
Tipificação, *habitus* e interdependência: emblemas para um debate sociológico

Typification, habitus and interdependency: emblems for a sociological debate

Eliska Altmann¹
eliskaaltmann@gmail.com

Resumo

Na teoria sociológica é possível enumerar diversas concepções que tentam dar conta da explicação do mundo social e dos agentes nele inseridos ou, mais especificamente, da relação entre sociedade e indivíduo. De forma a discutir importantes metodologias e modelos de pensamento que fundamentam parte desse campo das Ciências Sociais, o artigo analisa, à luz de conceitos tratados por Alfred Schütz, Pierre Bourdieu e Norbert Elias, idéias como naturalização da vida social, relações entre idéia e ação e interpretação sociológica dos discursos.

Palavras-chave: tipificação, habitus, interdependência.

Abstract

In sociological theory one can enumerate different views that try to explain the social world and its agents or, more specifically, the relation between society and the individual. To discuss important methodologies and models of thought that found part of this field of Social Science, the article analyses, in the light of concepts dealt with by Alfred Schütz, Pierre Bourdieu and Norbert Elias, ideas such as naturalization of social life, relations between idea and action, and sociological interpretation of discourses.

Key words: typification, habitus, interdependence.

Poder-se-ia dizer que a história da sociologia é composta de polarizações em que seus artífices acabam por discutir, de diferentes formas, as problemáticas que circunscrevem a condição humana. Nesse sentido, dentro da possibilidade de uma ordenação de pensamento, seria possível considerar, *grosso modo*, que a teoria sociológica trabalha com escolhas epistemológicas do tipo indivíduo e sociedade, particular e universal, ação e estrutura, entre outras propostas em constante processo de “canibalização” e resignificação. De forma a discutir algumas dessas questões que fazem parte da tradição teórica da sociologia, analisaremos conceitos-chave do pensamento de sociólogos como Alfred Schütz, Pierre Bourdieu e Norbert Elias.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFRJ. Atualmente desenvolve pesquisa sobre a recepção do cinema brasileiro no exterior.

A tipificação de Schütz

Considerando as Ciências Sociais enquanto uma disciplina que comporta posições muito diferenciadas e conflitantes entre si, discutiremos, *a priori*, idéias a respeito da atitude dos indivíduos diante de seu mundo familiar seguindo conceptualizações de Alfred Schütz e Pierre Bourdieu. Cabe notar que ambos os pensadores entendem a sociedade a partir de “esquemas interpretativos” nos quais se operam conteúdos simbólicos. Tanto Schütz quanto Bourdieu defendem o “princípio da razão suficiente” enquanto postulado da teoria do conhecimento sociológico. A gênese de tal defesa está depositada na crença de que “os agentes sociais não agem de maneira disparatada, que eles não são loucos, que eles não fazem coisas sem sentido” (Bourdieu, 1996b, p. 138) e, finalmente, que eles não realizam atos gratuitos. Entretanto, apesar de privilegiarem a capacidade “racional” de atuação do sujeito no mundo, nem Schütz nem Bourdieu supõem que os agentes sociais sejam seres racionais no sentido calculado do termo, ou seja, que suas ações sejam dirigidas, guiadas ou orientadas por suas razões estratégicas. A despeito de pertencerem a blocos de pressupostos metodológicos antagônicos, na medida em que Bourdieu fundamenta sua observação por um viés mais determinista e Schütz por um viés mais contingente, o “mundo” de ambos é quinhoado por agentes que concebem “projetos” através de “tomadas de posição” não intencionais ou estratégicas, mas sim “naturais”. Nesse sentido, é através de uma “orientação” (ou projeto) de longo prazo que o fluxo das ações humanas (ou melhor, as práticas cotidianas) dão movimento e continuidade à realidade eminente.

Tal realidade para Schütz, no papel do observador, suscita a seguinte questão: “O que significa o mundo social para o ator observado dentro desse mundo e que sentido designa seu atuar dentro dele?” (1974, p. 20). Segundo o sociólogo, o atuar no mundo implica, invariavelmente, uma interação cujo processo é de natureza intersubjetiva. Assim, ao criar uma distinção entre ciência natural e social e entre espírito e física, Schütz aponta a impossibilidade de se fazer ciência social sem se levar em conta a subjetividade das pessoas, que têm o mundo interior regulado. Seguindo os preceitos da fenomenologia, que “não aceita nada como auto-evidente e incumbe-se de trazer tudo à auto-evidência, escapando, assim, de um positivismo ingênuo” (Schütz, 1978, p. 121), Schütz indica que “o mundo da vida é constituído das atividades da consciência da subjetividade transcendente” (Schütz, 1978, p. 121).

