



BOURDIEU E O CONCEITO DE PRÁTICA NA PESQUISA EM EDUCAÇÃO

Telmo Humberto Lapa Caria

RESUMO – Bourdieu e o conceito de prática na pesquisa em educação. Em 1972, Pierre Bourdieu, no seu *Esquisse d'une Theorie de la Pratique*, dizia-nos que o *habitus* não seria o único princípio de explicação da prática. Neste ensaio procuro apresentar outro princípio de explicação da prática, baseado na associação dos conceitos de conjuntura, descontinuidade estrutural e cultura (na acepção antropológica), a partir de uma releitura do mesmo livro de Bourdieu, publicado em português, em 2002. No quadro deste argumento, indico os obstáculos à reflexividade social em Educação, em Portugal, como país semi-periférico (a partir de vários trabalhos de investigação realizados nos anos 80 e 90), e identifico as categorias sociais cujo trabalho intelectual de natureza técnico-profissional mais exige o desenvolvimento de improvisos sociais que não sejam apenas regulados pelo *habitus*.

Palavras-chave: *habitus, conjuntura, descontinuidade estrutural, prática, cultura, trabalho intelectual.*

ABSTRACT – Bourdieu and the concept of practice in educational research. In 1972 Pierre Bourdieu, in his book *Esquisse d'une theorie de la pratique*, said that *habitus* could not be the only principle in the explanation of practice. In this essay, I seek to present another principle for the explanation of practice based upon the association of the concepts of conjuncture, structural discontinuity, and culture (in an anthropological sense), by rereading this book by Bourdieu, now published in Portuguese. In the framework of this argument, I point to the obstacles facing an educational social reflexivity in Portugal, as semi-peripheral country (based upon research projects realized in the 80s and 90s). I also identify the social categories whose intellectual work of a professional-technical nature demands the development of social improvisation that is not only regulated by *habitus*.

Keywords: *habitus, conjuncture, structural discontinuity, practice, culture, intellectual labor.*

A edição em português do *Esquisse d'une Theorie de la Pratique* de Pierre Bourdieu (2002)¹, é um bom pretexto para retermos um dos clássicos da teoria social pós-estruturalista, passados trinta anos da sua primeira publicação, em 1972.

O comentário sobre este livro, que neste artigo desenvolvemos (pontos 1, 2 e 4), é um pretexto para fazermos uma proposta teórica (pontos 3 e 5) destinada a encontrar explicações alternativas para a *prática*, que não se reduzam ao conceito de *habitus*. Este é um dos desafios que Bourdieu nos deixa neste livro 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). Aparentemente, as obras posteriores deste autor fizeram acreditar – a muitos dos seus críticos e mesmo a alguns dos seus discípulos – que Bourdieu considerava o *habitus* como o único princípio de explicação da prática. Por isso, o interesse em nos determos nesta obra em particular, procurando explorar ao máximo as “portas entre-abertas” que ela nos deixa para pensar alternativas. Em qualquer caso será importante não esquecer, como refere Richard Figuiet, na introdução a essa edição, que se trata da primeira obra de maturidade teórica do autor.

Sabemos do desagrado de Bourdieu por não ser devidamente lido e compreendido. Várias são as polémicas sobre qual a leitura “certa” para a sua obra. Suponho que mais importante do que ter ou dar a interpretação legítima deste livro será interrogarmo-nos sobre sua atualidade para pensar as investigações que fazemos hoje (Lahire, 2002). Assim, pareceu-me que um comentário crítico ao *Esquisse*² associado à reflexão sobre experiências e resultados variados de pesquisa em educação, obtidos em Portugal, cumpriria bem o propósito de encontrar alternativas teóricas à explicação da *prática*, sem renunciar ao conceito de *habitus*. O propósito é talvez ambicioso, mas será conveniente desde já sinalizar (como voltaremos a fazer ao longo do texto) que não pretendemos “descobrir um outro Bourdieu”. Assim, não temos nenhuma dúvida em afirmar que Bourdieu não concordaria com as nossas conclusões (ver ponto 5, mais à frente).

Esta afirmação pode ser justificada com base no pressuposto — como tanto gostava Bourdieu de salientar nas suas análises, sobre os atores que se movimentam nos campos culturais — que o comentário e as implicações que fazemos e retiramos do *Esquisse* não são ingênuos, nem desinteressados. É a tomada de posição de um pesquisador em Ciências Sociais que: (1) ocupa uma posição periférica nos campos da Sociologia e da Antropologia, em Portugal; (2) pesquisa na aproximação entre a Sociologia, a Antropologia e a Psicologia, a fim de abordar objetos ligados à Educação enquanto atividades sociocognitivas e atividades de racionalização da cultura; (3) e que se distanciou, nos últimos dez anos, do quadro teórico de Bourdieu e da sociologia institucional, que se pratica em Portugal, para dedicar-se ao uso de teorias sociais micro-sociológicas e antropológicas de inspiração fenomenológica. Vejamos, pois, ao longo das linhas que seguem, como esta posição concorre para o debate teórico-epistemológico em Ciências Sociais.

