

PROCESSOS DE SOCIALIZAÇÃO, PRÁTICAS DE CULTURA E LEGITIMIDADE CULTURAL

*Maria da Graça Jacintho SETTON**

RESUMO: Estas reflexões têm como intenção considerar as **práticas de cultura** com origem nos processos socializadores. Para desenvolver esta idéia apresentarei o argumento em três eixos. O primeiro deles se refere à proximidade entre sociologia da cultura e sociologia da educação, explorando a importância da noção de **socialização**. Em seguida, explorarei, no conceito de *habitus*, na medida em que ele permite observar as práticas como uma forma de expressividade dos indivíduos e ou dos grupos e entendê-la enquanto um diálogo estabelecido entre indivíduo e sociedade; por último terei apoio na noção de **distinção**, pois ela permite compreender que as práticas além de integrar cumprem a função de classificar hierarquicamente os agrupamentos sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Socialização. Práticas de cultura. Distinção.

Introdução¹

Neste texto darei destaque às contribuições de Pierre Bourdieu acerca da sociologia das práticas de cultura, campo de investigação em que ele foi um dos precursores. Mais especificamente, explicitarei que a sociologia das práticas de cultura desenvolvida por Bourdieu se inspira nas raízes do campo da sociologia da educação. Concordando com Vincent, Lahire e Thin (2001), diria que a sociologia da educação é um capítulo importante de toda a Sociologia. Ela permite não esquecer

* USP – Universidade de São Paulo. Faculdade de Educação. São Paulo – SP – Brasil. 05508-040 – gracaset@usp.br

¹ Este texto é uma versão modificada do artigo intitulado “A Moda como Prática Cultural em Pierre Bourdieu”, publicado na *Revista YARA*, Revista Eletrônica do Centro Universitário SENAC, 2008.

que os sujeitos sociais têm uma história, uma gênese e não são agentes de interações anônimas, sem passado. Os sujeitos sociais não estão dotados “naturalmente” de processos interpretativos, mas de história, de socialização. De fato, sob esse ponto de vista, toda a Sociologia – qualquer que seja seu objeto de pesquisa ou seu terreno de investigação – deveria se servir também de uma sociologia da educação, já que uma prática não é compreensível sem uma relação com o modo de apropriação desta prática e por referência à história dos sujeitos sociais que a realizam (VINCENT; LAHIRE; THIN, 2001).

Bourdieu não foi o primeiro a se preocupar com a dinâmica da transmissão de valores sociais ou as imbricadas relações de interdependência entre as condições materiais e simbólicas de apropriação dos sentidos, pois outros clássicos já o fizeram. Lembro aqui apenas as contribuições de Émile Durkheim e Max Weber, pois considero que muito do que Bourdieu sistematizou sobre o assunto deriva das leituras que fez desses autores.

Ainda que Émile Durkheim (1978, 1982) e Max Weber (1991), para analisarem as relações entre indivíduo e sociedade enfatizem, sobretudo, a experiência religiosa, poderia aproximar suas discussões das realizadas por Bourdieu acerca das práticas de cultura. Durkheim e Weber compreendem-nas enquanto espaços de produção de símbolos e, portanto, produção de comportamentos e crenças, estes individuais e ou coletivos. Tanto para esses autores como para Bourdieu, as práticas de cultura, entre elas as práticas religiosas, são fenômenos que se correspondem, pois têm raízes na natureza humana de produzir sentidos e estabelecer as relações e a organização interna dos grupos. Para esses autores, a construção social da realidade é fruto das articulações de sentido que os indivíduos estabelecem com seus semelhantes. A religião, como toda prática de cultura, seria constituída por fenômenos que oferecem espaço para empreender o diálogo entre indivíduo e sociedade, mais explicitamente, as práticas de cultura como espaços de entendimento das relações estabelecidas entre mundo material (estruturas objetivas) e mundo simbólico (estruturas mentais /subjetivas) e as diferenças intergrupais.

Nesse sentido, poderia afirmar que a variedade e a heterogeneidade dos múltiplos sistemas de símbolos pertencentes às práticas seriam, pois, para Bourdieu, uma expressão cultural, expressões de sentido e ou valores dadas pelos grupos aos objetos ao longo de suas experiências sócio-históricas. As práticas de cultura, suas estratégias de sociabilidade e controle seriam veículos pelos quais os indivíduos e os grupos se manteriam coesos ou se dissociariam em função da transmissão, comunhão ou diferenciação de sentidos. Fontes, portanto, de análise para uma sociologia da educação dos processos de socialização. Vale lembrar que, para

Bourdieu, sociologia da cultura e sociologia da educação seriam indissociáveis; uma pressuporia a outra².