Associada em particular a Edmund Husserl, poder-se-ia dizer, muito superficialmente, que um dos principais objetivos da fenomenologia é o estabelecimento de uma verdade pura, independente de tempo, espaço ou cultura. Essa tendência, que segue a tradição de filósofos como Descartes e

Kant, por exemplo, interessa-se pelas essências mais abstratas dos objetos, através de um procedimento denominado de “redução transcendental”, ou *epoché*, que mantém as questões ontológicas em estado de suspensão. Participando da crença humanística de Husserl, Schütz pressupõe que os indivíduos coexistem e se enfrentam em um mundo social constituído por significados e intersubjetividades. Nessa “realidade suprema”, as pessoas manifestam uma “atitude natural”, em que a existência dos outros é tida como certa na vida cotidiana, na medida em que uma “reciprocidade de perspectivas” é assumida. Tal idéia, que confere uma espécie de “simultaneidade”, implica que a experiência do sujeito em relação ao “outro” se dê concomitantemente e na mesma medida que a experiência do “outro” em relação ao sujeito. Nesse sentido, a fenomenologia social de Schütz representa o estudo dos modos como as pessoas vivenciam diretamente o cotidiano e imbuem de significado suas atividades.

O acordo intersubjetivo do qual depende a sociedade denota o mundo real não como algo dado, mas interpretado através de esquemas compartilhados. Tais esquemas interpretativos, também trabalhados por Bourdieu, estão diretamente relacionados à prática social por serem valorativos. A partir do princípio metodológico de Schütz, as relações sociais recíprocas, como objetos de investigação teórica, conferem um sistema constituído por mútuas interpretações subjetivas dos atores participantes. Schütz (1974) analisa esse princípio sugerindo que todos empregamos essa atitude prática de interpretar porque não nos restringimos apenas como observadores de uma situação, mas atuamos e reagimos enquanto parte efetiva do mundo social. Seria por esse motivo que o pressuposto subjetivo, para o autor, deveria ser amplamente adotado pelas Ciências Sociais.

A partir da contraposição entre subjetivismo e objetivismo, Schütz sustenta que é a natureza interpretativa que nutre a facticidade do mundo. Desse modo, por depender de uma estrutura de significatividade, o mundo social compartilhado resulta de um esquema interpretativo que se origina de um somatório de “tipificações” que faz com que os conteúdos do mundo sejam operados. As tipificações constituem os vários domínios de significatividades que elaboram valores, normas e conteúdos simbólicos do mundo. Desse raciocínio tomamos a noção metodológica do tipo ideal formulada por Schütz, cuja técnica consiste em construir tipos ideais de significatividade como sistemas de referência, de modo a esclarecer o seguinte problema empírico: como as pessoas produzem as intersubjetividades cotidianas?

Ao postular um mundo intersubjetivo que não é, portanto, privado de ninguém, Schütz indica que tal mundo depende de uma totalidade que resulta da subjetividade de cada um. O fato de o mundo ser intersubjetivo significa, nesse caso, que ele possui uma infinidade de centros, cada um deles representando a ação subjetiva de cada indivíduo, consti-

tuindo um estoque de conhecimentos, ou melhor, uma “montanha” de tipificações. É nesse sentido que, para Schütz, o indivíduo percebe seu mundo familiar não somente a partir de fenômenos isolados, mas como um campo que compreende uma pluralidade de ações e discursos inter-relacionados.

Assim, a “realidade evidente” de Schütz baseia-se nas tipificações produzidas pelas subjetividades atuantes no cotidiano e na imediatividade das práticas sociais. Esse processo de tipificação, que dá concretude ao mundo através da produção de um acúmulo de conhecimentos em constante operação, não se apóia em certezas, mas em probabilidades. Conforme aponta Schütz, “em nosso conhecimento da vida cotidiana não faltam as hipóteses, induções e predições, mas essas todas têm o caráter do aproximado e do típico. O ideal do conhecimento cotidiano não é a certeza, nem sequer a probabilidade em um sentido matemático, mas a probabilidade comum” (1974, p. 77).

São as probabilidades que produzimos permanentemente, através das tipificações, que possibilitam nossa relação com a realidade, pois é justamente da impossibilidade de conhecer o outro por inteiro que o tipo é criado. Nesse sentido, basta reduzirmos o ato do outro a seus motivos típicos (o motivo “para” e o motivo “porque”) elaborados nas camadas concêntricas de relacionamentos – a partir do que fazemos aqui e agora, daqui para adiante e para trás – para que nos relacionemos melhor com nossa realidade cotidiana. Investigados como parte essencial da teoria da ação social, ambos os motivos efetuam um duplo encadeamento da personalidade com a motivação. Nessa medida, o motivo “para” representa os projetos que nos motivam na vida, nossos planos futuros, desejos e a ação propriamente dita, ou seja, os sistemas subjetivos de planificação; enquanto o motivo “porque” está relacionado com o que somos como pessoa, i. e., nossas escolhas equivalentes à nossa personalidade, o que exige um ato especial de reflexão. A partir dessas proposições, o motivo “para” simboliza nossa futura situação, cuja ação projetada se concretiza de acordo com o motivo “porque”. Então, para que conheçamos os atos de outras pessoas, é necessário que tomemos consciência dos motivos “para” e “porque” de tais atos. Nessa medida, ações e projetos individuais nossos e dos outros se tornam tipificações socialmente compartilhadas.