Uma teoria para refletir sobre a Ciência Social

As primeiras linhas do *Esquisse*, 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” (p.137-138). Assim, a idéia base da qual parte Bourdieu é a de que a teoria social, que serve para explicar as práticas de outros, também deve servir para explicar o ato 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 objeto científico, que ilusoriamente estabelece uma oposição entre a teoria (de que seria o especialista) e a prática dos autóctones. 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 atividade do cientista social é também uma prática. Em consequência, Bourdieu vai caracterizar as modalidades de conhecimento teórico existentes (p.145-162), para saber qual delas está em condições de, no mesmo ato, 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 pesquisa empírica (p.135-136). No entanto, 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 questionam as metodologias em concreto que fazem a Ciência, pois o pressuposto de Bourdieu é o de que, se tivermos uma teoria geral da prática, poderemos objetivar a ciência (como qualquer prática social), sem ter que percorrer o caminho do relativismo elementar (p. 140): o de questionar (acrescentaria: teorizar, Caria, 2000a, p. 37-65) o observador externo datado e situado.

Bourdieu esclarece que o *modo praxiológico* de produzir teoria científica (proposto por ele) está claramente em oposição ao modo fenomenológico (típico do interacionismo simbólico e da etnometodologia), levando-se em conta que este explora a relação de familiaridade com o vivido (aproximação que reconhece poder ser vantajosa), sem querer entender as condições de possibilidade que explicam a estrutura da cultura autóctone existente (recusa que a tornaria cientificamente irrelevante, p. 145). Para o autor, a fenomenologia, ao não buscar estabelecer uma ruptura com as representações indígenas do mundo, não estará

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 distanciamento face à fenomenologia, o autor afirma que a praxiologia “parte do conhecimento objetivista” (refere-se ao estruturalismo e a todas as construções científicas que explicam a realidade a partir de modelos ou idéias-tipo) para “o superá-lo” (p. 146). Assim, assume como bom o corte radical com a experiência do mundo, desenvolvido pelo objetivismo, como único meio para entenderem as estruturas sociais que determinam as experiências, desde que estas estruturas não sejam entendidas como advindas do exterior (ou seja, como fixas, mecânicas e invariantes) mas como disposições interiorizadas pelos agentes sociais que as atualizam 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 projetos. São sempre agentes e não atores ou sujeitos sociais. No entanto, a prática social sem ser uma interação (uma interpretação de expectativas mútuas em reciprocidade, na versão fenomenológica) também não é um comportamento de execução. Tal como a fala, a prática social não depende do conhecimento das estruturas (da gramática e das regularidades socioestatísticas) para existir (p. 153-154).

Esquemas pré-reflexivos e automatismos da ação

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 (p. 163-212) como e por que a *lógica da prática* ou o *domínio prático da prática* não se confunde com a interação 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 das 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 (p. 163-164; p. 182). No entanto, a prática não é produto da estrutura presente mas antes “uma relação dialética entre a estrutura interiorizada pela história do grupo ou da classe social (*habitus*) e a estrutura social presente” (p. 166-167). A eventual *defasagem entre uma e outra implica a necessidade de improvisação social*, não se podendo repetir mecanicamente o que foi praticado no passado (p. 178-179).

O fato de se reconhecer o improviso 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 improviso social também não deve ser entendido como uma adequação qualquer a fins posteriores ou a intenções estratégicas, prévia e conscientemente formuladas (p. 257-258).

A incerteza da lógica da prática (que torna necessário o improviso) supõe que as construções subjectivas da consciência sejam consequência, *a 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 defasagem 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 (p. 176-177; 208; 234; 247; 263); (3) 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 (p. 177; 237-240).

O melhor argumento de Bourdieu para que a explicação do improviso prático não passe pela consciência do agente social está no fato de a inculcação do *habitus* se produzir e reproduzir através do corpo (do fazer e ver fazer, como dissemos anteriormente). Existe, assim, nos primeiros anos de vida (“há uma cronologia das estruturas”, p.183) um “trabalho pedagógico difuso e anônimo, 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 (p.185-186). O *habitus*, pelo fato de ser aprendido por incorporação (os exemplos apresentados são inúmeros e estão centrados nos ritos sociais, p. 187-193) é transparente à consciência e à sua transformação voluntária (p. 194).

