimular as heterogeneidades de práticas e representações, provenientes da heterogeneidade de trajectórias existentes, desenvolvendo-se processos que designei de *igualitarização social* (Caria, 2000: 536-538). A análise destes processos e os conceitos que mobilizei para o efeito correspondem a dinâmicas que penso tenderam a ser pouco valorizadas no uso que foi dado ao conceito de *campo social* e que correspondem à tarefa de inculcação dos esquemas pré-reflexivos em uso nas novas gerações num determinado contexto, para que a posição e as tomadas de posição no campo façam sentido com as teorias indígenas vigentes, nem que para isso seja necessário (imposição de uma necessidade objectiva) dissimular os *habitus* diferenciados numa cultura oral que se reproduz na interacção social quando é confrontada com processos de mudança.

Será importante não esquecer que esta aparente opção de Bourdieu, em sobrevalorizar os processos macro-sociais, tem associada, posteriormente nos seus principais trabalhos nos anos 80, o desenvolvimento de metodologias de investigação quase sempre centradas em inquéritos que inevitavelmente reduziram a reflexividade dos agentes sociais aos discursos racionalizadores, desvalorizando por isso a oralidade interactiva e pré-formalizada que atrás referi. Porventura esta oralidade não seria relevante no contexto dos Cabila (e das sociedades arcaicas, como lhes chama Bourdieu) mas, hipoteticamente, pode ser determinante em sociedades com extensos espaços sociais institucionalizados e em processo de transição e mudança acelerada, contendo desfasamentos estruturais acrescidos.

#### 4. Para uma teoria conjuntural da prática

Em rigor, este problema não parece ser inteiramente estranho às formulações de Bourdieu neste texto. De facto, encontramos afirmações que nos ajudam a melhor explicar esta reflexividade dos actores sociais, ao nível da sua consciência prática e interactiva, sem o desenvolvimento de discursos racionalizadores. Bourdieu dá-nos dois tópicos de análise que consideramos relevantes para este problema: (1) fala-nos de uma *hysteresis do habitus* enquanto desajustamento das estruturas incorporadas passadas às estruturas sociais presentes da prática, para referir o eventual efeito de conjunturas revolucionárias (desvalorizando-as dizendo que o passado continua a ser preponderante para a lógica da prática), não chegando a negar a possibilidade de ocorrerem mudanças sociais significativas, embora não a totalidade daquelas que eram desejadas pelos actores sociais (as chamadas ocasiões falhadas, p.179); (2) fala que a harmonização dos *habitus* (o chamado funcionamento da orquestra social sem maestro) tem graus variáveis, reconhecendo a possibilidade de existirem falhas nos processos de inculcação e deficiências nos *habitus*, e acrescenta a possibilidade da institucionalização de regras sociais mais explícitas permitir regular práticas que pela sua lógica, enquanto orquestração improvisada, não ocorreram automaticamente (p. 206; 234)

Assim, poderemos perguntar: será que reflexividade interactiva dos actores sociais (oralidade pré-formalizada e consciência prática) em conjunturas de desfasamento entre as estruturas sociais passadas e futuras pode desempenhar um papel complementar à regulação da prática pela prática, sem que tal possa ser confundido com as racionalizações discursivas inscritas nas lutas simbólicas que ocorrem nos campos sociais?

Uma das possíveis explicações para que Bourdieu não tenha formulado esta pergunta, tendo antes sempre valorizado o desfasamentos entre *habitus* e ocasiões novas pelo lado das macro-dinâmicas