Através de um esquema construído com base no duplo ator-situação, Schütz trabalha com variáveis explicativas das quais os atributos do ator variam conforme a situação. Nesse caso, a subjetividade do ator é uma espécie de “receptáculo” das tipificações compartilhadas. Essa proposição metodológica considera o ator um ser inteligente, que interpreta e tipifica materializando os esquemas interpretativos. Segundo esse pressuposto, o ator não é movido por uma força cega, o que quer dizer que ele não é inteligente “passivamente”, mas tipifica ou interpreta inteligentemente como parte de sua

natureza humana. Esse ator inteligente “sempre” vive em um mundo comum que tem a facticidade dada por ele. Porém, ele nunca inaugura o mundo, pois suas tipificações são variações individuais que ele já encontra produzidas. Nesse sentido, o ator interpreta “sempre” dentro de um mundo comum já interpretado, tipificado. Visto por Pierre Bourdieu, esse “sempre” significa, da mesma forma, uma validade universal de socialização, que compartilha, no entanto, esquemas interpretativos que têm como base não apenas a subjetividade, mas a objetividade.

O *habitus* de Bourdieu

De maneira bastante geral, as Ciências Sociais prescrevem o objetivismo como a vida social que não envolve a concepção dos que nela participam, i. e., através de causas profundas que escapam à consciência, e o subjetivismo como uma realidade social composta de seres humanos que agem e pensam. A dialética desses dois movimentos proposta por Bourdieu funda-se em um modo de pensar relacional entre as estruturas e as interações. Ao criticar as pesquisas invariantes de construção da realidade, Bourdieu sugere que elas ocultam coisas fundamentais, do tipo: que essa construção não é operada num vazio social, mas submissa a forças estruturais; que as estruturas estruturantes, as estruturas cognitivas, são elas mesmas socialmente estruturadas, pois têm uma gênese social; que a construção da realidade social não é somente uma empresa individual, mas também coletiva, etc.

Assim, com base em um “objetivismo subjetivista”, Bourdieu compreende uma “filosofia da ciência” sob o prisma “relacional” e uma “filosofia da ação” fundada numa idéia “disposicional”. A primeira se opõe “diretamente às rotinas do pensamento corrente (ou senso comum esclarecido) no mundo social, vinculada que está a ‘realidades’ substanciais, indivíduos, grupos, etc. mais do que às relações objetivas que não podemos mostrar ou tocar e que precisamos conquistar, construir e validar por meio do trabalho científico” (1996b, p. 9). A segunda constitui, para Bourdieu, um espaço (condensado por conceitos como “*habitus*” e “campo”) em que as estruturas objetivas e as estruturas incorporadas estão em jogo. Tal filosofia “atualiza as potencialidades inscritas nos corpos dos agentes e na estrutura das situações nas quais eles atuam ou, mais precisamente, em sua relação” (1996b, p. 10). Segundo Bourdieu, a filosofia da ação se afirma no rompimento com a sucessão dialética – indivíduo/sociedade, individual/coletivo, consciente/inconsciente, interessado/desinteressado, objetivo/subjetivo – fortemente constitutiva da sociedade.

Dos conceitos que compõem a metodologia de Bourdieu, o “campo” representa um pólo onde se desempenham forças sociais, um mundo social específico que compreende uma luta simbólica entre os agentes nele inseridos;

e o *habitus* revela as estruturas mentais, incorporadas, através das quais os indivíduos apreendem o mundo social.

Em “As regras da arte”, Bourdieu chega a sugerir que a construção do campo é a condição lógica para a construção da trajetória social. Sempre relacionado ao poder, o campo é descrito pelo autor como um espaço de relações de força, cujas lutas internas (e externas) – entre agentes ou instituições – são para conquistar posições dominantes, seja através do capital econômico ou simbólico (1996a, p. 244). Em *Questões de sociologia* (1983), o conceito de campo pode ser entendido através de duas formas: 1) da apreensão sincrônica, que simboliza os diversos campos enquanto espaços estruturados, cujas propriedades dependem das posições nesses espaços; e 2) da apreensão diacrônica, que reflete a luta de cada campo. Tal luta é prescrita tanto pelo agente, que ingressa no campo ou que força seu direito de entrada, quanto pelo dominante, que tenta defender o monopólio e excluir a concorrência. Nesse sentido, o campo se define por seus objetos de disputa e seus interesses específicos, e seu funcionamento necessita de pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que impliquem o conhecimento e o reconhecimento das leis imanentes do mesmo.

Esse “jogo” estabelecido pelo campo é inquestionável, e suas regras tacitamente aceitas nunca são contestadas na disputa. O campo teria como propriedade um alto grau de codificação, assim como uma regra que compartilha um consenso mínimo. Esse grau de autonomia do campo depende de lógicas específicas baseadas, principalmente, na hierarquia de seus agentes e nas tradições de seu contexto. Como explica Bourdieu (1996a), o campo é uma rede de relações objetivas entre posições, em que cada posição é objetivamente definida por sua relação objetiva com outras posições. Nesse sentido, as posições do campo são demarcadas por um sistema de propriedades eficientes, que as situam umas em relação às outras em uma estrutura de distribuição global das propriedades. Todas as posições existem por si próprias e pelas determinações que impõem aos seus ocupantes. Tais determinações baseiam-se em sua situação na estrutura de distribuição das espécies de capital, cujo poder dirige a aquisição dos lucros em jogo no campo.