A incorporação das estruturas cumpre a função de “disciplinar o corpo selvagem”, exigindo-se o pormenor, por exemplo, das posturas, dos gestos, dos tons de voz aparentemente “insignificantes, e exigindo-se o rodeio e o adiamen-

to da satisfação, diferindo e diversificando os prazeres no tempo, isto é, exigindo-se a forma pela forma, sem razão (p. 193-194). Deste ponto de vista, o *habitus* é “um ser que se reduz a um ter, a um 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 coletiva.

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 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 objetiva” (p. 169-176).

Em conclusão, a lógica da prática de que nos fala Bourdieu permite uma adequação automática e improvisada do pensamento e da ação no presente, para vencer as defasagens entre o *habitus* e as ocasiões, sem que a subjetividade do agente social tenha que ser ativada, dado estar em primeiro lugar inscrita no corpo (p. 164-165). Este improviso automático 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 (p. 185-187; p. 232), e em que o tempo é irreversível, supondo para o agente social uma cronologia e uma seqüência de acontecimentos necessários e óbvios (a naturalização da história em inconsciente) (p. 168; p. 227-231).

A possível aproximação com a fenomenologia

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 formulação da *epistemologia praxiológica*, nestes termos terá muito a ver com a conjuntura intelectual dos anos 50-70, na França, e com o fato de os trabalhos de investigação (os três estudos sobre os Cabila) em que Bourdieu se apóia ter correspondido a um corte na sua trajetória intelectual de formação, de filósofo para etnólogo (Pinto, 2000, p. 17-36). Daí que tenhamos que perguntar até que ponto o autor nos deixa “portas abertas” para pensar as também parciais contribuições da fenomenologia para uma teoria da prática? No caso, trata-se de uma teoria da prática que não se centre apenas na análise estrutural (esta é retirada parcialmente da contribuição epistemológica objetivista que o texto em análise expressa) e enfatize aquilo que poderíamos designar como análise conjuntural (esta, pelo contrário, retirada das contribuições fenomenológicas). É principalmente nas páginas 185-197, que encontramos os elementos que nos fizeram admitir como plausível este outro olhar e leitura.

Não pretendo afirmar ou dar a entender que Bourdieu tenha formulado este problema. Neste livro não o encontrei e aquilo que conheço das demais obras de Bourdieu não me permite afirmá-lo. A pergunta é minha e justifica-se no quadro de raciocínio que desenhei no início deste texto: reler Bourdieu para – através de suas contribuições – repensar a teoria e a investigação social de hoje. É o reconhecimento da atualidade da *teoria da prática* que me faz regressar a algumas conclusões da minha investigação com professores e, no caso, retomar uma das hipóteses que então considerei e que recentemente voltei a enunciar (Caria: 2000, p. 189-191; p. 540-541; p. 2002a): a de que a reflexividade dos atores sociais que desempenham um trabalho técnico-intelectual (Caria, 1999a, 2001, 2002b), como é o caso dos professores em Portugal, tem uma especificidade geral e particular na semiperiferia do sistema capitalista mundial. A associação desta hipótese com uma releitura do *Esquisse* de Bourdieu não é imediata, por isso que carece de uma explicação mais longa.

Vários são os autores (Madureira-Pinto, 1991; Almeida et al.1992; Santos, 1990) que, referindo-se à estrutura da formação social portuguesa, identificam a existência de uma defasagem estrutural (típico da intermediação semiperiférica no sistema capitalista mundial) entre a esfera da produção e a esfera da reprodução. Isso tem como consequência o desenvolvimento de padrões de consumo, aspirações sociais e estilos de vida típicos de centros capitalistas desajustados das condições de produtividade (condições de trabalho, qualificações requeridas, processos de organização empresarial, etc), estas mais próximas da periferia capitalista. Dando conta, em parte, do mesmo problema teórico, Almerindo Afonso (1998) o recontextualiza e o atualiza para a análise das políticas educativas em Portugal, na década de 1985-1995, e Helena Araújo (1996) mostra-nos o quanto ele tem uma história antiga no que se refere à construção da escolaridade de massas em Portugal nos últimos três séculos. Esta autora, no mesmo trabalho, ensaia uma explicação para a defasagem que aludi, relacionando-a com a relativa falta de interpenetração e articulação entre diferentes espaços sociais como o doméstico, o de trabalho. Numa linguagem filiada à *teoria da prática*, parece indicar que os esquemas pré-reflexivos dos agentes que atuam no espaço público não seriam “suficientemente competentes” para promoverem as transferências, as antecipações e as apropriações de sentido prático entre diferentes campos sociais, reproduzindo-se de modo estrutural defasagens continuadas.