No entanto, mesmo sendo reconhecida pela originalidade de pensamento, a obra de Bourdieu é objeto de grande controvérsia. A maior parte de seus críticos, numa leitura parcial de seus trabalhos, classifica-o como um teórico da reprodução da ordem. Considero aqui, ao contrário, que a originalidade da reflexão de Bourdieu consiste precisamente em sua abordagem dialética do social. Determinações materiais e simbólicas numa complexa relação de interdependência agem sobre as estruturas sociais e psicológicas dos agentes e instituições, em situações historicamente contextualizadas.

Nesse sentido, a sociologia de Bourdieu é mais que uma sociologia da reprodução; é uma sociologia das práticas de cultura no sentido mais generoso do termo (ORTIZ, 1983). Admitindo-se que as ações e representações sociais e individuais são produto de um feixe de condições específicas de socialização, a dialética da produção, reprodução e renovação da ordem é intrínseca à realidade do social. O jogo da manutenção e ou subversão das estruturas sociais de dominação é, por excelência, o objeto da sociologia de Bourdieu. E como ele mesmo ressaltava, se o social pode ser metaforizado pela noção de jogo, conta-se com a participação de dois parceiros, ambos com espaço de atuação. É a história da trajetória desses parceiros que vai determinar relacionalmente os enfrentamentos, as estratégias, as vantagens e desvantagens materiais e simbólicas de cada indivíduo ou grupo social.

Para os interesses desta reflexão seria importante colocar o que se entende por prática de cultura. Trata-se todo tipo de comportamento cotidiano, toda ação que faz parte da rotina dos indivíduos ou dos grupos, toda prática que, compondo o dia-a-dia de cada um, explicita um **modo de ser e fazer** dos agrupamentos humanos. Nesse sentido, as práticas de cultura podem se enquadrar nas ações mais prosaicas como, por exemplo, as maneiras de se alimentar, de se vestir ou arrumar o interior das casas; nas escolhas mais extraordinárias, como as relativas à participação em uma associação política, religiosa ou artística ou uma opção de lazer ou turismo ou, mesmo, comportamentos relativos à escolha de um livro para ler, bem como a tendência por uma expressão estética. Lembra-se também toda sorte de ações, ora conscientes ora inconscientes, que se expressa em um movimento corporal quase instintivo, o andar, o sentar, o falar, o gesticular com as mãos e até mesmo a ação de fazer um sinal da cruz em frente a uma igreja ou beijar uma *mesusá* ao sair ou entrar em casa.

² Não é à toa que Bourdieu foi responsável pela criação, em 1967, do Centro de Sociologia da Educação e da Cultura, na *École de Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris, espaço de realização e encontro de uma série de pesquisas que desenvolveu com sua equipe.

Contudo, as opções por uma prática ou outra não são neutras ou naturalizadas. Isto é, como produtos de uma história social, todas as escolhas ou pré-disposições são resultado de condições de socialização específicas que traduzem o pertencimento a uma dada estrutura social.

Por outro lado, considera-se que as práticas de cultura podem expressar necessidades sociais e psicológicas, oferecendo, simultaneamente, instrumentos que aproximam e distanciam os indivíduos. De um lado, possibilitam fechar em círculos os iguais; de outro, afastam os diferentes posicionando-os em espaços separados. Dessa forma, as práticas de cultura atuam também sobre as exterioridades, sobre as facetas da vida de todos nós orientadas para a sociedade. Completam a identidade social dos agentes. A opção por uma ou outra prática de cultura exprime um jogo entre indivíduos e as forças socializadoras exteriores. Da mesma forma que a aceitação de uma regra social oferece um amparo frente à variedade de opções a disposições (movimento que corresponde à aproximação de um grupo – *habitus* grupal), oferece também um espaço de projeção e expressão de uma individualidade (movimento de afastamento do grupo – *habitus* individual), no uso particular e singularizado de um comportamento.

Para uma melhor compreensão das articulações entre a sociologia das práticas de cultura e a sociologia da educação, mais precisamente, na tentativa de melhor explicitar as condições de produção, transmissão e apropriação dos sentidos (disposições de cultura), nos próximos itens, sistematizarei brevemente alguns aspectos da concepção sistêmica do social de Bourdieu, o corpo de conceitos que faz parte dessa teoria e, por último, sua forma de compreender uma prática de cultura, portanto, fruto de um imbricado sistema de aprendizagem formal e informal. Nesse sentido, as noções de **socialização, habitus e distinção** terão um destaque especial.