O *habitus*, por sua vez, representa um capital de técnicas e de referências, um conjunto de crenças que estrutura um campo específico. Ele abrange um sistema de classificação cuja capacidade de poder simbólico produz práticas classificáveis. Portanto, tal conceito presume tanto uma estrutura estruturante quanto uma estrutura estruturada, já que a percepção do mundo social organizada a partir das posições (ou divisões de classe) é produto da incorporação das mesmas posições em seus respectivos campos. Segundo Bourdieu, os *habitus* são diferenciados da mesma forma que as posições por eles geradas. No entanto, também são

diferenciadores. Distintos e distinguidos, eles operam distinções pondo em prática princípios de diferenciação diferentes ou utilizando diferenciadamente os princípios de diferenciação comuns. Finalmente, o *habitus* desempenha a função de um corpo socializado, que incorporou estruturas imanentes ou setores particulares desse mundo, organizando tanto a percepção quanto a ação no mesmo.

A partir desses importantes conceitos, o sociólogo francês elabora a substância de seu mundo social representada pelo “presente móvel” baseado em dois “estados” da história: a “história incorporada” e a “história objetivada”. Enquanto a primeira é inerente ao corpo do agente, que literalmente incorpora os signos de seu campo social, a segunda corresponde ao funcionamento de estruturas, ou seja, à reprodução e movimentação das instituições sociais enquanto padrões, regularidades, que não são princípios, mas forças atuantes que se contrapõem e se neutralizam mutuamente. Cabe lembrar que a idéia de luta, competição e poder está presente em toda a teoria de Bourdieu. Sua noção de estrutura, por exemplo, corresponde ao andamento do campo de forças, de onde resulta o equilíbrio ou a desestabilidade das instituições regularizadas (ou objetivadas). Nesse caso, o funcionamento do mundo social para os indivíduos se dá através dos agentes em luta e da competição de seus campos com vistas ao poder.

De acordo com Bourdieu, é em rumo à harmonização das duas dimensões – “história incorporada” e “história objetivada” – que o mundo caminha, e é em meio a essa harmonização, que conjectura a suspensão de antinomias, que se encontra o conceito de “*illusio*” (1996a). Tal conceito denota a relação dos agentes com seus determinados campos sociais, ou melhor, a idéia do interesse em estar preso ao jogo social. Esse interesse, no entanto, não é calculado, ele se refere apenas à vontade de “estar em”, participar. Aqui, a concepção de interesse (longe de ser estratégico ou utilitário) se contrapõe à de desinteresse, assim como à de indiferença. Dessa forma, é possível estar interessado em um jogo, sem lhe ser indiferente e sem lhe ter interesse (no sentido maximizador do termo). Nesse sentido, praticar a *illusio* é simplesmente estar no campo sem lhe ser indiferente. De forma a sintetizar esse contexto, a *illusio*, também entendida como “libido” ou “investimento”, compreende tanto o estado quanto o próprio funcionamento do campo.

Segundo Bourdieu, os tipos de libido existem em quantidade equivalente aos campos, o que significa dizer que o trabalho de socialização da libido transforma as pulsões em interesses específicos, socialmente constituídos, que existem somente quando relacionados a um espaço social cujo interior é constituído tanto por coisas importantes quanto indiferentes aos agentes socializados. Com isso, Bourdieu refuta a redução da *illusio* ao interesse calculado e utilitário, aquele que é estratégico e intencional, pois o envolvimento dos su-

jeitos com seus afazeres não implica necessariamente a obtenção de um resultado final, sendo apenas um distintivo de sua própria natureza.

Com base nesse raciocínio, poderíamos construir um esquema simbólico dispondo, de um lado, a “história objetivada” – como constituinte de uma estrutura estruturada, representando a posição do agente em meio ao campo social – e, de outro, a “história incorporada” – constituinte de uma estrutura estruturante, que representaria o *habitus*, simbolizando a disposição dos campos. Da harmonização das duas histórias, a *illusio* interpretaria o interesse como um simples fato de fazer parte do jogo. Desse esquema, entendemos que o jogo da vida social, para Bourdieu, só é jogado por não ser reconhecido como tal, isto é, os jogadores jogam um jogo ignorando tal condição. Nesse caso, os próprios jogadores criam as regras pelas quais serão regrados, regras ou estruturas que são “naturalmente” incorporadas. Assim, tais regras, estruturadas pelos jogadores, concomitantemente estruturam o jogo, representando, portanto, as estruturas estruturantes socialmente estruturadas. É a partir dessa relação dialética que Bourdieu revela seu “objetivismo subjetivista”.