O atual processo de transição e mudança acelerada ocorre, em Portugal, tendo em vista uma plena integração na União Européia, com uma intervenção do “Estado-como-imaginação-do-centro” (Santos, 1994), o que torna fácil concluir que a necessidade de improvisação social, fruto de uma maior incerteza nas condições da prática, é um fato cada vez mais incontornável, tendo sido particularmente ampliado nos últimos quinze anos em Portugal. As estruturas sociais do presente parecem estar muito orientadas pelas racionalizações político-ideológicas hegemônicas relativas ao futuro europeu, embora os quotidianos das organizações e do trabalho continuem a estar demasiado “presos” ao passado.

Utilizando os termos de Bourdieu, o improviso social, em Portugal, lida com incertezas práticas acrescidas que podem levantar dificuldades à lógica dos automatismos do pensamento e da ação para regular a prática. Tendo chegado aqui, podemos ter uma explicação estrutural para a reprodução das condições de dependência de Portugal, sem termos pistas de análise que nos permitam entender como é que poderia ser diferente. Trata-se de uma explicação que, não sendo estruturalista, acaba por sê-lo seus efeitos (ponto de vista de algumas das críticas à obra de Pierre Bourdieu que o acusam de reprodutivista), porque não nos mostra a possibilidade de ocorrerem efeitos não reprodutivos (de modo minoritário e/ou embrionário).

Minha hipótese, para evitar os efeitos reprodutivistas da teoria a que aludi, é a de associar a análise da prática às características do trabalho técnico-intelectual e às defasagens estruturais referidas, a saber: perante defasagens estruturais maiores, a *lógica da prática* (determinada pelo *habitus* inculcado na relação com estruturas sociais passadas) tenderá, *se não for acompanhada pela reflexividade sobre os fatores especificamente conjunturais*, a ficar sempre aquém da estrutura social presente em mudança, dando origem a interpretações equivocadas (p. 179). Acrescentaremos ainda uma hipótese complementar, que temos procurado verificar em trabalhos mais recentes (Caria, 2001, 2002c): os atores sociais em melhores condições de poderem monitorar a prática através da consciência – dado serem especialistas em algum tipo de conhecimento especializado e operarem naquilo a que Giddens (1992) chama reflexividade institucional – são aqueles que desenvolvem um trabalho técnico-intelectual.

Neste quadro de hipóteses, regressamos ao *Esquisse* de Bourdieu, para interrogarmo-nos até que ponto ele nos deixa pistas de explicação da prática perante defasagens estruturais acrescidas entre os *habitus* e as novas situações, isto é, até que ponto a regulação consciente da prática (seria a contribuição da fenomenologia para a *teoria da prática*) pode assumir um papel explicativo relevante, sem confundir-la com o reducionismo culturalista relativo à explicação subjetivista da ação.

As facetas das teorias indígenas e as abordagens micro do social

Globalmente toda a teoria estrutural da prática de Bourdieu está subordinada à idéia, no que se refere às possíveis contribuições da fenomenologia, de que não podemos reduzir a estrutura objetiva da relação social à estrutura conjuntural da interação (p. 177-178). Pergunto, então: pode-se fazer o inverso, típico da análise estrutural, reduzir a conjuntura à estrutura da relação social? Penso que Bourdieu nos responderia que sim. Mas suponho que, em vários momentos do seu livro, nos indica sinais de que podem existir exceções.

Vejamos: ele nos fala da lógica da prática (p. 203; 223) como sendo “aberta”, porque é 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 homogêneo. Admite, ainda, que “uma forma de consciência lacunar, parcial e descontínua acompanha as práticas na forma de controles de vigilância sobre os automatismos” (p. 201), a que Giddens (1989) chama de *consciência prática*, dado o inconsciente não ser totalmente opaco à interação (p. 200). Os costumes a que Giddens (1989) chama *rotinas da ação* e as normas, como produtos dos *habitus* (p. 198; 202), estão próximos da lógica da prática, porque não enunciaram 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 pode servir às ideologias e aos conflitos de legitimidade (as racionalizações dos “discursos enganadores do enganado”, p. 202), como corresponder ao domínio simbólico da prática, no qual os agentes detêm a sua atenção em segmentos da ação mais relevantes, mais recomendados ou mais reprovados nos jogos sociais. Nestes jogos sociais, apesar de o dever-fazer e o dever-ser já não serem vividos como únicos, 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 que 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 (Caria, 2000a, p. 195-206; 2002c). Também Augusto S. Silva (1994), no seu trabalho sobre Sociologia da Cultura, enfatiza este nível intermediário de domínio simbólico da prática, que ficaria entre o sentido prático e a formalização discursiva e doutrinária.