Uma concepção sistêmica e relacional

Concebendo a sociedade ocidental capitalista como uma sociedade hierarquizada, uma sociedade organizada segundo uma divisão de poderes extremamente desigual, a perspectiva aqui utilizada compreende o social de maneira relacional e sistêmica.

Essa fórmula, que pode parecer abstrata e obscura, enuncia a primeira condição de uma leitura adequada da análise da relação entre as posições sociais (conceito relacional), as disposições (ou os *habitus*) e as tomadas de posição, as escolhas que os agentes sociais fazem nos domínios mais diferentes da prática, na cozinha

ou no esporte, na música ou na política etc. Ela lembra que a comparação só é possível entre sistemas e que a pesquisa de equivalentes diretos entre traços isolados, sejam eles diferentes à primeira vista, mas “funcional” ou tecnicamente equivalentes (como o Pernod e o shochu ou o saquê) ou nominalmente idênticos (a prática do golfe na França e no Japão, por exemplo) arrisca-se a uma identificação indevida [...] o que chamamos normalmente distinção, uma certa qualidade mais frequentemente considerada como inata (fala-se de distinção natural), de porte e de maneiras, é de fato diferença, separação, traço distintivo, resumindo, propriedade relacional que só existe em relação a outras propriedades (BOURDIEU, 1996, p.18).

A estrutura social é vista, pois como um sistema hierarquizado de poder e privilégio, determinados tanto pelas relações materiais e ou econômicas (salário, renda) como pelas relações simbólicas (*status*) e ou culturais (diplomas) entre os indivíduos. Segundo esse ponto de vista, a diferente localização dos grupos nessa estrutura social deriva da desigual distribuição de recursos e poderes de cada um. Por recursos ou poderes Bourdieu entende mais especificamente o capital econômico (renda, salários, imóveis), o capital cultural (saberes e conhecimentos reconhecidos por diplomas e títulos), o capital social (relações sociais que podem ser revertidas em capital, relações que podem ser capitalizadas) e, por fim, mas não por ordem de importância, o capital simbólico, (o que vulgarmente chamamos prestígio e ou honra). Assim, a posição de privilégio ou não privilégio ocupada por um grupo ou indivíduo no campo social é definida de acordo com o **volume** e a **composição** de um ou mais capitais adquiridos e ou incorporados ao longo de suas trajetórias sociais.

Noutras palavras, para apreender concretamente as interações objetivas e hierarquizadas entre os indivíduos é preciso observar, diacrônica e sincronicamente, as posições que os grupos sociais ocupam segundo uma distribuição de recursos acumulados nos percursos de suas diferentes trajetórias de socialização.

A formação de um *habitus*

Para os interesses desse estudo, poder-se-ia acrescentar ainda que um dos maiores responsáveis pela manutenção desta ordem social injusta e hierarquizada deriva não só da má distribuição, mas, sobretudo da forma de transmissão desses poderes e recursos distintivos. Nesse sentido, chamo atenção para as diferentes condições materiais e simbólicas de socialização dos grupos destacando duas instâncias educativas fundamentais nesse processo, a família e a escola.

Compreende-se que a família e a escola são dois subespaços sociais que podem ser classificados como produtores, reprodutores e difusores de disposições de cultura (BOURDIEU, 1979). A família seria uma primeira instância socializadora, responsável pela transmissão de um patrimônio econômico e cultural. É nela que a primeira identidade social do indivíduo é forjada (*habitus* primário). De origem privilegiada ou não, a família transmite para seus descendentes um nome, uma cultura, um estilo de vida moral, ético e religioso. Não obstante, mais do que os volumes de cada um desses recursos, cada família é responsável também por uma maneira singular de vivenciar esse patrimônio. Por sua vez, a matriz de cultura escolar, segundo Bourdieu, propiciaria aos que se encontram direta ou indiretamente submetidos à sua influência, não somente esquemas de pensamentos singulares (*habitus* escolar), mas uma disposição geral geradora de esquemas particulares, capazes de serem aplicados em campos diferentes do pensamento e da ação.

Esse conjunto de esquemas de pensamento, o conjunto de disposições de cultura, disponibilizado pela família e pela escola e acumulado no percurso das trajetórias dos indivíduos e dos grupos, poderia ser chamado de *habitus*:

[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...] (BOURDIEU, 1983, p.65).