Em *Choses dites* (1987), Bourdieu circunscreve seu trabalho em uma dupla forma dialógica que implica um “construtivismo estruturalista” e um “estruturalismo construtivista”. Por estruturalismo Bourdieu compreende uma condição nesse mundo social como um todo, e não somente nos sistemas simbólicos das estruturas objetivas independentes da consciência e da vontade dos agentes. Por construtivismo o sociólogo entende uma existência enquanto gênese social; de uma parte nos esquemas de percepção, de pensamento e de ação constitutivos do *habitus*, e de outra nas estruturas sociais em particular, ou seja, nos campos.

Seguindo esses fundamentos, Bourdieu defende que as representações dos agentes sociais variam conforme suas posições e seus *habitus*, enquanto sistemas esquemáticos de classificação, i.e., como estruturas cognitivas adquiridas através da experiência no mundo. Nesse sentido, o *habitus* é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção de práticas. Esse mecanismo está claro no trabalho intitulado *La distinction* (1992), no qual Bourdieu elabora uma crítica sobre as condições sociais do julgamento do gosto. Aqui ele tenta perceber, através dos determinantes do gosto, o mecanismo das distinções entre as classes sociais e suas frações. Sua análise de classe não é definida apenas por meio das relações de produção, mas por relações de seleção e exclusão que exercem efeitos diretos na prática. Nesse sentido, sua questão se fundamenta na capacidade do poder simbólico, enquanto poder político, de impor e reproduzir uma determinada visão da divisão social legítima. Bourdieu contraria o pressuposto de que os produtos são coisas objetivas e independentes dos interesses e gostos daqueles que os percebem. Nesse caso, o

habitus, no que diz respeito aos esquemas de classificação, está objetivamente referido, através de condicionamentos sociais que o produzem, a uma condição social.

Uma vez que as diferenças funcionam como signos distintivos e como signos de distinção (muitas vezes para além de qualquer intenção), é através da distribuição de posições que o mundo social se apresenta objetivamente como um sistema simbólico organizado de acordo com a lógica da diferença. O espaço social tende a funcionar, portanto, como um espaço simbólico em que a percepção do mundo social é produzida por uma dupla estruturação: do lado objetivo, ela é socialmente estruturada, na medida em que as propriedades atribuídas aos agentes ou às instituições se apresentam como probabilidades inegáveis; e, do lado subjetivo, ela é construída na medida em que os esquemas de percepção, especialmente aqueles inscritos na linguagem, experimentam o estado de relações de poder simbólico. Segundo Bourdieu, esses dois mecanismos convergem na produção de um mundo comum ou, pelo menos, de um consenso mínimo dos indivíduos sobre seu mundo social.

É interessante notar que, no que diz respeito aos sistemas de cognição, os condicionantes que estruturam as classificações de Bourdieu são tão “naturalmente” sociais quanto os que estruturam as tipificações de Schütz. Segundo Bourdieu (1996b), a relação de cumplicidade entre os agentes e o mundo social é “infraconsciente”, o que quer dizer que os agentes aplicam em sua prática as teses que não são necessariamente colocadas como tais. Com isso, os agentes sociais, que têm o sentido do jogo, não têm necessidade de colocar como fins os objetivos de sua prática. “Eles não são como sujeitos diante de um objeto que será constituído como tal por um ato intelectual de conhecimento, eles estão, como se diz, envolvidos em seus afazeres: eles estão presentes no por vir, no afazer, no a fazer, correlato imediato da prática que não é posto como objeto do pensar, como possível visado em um projeto, mas inscrito no presente do jogo” (Bourdieu, 1996b, p. 143).

De forma a entender essas análises comuns da experiência temporal, Bourdieu, assim como Schütz, utiliza conceitos diagnosticados por Husserl. Conceitos como “projeto”, que significa o futuro como futuro, com todas as suas incertezas, e “protensão”, que significa uma antecipação pré-perceptiva, um futuro quase presente, podem estar relacionados aos motivos “para” e “porque” de Schütz e às lógicas “lógica” e “prática” de Bourdieu. Ao diferenciar essas duas classes de lógica, Bourdieu indica que a prática tem uma lógica que não é a da lógica. Nesse sentido, a “lógica lógica” compreende um plano futuro que constitui um fim, enquanto a “lógica prática” não tem um projeto definido, baseando-se na preocupação de um futuro quase-presente. É nessa mesma medida que Schütz denota projeto futuro e personalidade, respectivamente, através dos motivos “para” e “por-

que” discutidos acima.

Nesse momento, arriscamos relacionar ambas as teorias, duas entre tantas que discutem a atitude dos indivíduos diante de seu mundo social, através do seguinte esquema: por um lado, o motivo “porque” se posicionaria junto à “lógica prática”, e ambos estariam compreendidos dentro da “história incorporada”, vista enquanto estrutura estruturante, de onde constam os *habitus* dos agentes; por outro lado, o motivo “para” se localizaria ao lado da “lógica lógica” que, como parte da “história objetivada”, enquanto estrutura estruturada, constitui a posição dos agentes no campo. Desse esquema interpretativo concordado socialmente deduzir-se-iam as tipificações que, por sua vez, orientam nossos atos sociais em direção aos motivos “porque” (a personalidade quase-presente) dos outros de forma a descobriremos seus motivos “para” (os planos futuros e incertos). Essa cadeia cíclica poderia ajudar-nos a entender a trama da inter-relação, interpretando o mundo social sob um ponto de vista subjetivo, objetivamente.