Minha experiência de investigação etnográfica com professores encontrou os elementos referidos por Bourdieu, no qual *as teorias indígenas* (a que a antropologia normalmente chama *cultura*) tinham esse caráter aberto, incoerente e muito pouco sistemático, a fim de 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 atores sociais não deixavam de reconhecer, no plano local das suas interações, as incertezas da prática, sem que desenvolvessem discursos racionalizadores (Caria, 2000a, p. 309-375). A explicação para esta oralidade interativa (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* (Caria, 2002c), em três fatos que refletiam o enquadramento histórico desta cultura local de orientação profissional (Caria; 2000, p. 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, relativa à 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 vários campos culturais, em outras 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* 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 (Pinto, 2000, p. 65-124). Penso que o conceito de *campo* conduziu Bourdieu a valorizar sempre muito mais as 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, que não geravam mudanças estruturais de poder. Nunca viu as dinâmicas sociais como correspondendo aos micro-processos de socialização que têm de lidar com a heterogeneidade de trajetórias sociogeracionais para produzir uma identidade social coletiva (diríamos: produzir um *estar-ser*)

No trabalho de investigação a que já referimos, junto de professores, lidamos directamente com este problema das micro-dinâmicas inscritas em dinâmicas de campo e vice-versa, tendo para o efeito analisado o feixe de trajetórias socioprofissionais existentes no grupo em estudo e procurado problematizar estes fatos através dos conceitos de *(re)produção social da profissão*, de *capital socioprofissional* e de *frações geracionais da profissão*, englobando dimensões e variáveis tanto micro como macro, tanto objetivas como subjetivas (Caria, 2000a, p. 240-305; p. 581-584). Expressão da relevância desses 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 trajetórias existentes, desenvolvendo-se processos que designei de *igualitarização social* (Caria, 2000a, p. 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*. Tais dinâmicas 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* existentes, nem que para isso seja necessário (imposição de uma necessidade objetiva) dissimular os *habitus* diferenciados numa cultura oral que se reproduz na interação social, quando os *habitus* são confrontados com incertezas práticas acrescidas não imediatamente reguláveis pelo sentido prático da prática.

Para uma explicação conjuntural da prática

Será importante não esquecer que esta aparente opção de Bourdieu, por sobrevalorizar os processos macro-sociais. Vem associada, posteriormente, nos seus principais trabalhos nos anos 70 e 80, ao desenvolvimento de metodologias de investigação quase sempre centradas em inquéritos, que inevitavelmente reduziram a reflexividade dos agentes sociais aos discursos racionalizadores, silenciando, por isso, a oralidade interativa e pré-formalizada, à qual me referi anteriormente. Porventura esta oralidade não seria relevante para explicar a prática no contexto dos Cabila (e das sociedades arcaicas, como as chama Bourdieu) mas, hipoteticamente, pode ser determinante em sociedades como as nossas, em que existem: (1) extensos espaços sociais institucionalizados; (2) defasagens estruturais intergeracionais acrescidos; (3) categorias sociais especializadas na reflexão (institucional) por via do trabalho técnico-intelectual.

A rigor, a pertinência da análise conjuntural para a explicação da prática não parece inteiramente excluída das formulações de Bourdieu neste livro. De fato, encontramos afirmações que nos ajudam a melhor explicar a reflexividade dos atores sociais, na sua consciência prática e interativa, sem o desenvolvimento imediato e continuado de discursos racionalizadores.

Bourdieu dá-nos três tópicos de análise que consideramos relevantes para este problema: (1) 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 atores sociais (as chamadas ocasiões falhadas, p.179); (2) 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 eficiências nos *habitus*, e acrescenta a possibilidade de a institucionalização de regras sociais mais explícitas, permitir regular práticas que pela sua lógica, enquanto orquestração improvisada, não ocorreram automaticamente (p. 206); (3) o papel desempenhado pelas regras institucionais explícitas para reforçar o sentido prático das práticas, não negando a possibilidade de

elas (de uma forma parcial e lacunar e, acrescentaríamos, através do trabalho técnico-intelectual) poderem ter alguma validade como conhecimento indígena sobre os princípios da prática (p. 234). Assim, poderemos perguntar: será que reflexividade interativa dos atores sociais (oralidade pré-formalizada da interação social e a consciência prática) em conjunturas de defasagem 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 a defasagem estrutural entre *habitus* e ocasiões novas pelo lado das macro-dinâmicas dos *campos sociais* – decorre do fato de que, para explicar a conduta social do agente nestas situações, ele apenas tem como recurso o conceito de *interesse* (p. 208). Lembro, como já referi anteriormente, que a lógica da prática, que reproduz os *habitus*, é em primeiro lugar a do “ter” e só depois a do “ser”. De fato, a definição de capital simbólico (p. 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: a *produção dos homens pelos homens* que, sendo material, também será cultural-identitária.