dos *campos sociais*, decorre do facto de para explicar a conduta social do agente nestas situações apenas ter como recurso o conceito de *interesse*(p.208). Lembro, como já referi atrás, que a lógica da prática, que reproduz os *habitus*, é em primeiro lugar a do “ter” e só depois a do “ser”. De facto, a definição de capital simbólico no capítulo 8 (pp.237-258), é apenas desenvolvida na crítica ao economicismo marxista, isto é, como uma dissimulação dos interesses materiais (uma economia das trocas simbólicas). Bourdieu nunca coloca como problema teórico, a tarefa tantas vezes enfatizada pela antropologia social: a *produção dos homens pelos homens* que sendo material também será cultural-identitária. Este problema torna-se decisivo se admitirmos que a *hysteresis do habitus* ocorre em todas as conjunturas em que existem descoincidências e desfasamentos entre estruturas passadas e processos de mudança em curso, tornando a estrutura social presente pouco estruturante e por isso as condições da prática excessivamente incertas para que o *habitus* possa operar apenas por via dos automatismos pré-reflexivos. Assim, trata-se de tomar em consideração que as falhas da inculcação e as deficiências do *habitus* decorrem de um problema geral de todas as sociedades, que em Portugal tem sido reafirmado por Raúl Iturra (1988, 1989, 1992) para fundamentar o objecto da antropologia da educação, a saber: o problema conjuntural relativo à morte das gerações mais velhas que se têm que se questionar sobre as condições em que entregam a sua herança (de património e saberes sociais) aos mais novos, pois nas relações inter-geracionais é reconhecido a existência, especialmente nas nossas sociedades, de um problema de envelhecimento dos *habitus* dos mais velhos, que explicaria a sua *hysteresis* como facto social comum e não excepcional à teoria da prática. O trabalho simbólico de *igualitarização social* (que atrás referimos como um dos resultados da nossa investigação com professores) pensamos que constitui um bom exemplo do que é a produção social de um *estar-ser* que não se reduz à lógica da dissimulação dos interesses e que, pelo contrário, parece funcionar em sentido inverso: o de objectivar uma subjectividade diversificada (uma cultura como processo de interacção), absolutamente necessária ao desafio conjuntural de socializar as gerações mais novas nas práticas de um grupo de pertença e/ou referência numa conjuntura de mudança (Caria, 2000: 579-586).

Do meu ponto de vista, é a formulação do problema nestes termos que dá autonomia à análise conjuntural da prática e dá plausibilidade, à hipótese, de que a reflexividade interactiva, tal qual a definimos anteriormente, pode desempenhar um papel acrescido que supera as situações difíceis e acidentais em que não se dá a concertação objectiva dos *habitus*.

Em conclusão, o conceito de cultura (no sentido antropológico) sem se opor ao de *habitus* e sem se reduzir a este (como faz Bourdieu, p.177) abre-nos as portas para a especificidade da análise

conjuntural da prática que permite à epistemologia praxeológica aceitar (parcialmente e para a superar, à semelhança do que Bourdieu afirma querer fazer com o objectivismo) a tradição fenomenológica. Mostra que a conjuntura interactiva nem sempre se reduz à estrutura prática, podendo ter com ela provavelmente uma relação que começa por ser de conflitualidade sócio-cognitiva ao nível dos contextos da prática de cada indivíduo e das relações intra-grupos (cf. Caria, 2000:20-27,170-177; cf.2002b), antes de ser conflito e luta simbólicas em campos sociais particulares, nas relações de poder entre grupos sociais.

Portanto, Bourdieu deve ser levado a sério quando afirma que “a reacção contra o juridicismo sob a sua forma aberta ou mascarada não deve levar-nos a fazer do *habitus* o princípio exclusivo de toda a prática(...)” (p.200). Parece-nos que muitos dos seus discípulos e mesmo alguns dos seus críticos, sempre partiram da ideia inversa: a que para este autor o *habitus* era o único princípio de explicação da prática. O nosso propósito foi o de mostrar que Bourdieu deixa-nos portas “entre-abertas” para pensarmos os restantes princípios explicativos da prática, ainda que admitamos que ele muito provavelmente não se reveria na lógica dos argumentos expostos de aproximação à fenomenologia.

### Referências Bibliográficas

Lahire, Bernard 2002 “Reprodução ou prolongamentos críticos?”, *Educação & Sociedade*, vol.XXIII (nº78), pp.37-55.

Bourdieu, Pierre 2002 *Esboço de uma teoria da prática — precedido de três estudos sobre etnologia Cabila*. Oeiras, Celta.

Caria, Telmo H. 2000 *A Cultura Profissional dos Professores — o uso do conhecimento em contexto de trabalho na conjuntura da reforma educativa dos anos 90*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia.

Caria, Telmo H. 2002a " O uso do conhecimento: os professores e os outros", *Análise Social*, nº164 (no prelo).

Caria, Telmo H. 2002b "Dos dualismos de sentido aos usos sociais das teorias educativas", *Educação, Sociedade e Culturas*, (no prelo) [Comentário crítico ao artigo de Rui Gomes (2001), publicado no nº16 da mesma revista].

Giddens, Anthony 1989 *A constituição da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.

Pinto, Louis 2000 *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.

Iturra, Raúl 1988 “A construção conjuntural do grupo doméstico”, *Sociologia — problemas e práticas*, nº 5, pp. 61-78.

Iturra, Raúl 1990 *Fugirás à Escola para trabalhar a terra*. Lisboa, Escher.

Iturra, Raúl 1994 “O processo educativo: ensino ou aprendizagem?” *Educação, Sociedade & Culturas*, nº1, pp.29-50.

Silva, Augusto Santos 1994 *Tempos cruzados — um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto, Afrontamento.