A interdependência de Elias

A trama da inter-relação social é trabalhada por Norbert Elias através dos conceitos de “intersubjetividade”, “interdependência”, “configuração” ou “figuração”. A partir dessas categorias que denotam poder, função e competição, Elias constrói sua teoria da modernidade com base na idéia de um conflito em constante mutabilidade. É a partir desses conceitos, estabelecidos em um processo ininterrupto, que Elias formula seu pensamento como forma de mostrar, fundamentalmente, o “refinamento” do sujeito humano, ou seja, a transição de sua condição de “barbárie” ao controle irrestrito de suas pulsões.

O ponto-chave para entendermos a metodologia sociológica de Elias está no fato de não nos separarmos da sociedade observando os seres humanos como se fossem meros objetos, pois, apesar de se colocar muitas vezes em oposição ao indivíduo, a sociedade é invariavelmente formada pelos mesmos. A partir do momento em que construímos um esquema onde o ego particular está rodeado pelas estruturas sociais, reificamos a sociedade seguindo um modelo egocêntrico. Segundo Elias (1980), a função de tal reificação é nutrir constantemente a idéia de que a sociedade é constituída por estruturas exteriores aos indivíduos e que estes são concomitantemente circunscritos e segregados da sociedade por uma barreira invisível.

De forma a evitar esse esquema mágico-mítico, que desumaniza as estruturas sociais, Elias propõe um esquema interdependente, denominado por configuração ou figuração. Indo de encontro aos modelos darwinistas extraídos das ciências naturais, o sociólogo alemão sugere uma transformação social, uma reorientação do discurso, que depende de

uma lenta inovação lingüística e conceitual. Esse processo, que compreende uma forma de autoconscientização, vem iluminar tanto a relação plural entre múltiplas pessoas e a pessoa singular denominada de “indivíduo”, quanto a relação da pessoa singular com a pluralidade. Assim, rompendo com procedimentos atomistas ou holistas, micros ou macros, Elias esquematiza a sociedade dentro de modelos de jogos em que a relação entre a identidade-eu e a identidade-nós está configurada e sujeita a constantes transformações.

Tais mutações sofridas por meio da relação indivíduo-sociedade refletem a maneira como os indivíduos têm compreendido a si mesmos e a sociedade. É a essa formação da consciência, construída através de um longo exercício de controle e auto-regulação concernente à auto-imagem e à composição da própria sociedade, que Elias dá o nome de *habitus*. Com produção anterior e forte influência sobre Bourdieu, o conceito de *habitus* em Elias se apresenta como um autoconhecimento do agente e sua posição no “campo”, i. e., em seu meio social. Essa posição, que, para ser conquistada, implica necessariamente luta e poder, é “naturalizada” por Elias na medida em que prevê uma existência não-finalista dos indivíduos em sociedade. Nesse caso, o conceito de *habitus* significa uma “natureza profundamente arraigada das características distintivas e a consciência da identidade-nós” (1994, p. 172), denotando, assim a própria idéia de identidade e individualidade.

Assim como Schütz, que indica que o sujeito sempre tipifica dentro de um mundo comum já tipificado, Elias considera que o indivíduo nunca inaugura o mundo, uma vez que é gerado por seus antecedentes, coexistindo, portanto, como parte de uma associação de pessoas, de um todo social. Essa associação ou relação constitui o que Elias denomina de “rede de funções”, cujo contrato social resulta de uma ligação funcional preexistente que estrutura os acordos cumulativos. Nesse contrato social, estabelecem-se as funções interdependentes dos sujeitos, funções estas “determinadas” por estruturas que constituem uma “ordem invisível”. Segundo Elias (1994), essa disposição que compreende funções interdependentes, outorgando a uma sociedade seu caráter específico, não resulta do empreendimento de indivíduos particulares, uma vez que cada indivíduo, mesmo o mais poderoso, compartilha de um todo, sendo representante de uma função que só é fundada em relação a outras funções, que, por sua vez, são entendidas apenas em termos da estrutura específica e das tensões específicas desse contexto total.

Seguindo essa rede de funções interdependentes, representante de elos que interligam pessoas em cadeias, Elias demonstra que o poder não é mais que um elemento integral de todas as relações humanas, sendo seu equilíbrio multipolar. Desse modo, “o poder não é um amuleto que um indivíduo possua e outro não; é uma característica estrutural das rela-

ções humanas – de todas as relações humanas” (1980, p. 81). De acordo com Elias, o poder existe em consequência de uma constante competição que não permite uma estrutura fixa e imóvel. Nesse sentido, a interdependência, ou configuração, que gera um movimento de forças não fixas nem unilaterais, faz com que a sociedade experimente um constante devir.