Um dos possíveis caminhos para tratar este problema teórico é o trilhado pela antropologia interpretativa que, como ocorre em Shalins (1980), rejeita o conceito de prática na sua generalidade, independente das escolas de pensamento que o usam. Outro caminho é o de Bertaux (1978), ao conceitualizar uma *instância de produção antroponômica* na sociedade, que inverteria e complementaria o olhar economicista da economia, mostrando que a produção material da sociedade é um complemento da produção social mais geral do homem, e não um espaço social inteiramente autônomo como aparenta ser nas sociedades capitalistas. Pensamos que coube a Raúl Iturra (1988, 1990, 1992), em Portugal, o mérito de ter formulado esta questão como problema teórico, mostrando as limitações de Pierre Bourdieu e as potenciais contribuições de Jack Goody, para dar conta dos processos educativos que decorrem de interação social (mente/memória cultura) e no âmbito de instituições culturais; portanto trata-se de processos que não são exclusivamente pré-reflexivos (apenas dependentes de uma mente/memória incorporada). Falamos aqui das seguintes questões: (1) o problema conjuntural da defasagem dos *habitus* das gerações mais velhas em relação à herança que deixam aos mais novos, num tempo de processos tão acelerados de mudanças que hoje vivemos; (2) as transformações históricas das instituições sociais, especialmente a escolar, no que se refere à diversidade dos usos educativos da escrita – que pode reforçar a dominação social ou promover formas de reflexividade e racionalização da cultura.

Lembramos, no entanto, que este problema só é relevante se admitirmos que a *hysteresis do habitus* ocorre em todas as conjunturas em que não existem coincidências entre estruturas passadas e os processos de mudança em curso, tornando a estrutura social presente pouco estruturante e por isso as condições da prática excessivamente incertas para o *habitus* operar apenas por via dos seus 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 complexas, o que explicaria a *hysteresis do habitus* como fato social comum e não excepcional à *teoria da prática*.

Pensamos que o trabalho simbólico de *igualitarização social* (que antes referimos como um dos resultados da nossa investigação com professores) constitui um bom exemplo do que é a produção social de um *ser-estar*, que não se reduz à lógica da dissimulação dos interesses (do *ter-ser*) e que, pelo contrário, parece funcionar em sentido inverso: o de objetivar uma subjetividade diversificada (uma cultura como processo de interação), 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, 2000a, p. 579-586). Da investigação de Ricardo Vieira (1999) sobre histórias de vida de professores em Portugal também poderão ser retiradas indicações úteis sobre o modo como os indivíduos representam as descontinuidades e as mudanças nas suas trajetórias sociais, a saber: (1) a representação da trajetória (*o transfuga*) que na sua história de vida consegue dar coerência e sistematicidade à diversidade de experiências sociais, revelando o acompanhamento da prática pela consciência resultante da racionalização das opções; (2) a representação da trajetória (*o transfuga-oblató*) que na sua história de vida evita, nega e silencia a diversidade de experiências sociais, revelando o circunstancialismo das opções, resultante de a consciência não ter acompanhado a prática.

Do meu ponto de vista, é a formulação do problema teórico das defasagens estruturais (no nível macro) e das falhas e das deficiências dos *habitus* (no micro) que dá autonomia à análise conjuntural da prática. Dá plausibilidade à hipótese de que a reflexividade interativa (tal qual a definimos anteriormente) pode desempenhar um papel importante para superar as situações difíceis e acidentais, em que não se dá a concertação objetiva dos *habitus* e em que os agentes sociais atuam em espaços sociais institucionalizados que “exigem” algumas regras explícitas para a ação, coerentes e válidas com alguns dos princípios da prática (papel potencialmente desempenhado pelo trabalho técnico-intelectual).