Em relação a esse movimento social, o pensador refuta uma concepção em termos de substâncias isoladas e únicas instituindo uma teoria com base em relações e funções, já que uma das condições primordiais da existência humana é a participação conjunta de variadas pessoas inter-relacionadas. É esse entrelaçamento “incessante e irredutível” que determina a natureza do indivíduo, originando seu autocontrole psíquico e seu caráter individual. Tal fenômeno reticular, que Elias circunscreve em sua teoria da modernidade, compreende os conceitos de configuração, ou figuração; de função, ou relação; e de poder e competição.

Em *Introdução à sociologia* (1980), Elias sugere que, assim como o conceito de poder, o de função deve ser entendido a partir da idéia de relação. O ato de configurar ou figurar, que significa dar forma ou figura, conformar, explicita o método do sociólogo da não separação do indivíduo egocêntrico da sociedade, uma vez que todos os indivíduos interligados dão a forma de um corpo social. Nesse corpo, função é o mesmo que relação; logo, seria um erro não percebermos que a função independe de uma reciprocidade “harmônica”. Ora, por ser recíproca, a função desempenha um papel, quase necessariamente, com base na coerção. Nesse caso, o erro de entender a função enquanto “unidade social harmônica” está na omissão da própria idéia de reciprocidade, uma vez que nessa idéia já está subentendido o poder. Assim, qualquer função recíproca desempenhada por pessoas ou grupos denota, inevitavelmente, uma idéia de coerção mútua.

As funções recíprocas, que engendram os conceitos de configuração ou figuração, representam os próprios modelos de interdependência, ligados invariavelmente à competição. Na medida em que todos esses conceitos giram em torno do poder, Elias o apresenta como característica estrutural. Dessa forma, por compreender uma especificidade estrutural, o poder não é bom nem mau, podendo ser os dois ao mesmo tempo, já que, para existir, ele implica uma dependência. Nesse caso, aquele que exercita o poder só o faz sob a “concessão”, ou delegação, de outros, que permitem tal exercício. Segundo Elias, a suspensão da idéia negativa de poder ajudar-nos-ia a rever o conceito de relação não mais como algo estático, uma vez que todas as relações compreendem processos.

Esse *continuum* nascido das funções recíprocas difere a natureza das comunidades humanas da natureza orgânica e física da biologia. Segundo Elias, o termo “natureza” é geral-

mente entendido como algo que permanece imutável, algo que existe para além da mudança. No entanto, uma das singularidades da humanidade é o fato de os seres humanos serem mutáveis por natureza, em contraposição à estrutura dos agrupamentos circunscritos por criaturas não humanas, que se alteram em função de sua constituição biológica.

De acordo com esse raciocínio, Elias entende a natureza humana como constituição hereditária de um organismo cujo comportamento, mais do que de qualquer outro ser vivo, é guiado mais por impulsos modelados pela experiência e pelo conhecimento individuais e menos por pulsões inatas. Nesse caso, o mais importante a ressaltar é que, de acordo com sua constituição biológica, os homens não são apenas mais capazes de “aprender a controlar o seu comportamento do que qualquer outra criatura, como também que o seu comportamento deve trazer a marca daquilo que aprenderam” (1980, p. 118). Portanto, as funções específicas dos homens, enquanto produtos de um processo sócio-histórico, são formas específicas de auto-regulação do indivíduo em relação a outros.

A “regulação instintiva” que faz com que os próprios impulsos sejam auto-regulados cria um circuito indivíduo-sociedade graças à sua liberdade de mecanismos hereditários, e é justamente por isso que o “irrevogável entrelaçamento dos atos, necessidades, idéias e impulsos de outras pessoas dá origem a estruturas e transformações estruturais numa ordem e direção específicas que não são simplesmente ‘animais’, ‘naturais’ ou ‘espirituais’, nem tampouco ‘racionais’ ou ‘irracionais’, mas sociais” (1994, p. 39). Nesse sentido, o ser humano parece necessitar de um “ajustamento social”, ou seja, da configuração com outros seres de sua espécie para se tornar verdadeiramente um “humano”. Essa contínua remodelagem social, que refreia os impulsos, controla os afetos e refina as pulsões, compreende pelo menos três categorias de controle: dos indivíduos com outros indivíduos, dos indivíduos com si próprios e ainda um controle extra-humano, que trabalha na mudança estrutural das coerções. Desse modo, quanto maior a configuração (ou interdependência) entre os agentes sociais, maior o número de funções e papéis sociais, maior o controle das pulsões e dos afetos, maior o jogo e a competição e maior a noção de individualidade.

Em *O processo civilizador* (1990/1993), Elias expõe a idéia de que uma cadeia de regulação social desenvolvida em uma longa duração temporal gera elos de interdependência, abrangendo desde as funções sociais que os indivíduos têm que desempenhar até as pressões competitivas, que afetam direta ou indiretamente atos isolados dos mesmos. Cabe notar, no entanto, que Elias não utiliza termos como “desenvolvimento” e “evolução” social no sentido de “progresso”. Tais processos de regulação (coaço) social e auto-regulação (autocoaço) em contínua transformação estão, para Elias, relacionados a mudanças processuais estruturais. Explica o autor:

Não fui orientado nesse estudo pela idéia de que nosso modo civilizado de comportamento é o mais avançado de todos os humanamente possíveis, nem pela opinião de que a “civilização” é a pior forma de vida e que está condenada ao desaparecimento. Tudo o que se pode dizer é que, com a civilização gradual, surge certo número de dificuldades especificamente civilizacionais. [...] Acima de tudo, a natureza dos processos históricos – do que se poderia chamar de “mecânica evolucionária da história” – tornou-se mais clara para mim, assim como suas relações com os processos psíquicos. Termos como sociogênese e psicogênese, vida afetiva e controle de instintos, compulsões externas e internas, patamar de embaraço, poder social, mecanismo de monopólio e vários outros dão expressão a isso (Elias, 1990, p. 19).

Nesse *continuum*, Elias substitui a imagem do homem como “personalidade fechada” por uma “personalidade aberta”, que forma a rede de interdependência e, por conseguinte, o que denomina por configuração, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes. Assim,

uma vez que as pessoas são mais ou menos dependentes entre si, inicialmente por ação da natureza e mais tarde através da aprendizagem social, da educação, socialização e necessidades recíprocas socialmente geradas, elas existem, poderíamos nos arriscar a dizer, apenas como pluralidades, como configurações. [...] O conceito de configuração foi introduzido exatamente porque expressa mais clara e inequivocadamente o que chamamos de “sociedade” (Elias, 1990, p. 249).

Norbert Elias elabora sua teoria a partir de um extenso decurso histórico de forma a mostrar processos de transformação da condição humana em sua longa e árdua marcha civilizatória. Para tanto, Elias, assim como Bourdieu e Schütz, baseia-se em materiais empíricos, em fatos da vida prática aplicados teoricamente. No entanto, enquanto Elias prescreve um processo evolutivo duradouro com base em um esquema macro, Bourdieu circunscreve seu pensamento em amostras da sociedade francesa, e Schütz em atividades cotidianas rotineiras, sendo considerado um expoente da microsociologia. Os materiais empíricos dos quais dispõem os três sociólogos abrangem as relações sociais como forma de autoconscientização ou, por um outro prisma, como forma de intelectualização, que divide a sociedade em hierarquias e interesses que acabam por ganhar legitimidade e autonomia criando as regras da vida social. Nesse caso, o fundamental no exercício da sociologia é a verificação de que, na gênese de todas as interações intencionais, existem interdependências humanas não intencionais. Isso significa dizer que do entrecruzar das ações sociais emergem consequências sociais não planejadas.

É interessante notar que a idéia de jogo trabalhada por Bourdieu discutida acima é em muito inspirada no pensa-

mento Elias, que a utiliza para demonstrar os diversos modelos que representam o caráter distintivo das formas de organização e de integração das sociedades humanas. As teias entrecruzadas de Elias corresponderiam aos campos de Bourdieu por negociarem constantemente com regras e poderes estruturados e estruturantes no mundo da vida. Para Elias, o ordenamento meticuloso da rede de interdependência é racionalizado no sentido de estar relacionado ao controle dos afetos e das pulsões do indivíduo em sociedade. Entretanto Elias – assim como Bourdieu mais tardiamente – questiona até que ponto racionalizamos a formação de nossa relação funcional que, apesar de ser composta por pessoas em todo o mundo, é tão pouco controlável e perceptível.

É justamente do desejo de discutir essa entre tantas outras questões que a sociologia é, por vezes, função cara para quem a exercita. Os “agentes” desse “campo” estão em constante “luta” para afirmar suas investigações sobre os processos e estruturas sociais. Para legitimar tal luta, idéias e conceitos como os de tipificação, *habitus* e configuração, discutidos no artigo, são criados e compartilhados por pensadores que, enquanto cientistas sociais, não deixam de defender suas escolhas epistemológicas como forma de propostas sociológicas que constantemente retornam ao mundo da vida cotidiana numa espécie de “ritual antropofágico”. Ao debater esses campos de investigação sociológica, acreditamos “canibalizar” tais escolhas, de forma a reintroduzi-las e ressignificá-las continuamente.

Referências

- BOURDIEU, P. 1983. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 208 p.
- BOURDIEU, P. 1992. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris, Éd. de Minuit, 670 p.
- BOURDIEU, P. 1987. *Choses dites*. Paris, Editions de Minuit, 228 p.
- BOURDIEU, P. 1996a. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo, Companhia das Letras, 431 p.
- BOURDIEU, P. 1996b. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papyrus, 232 p.
- ELIAS, N. 1980. *Introdução à sociologia*. Lisboa, Edições 70, 202 p.
- ELIAS, N. 1990. *O processo civilizador – uma história dos costumes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, vol. 1, 280 p.
- ELIAS, N. 1993. *O processo civilizador – formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, vol. 2, 308 p.
- ELIAS, N. 1994. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 201 p.
- SCHÜTZ, A. 1974. *Estudios sobre teoria social*. Buenos Aires, Amorrortu, 320 p.
- SCHÜTZ, A. 1978. *Phenomenology and sociology*. New York and Londres, Penguin Books, 392 p.

Recebido em 08/2005
Aceito em 09/2005