Dizemos que “exigem algumas regras” na hipótese de os sistemas institucionais funcionarem de modo relativamente eficaz, isto é, com o propósito (mais comum nos países capitalistas centrais) de associar meios a fins e encontrar processos de racionalização que permitam, *a posteriori*, corrigir intenções (regras com pouca pertinência social) ou corrigir ações (uso pouco eficiente dos

recursos). No entanto, as localizações semiperiféricas dos países – e mais concretamente as suas conseqüências no modo dual, paralelo e heterôgeneo como funcionam em Portugal os sistemas institucionais públicos –, segundo Boaventura Santos (1994) – fazendo, portanto, com que as práticas em espaços institucionalizados não se organizem por relação à procura de alguma eficácia relativa no funcionamento institucional –, parece indicar que a relação entre regras institucionais, defasagens estruturais e sentidos da prática podem ter uma forma específica. Na minha investigação com professores, criam-se conjunturas em que a apropriação das regras institucionais explícitas está divorciada dos princípios da prática, a ponto de a cultura dos professores (grupo que tem o poder e a autonomia para poderem regular a prática por via da reflexão interactiva) conter o “interesse prático” de opor regras a práticas e vice-versa. Assim, como parte do trabalho simbólico realizado, a reflexão interativa, contida na cultura dos professores, constrói *teorias indígenas* que socializam os mais novos na necessidade objetiva de ocuparem (socializam os mais novos numa forma de estar) uma posição social que os exclua das lutas e dos conflitos simbólicos que ocorrem no campo escolar. Inibem-se e sancionam-se aqueles que revelam maior potencial para o desenvolvimento de racionalizações discursivas autóctones que permitiriam, de um modo mais completo e integrado, articular a apropriação das regras institucionais com as tradições práticas do grupo (Caria, 2000a, p. 582-584; p. 544-548).

Em conclusão, o conceito de cultura (ou de teoria indígena, no sentido antropológico) – sem se opor ao de *habitus* e sem se reduzir a este, como faz Bourdieu (p. 177) – permite, ao tomar como objeto de análise a interação social que produz um *estar-ser*, abrir as portas para a especificidade da análise conjuntural da prática e daí para uma *epistemologia praxiológica* que aceita (parcialmente e para superá-la, como Bourdieu afirma querer fazer com o objetivismo) a tradição fenomenológica. Neste quadro de análise, a conjuntura interativa nem sempre se reduz à estrutura prática, podendo ter com ela provavelmente uma relação que começa por ser de conflitualidade sociocognitiva nos contextos da prática de cada indivíduo e das relações intragrupos (Caria, 2000a, p. 20-27, p. 170-177; 2002a), antes de poder ser luta simbólica e tomada de posição em campos sociais particulares, nas relações de poder entre diversos grupos e categorias sociais.

Para retomar uma das preocupações maiores da obra de Bourdieu – a de contribuir para a reflexividade nos campos científicos das Ciências Sociais (a que fizemos alusão no ponto 1, também enquanto trabalho técnico-intelectual – podemos admitir que a linha de investigação em que tenho inscrito a minha reflexão e pesquisa em Portugal poderá ser um bom exemplo daquilo que pode ser o caminho para uma análise conjuntural que explique práticas (científicas) diferentes: (1) desenvolver uma teorização sobre uma cultura-prática de investigação (no caso a investigação etnográfica em Portugal, Caria, 1995, 1997, 1999c,

2003), (2) associá-la com a reflexão sobre trajetórias sociocientíficas, explicitando os conflitos sociocognitivos que justificam as opções tomadas (Caria, 2000a, p. 3-140; 2000b; 2002d); (3) e, por fim, concluir sobre as descontinuidades sócio-cognitivas que então contidas numa dada conjuntura intelectual e que, se investidas geracionalmente em relações de poder, explicariam o *estar-ser científico* (consciência prática científica e reflexividade interativa entre investigadores) correspondente à diversidade de *saberes procedimentais e categoriais* que estão na gênese das construções científicas instituídas (o projeto de uma ciência social das ciências sociais, aplicado à conjuntura de institucionalização das Ciências Sociais em Portugal nos anos 80 e 90).

Notas

1. Todas as referências bibliográficas (e respectivas indicações de página) relativas a Bourdieu ao longo deste texto são extraídas desta obra.
2. Excluimos do nosso comentário os três estudos sobre Etnologia Cabila (p.3-131, na edição portuguesa que nos serve de referência) que precedem a *Teoria da Prática*.

Referências Bibliográficas

- AFONSO, Almerindo Janela. *Políticas educativas e avaliação Educacional*. Braga: Instituto de Educação e Psicologia. Universidade do Minho, 1998.
- ALMEIDA, João Ferreira, Capucha, Luís, Costa, António Firmino, Machado, Fernando, Nicolau, Isabel & Reis, Elizabeth, *Exclusão Social – factores e tipos de pobreza em Portugal*. Oeiras: Celta, 1992.
- ARAÚJO, Helena Costa. “Precocidade e retórica na construção da escolaridade de massas em Portugal”, *Educação, Sociedade & Culturas*, 1996, n. 5, p. 161-174.
- LAHIRE, Bernard. “Reprodução ou prolongamentos críticos?”, *Educação & Sociedade*, vol. XXIII n. 78, 2002. p. 37-55.
- BERTAUX, Daniel. *Destinos pessoais e estrutura de classes*. Lisboa: Moraes editores, 1978.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de uma teoria da prática — precedido de três estudos sobre etnologia Cabila*. Oeiras: Celta, 2002.
- CARIA, Telmo H. “Prática e aprendizagem da investigação sociológica no estudo etnográfico numa escola básica 2.3.”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 41, 1995, p. 35-62.
- _____. “Leitura sociológica de uma experiência de investigação etnográfica”, *Sociologia — problemas e práticas*, n. 25, 1997, p. 125-138.
- _____. *Intermediários do conhecimento: de técnicos a artesãos dos saberes*. UTAD, Documento de Trabalho ASPTI, n. 1, 1999a [texto policopiado, apresentado no I Seminário sobre “Análise Social das Profissões em Trabalho Técnico-Intelectual-ASPTI”].

- ____ “A racionalização da cultura profissional dos professores — uma abordagem etno-sociológica no contexto do 2º ciclo do ensino básico”, *Revista Portuguesa de Educação*, vol. 12, n.1, 1999b p. 205-242.
- ____ “A reflexividade e a objectivação do olhar sociológico na investigação etnográfica”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 55, 1999c, p. 5-36.
- ____ *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, 2000a.
- ____ “A mediação intercultural no debate sobre a relação ciência e acção social”. *Educação, Sociedade & Culturas*, n. 14, 2000b, p. 89-102.
- ____ “A Universidade e a recontextualização profissional do conhecimento abstracto – hipóteses de investigação e acção política”, *Cadernos de Ciências Sociais*, n. 21-22, 2001, p.71-85.
- ____ “Dos dualismos de sentido aos usos sociais das teorias educativas”, *Educação, Sociedade e Culturas*, 2002a (no prelo) [Comentário crítico ao artigo de Rui Gomes (2001), publicado no n. 16 da mesma revista].
- ____ “O trabalho na fronteira entre a ciência e o senso comum: acerca do trabalho intelectual e técnico-profissional do especialista”. Comunicação ao *VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro/Universidade Cândido Mendes, 2002b (mimeo).
- ____ “O uso do conhecimento: os professores e os outros”, *Análise Social*, n. 164, 2002c, p. 805-832.
- ____ “Filiação e posicionamento de um projecto metodológico de investigação etnográfica em Ciências Sociais em Portugal”, Comunicação ao *VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro/Universidade Cândido Mendes, 2002d (mimeo).
- ____ (Org.) *Experiência etnográfica em Ciências Sociais*. Porto: Afrontamento, 2002.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- ____ *As conseqüências da modernização*. Oeiras: Celta, 1992.
- ITURRA, Raúl. “A construção conjuntural do grupo doméstico”, *Sociologia — problemas e práticas*, n. 5, 1988, p. 61-78.
- ____ *Fugirá à escola para trabalhar a terra*. Lisboa: Escher, 1990.
- ____ “O processo educativo: ensino ou aprendizagem?” *Educação, Sociedade & Culturas*, n. 1, 1994, p. 29-50.
- MADUREIRA-PINTO, José. “Escolarização, relações com o trabalho e práticas sociais”. In: STOER Stephen (Org.), *Educação, ciências sociais e realidade portuguesa — uma abordagem pluridisciplinar*. Porto: Afrontamento, 1991, p. 15-32.
- PINTO, Louis. *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2000.
- SANTOS, Boaventura Sousa *O estado e a sociedade em Portugal (1974-1988)*. Porto: Afrontamento, 1990.
- SAHLINS, Marshall. *Au coeur des sociétés — raison utilitaire et raison culturelle*. Paris: Gallimard, 1980.

SANTOS, Boaventura Sousa. “O Estado, as relações salariais e o bem-estar social na semiperiferia: o caso português”. In: *Portugal: um retrato singular*. Porto: Afrontamento, 1994 , p. 15-56.

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

VIEIRA, Ricardo. *Histórias de vida e identidades: professores e interculturalidades*. Porto: Afrontamento, 1999.

Telmo Humberto Lapa Caria é professor no Departamento de Economia e Sociologia da Universidade de Trás-Os-Montes e Alto Dourado.

Endereço para correspondência:

E-mail: tcaria@utad.pt