A família e a escola são, portanto, espaços produtores de valores morais e identitários, são por excelência espaços formadores de consciência, matrizes socializadoras (reprodutoras, difusoras) responsáveis por um conjunto de experiências, disposições e práticas de cultura. Ambas seriam capazes de forjar, em tensas e intensas relações, disposições de *habitus*, um *modus operandi* de pensamento bem como um sistema de disposições que orientaria as escolhas de uma variedade infinita de práticas de cultura e seus diferentes estilos.

Nesse sentido, a noção de *habitus* encerra uma posição estratégica à medida que possibilita articular influências externas de socialização (posição social), portanto, influências conjunturais na composição e formação cultural dos indivíduos e a construção de suas subjetividades. *Habitus* surge então, como um conceito capaz de conciliar a oposição aparente entre realidade exterior e as realidades individuais, é instrumento conceitual capaz de expressar o diálogo, a troca constante e recíproca entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo das individualidades. *Habitus* é, então, concebido como um sistema de esquemas, individual e socialmente constituído, de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido na

e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de socialização), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano. Dessa forma, deve ser visto como um conjunto de esquemas de percepção, apropriação e ação que é experimentado e posto em prática à medida que a conjuntura de um campo o estimula.

Posto isto, é compreensível que a relação de interdependência entre o conceito de *habitus* e campo é condição para seu pleno entendimento (BOURDIEU, 1992, p.102). Ou seja, ao fugir dos determinismos das práticas pressupõe-se uma relação dialética entre sujeito e sociedade, uma relação de mão dupla entre *habitus* individual e a estrutura de um campo, socialmente determinado. Segundo esse ponto de vista, as ações, comportamentos, escolhas ou aspirações individuais (o gosto entre elas) não derivam de cálculos ou planejamentos, são, antes, produto da relação entre um *habitus* e as pressões e estímulos de uma conjuntura.

Habitus não pode ser interpretado apenas como sinônimo de uma memória sedimentada e imutável; é também um sistema de disposição construído continuamente, aberto e constantemente sujeito a novas experiências. É possível vê-lo, pois como um sistema de disposição que predispõe à reflexão e uma certa consciência das práticas *se* e à medida que um feixe de condições históricas permitir³.

Princípio de uma autonomia real em relação às determinações imediatas da “situação”, o *habitus* não é por isto uma espécie de essência a-histórica, cuja existência seria o seu desenvolvimento, enfim destino definido uma vez por todas. Os ajustamentos que são incessantemente impostos pelas necessidades de adaptação às situações novas e imprevistas, podem determinar transformações duráveis do *habitus*, mas dentro de certos limites: entre outras razões porque o *habitus* define a percepção da situação que o determina (BOURDIEU, 1983, p.106).

Em condição de modernidade é possível pensar, pois, o *habitus* do indivíduo formulado e construído a partir de referências diferenciadas entre si. No que se refere ao universo das práticas culturais contemporâneas, constantemente regidas por uma temporalidade reduzida, portanto, em constante transformação, as disposições relativas às suas tendências devem ser pensadas com base nesse entendimento. Isto é, um *habitus* produto de um processo simultâneo e sucessivo de uma pluralidade de estímulos e referências não homogêneas, não necessariamente coerentes. A opção por este ou aquele gênero musical ou cinematográfico expressaria de maneira exemplar a condição de construção de um *habitus* afinado à configuração de uma particular

³ Para uma discussão mais detalhada sobre esse aspecto, consultar Setton (2002).

maneira de se socializar. As disposições de *habitus* relativas ao universo da cultura poderiam ser consideradas fundadas em categorias de percepção, apropriação e ação híbridas que tenderiam a ser acionadas conforme os contextos de produção e realização.

Nesse sentido, recupero as considerações de Bourdieu a respeito da possibilidade de se apropriar de novas influências e referências de gosto a partir da rede de significados produzidos, difundidos e consagrados pelos *experts* de um campo. É como se ele adiantasse as discussões acerca do poder legitimador de outras instâncias de socialização na formação nas disposições de *habitus* dos agentes do campo da moda, como, por exemplo, o grupo de pares e, sobretudo as mídias

O poder do criador nada mais é do que a capacidade de mobilizar a energia simbólica produzida pelo conjunto de agentes comprometidos com o funcionamento do campo: jornalistas objetivamente encarregados de valorizar as operações de valorização dos criadores (com toda a parafernália de jornais e revistas que torna possível sua ação); intermediários e clientes [...] a totalidade do campo de críticos, diretores de galerias, outros pintores, consagrados ou fracassados, em suma, todo o aparelho que produz esta forma específica de capital simbólico, produzindo crença (como desconhecimento coletivo) nos efeitos de uma forma particular de alquimia social (BOURDIEU, 2002, p. 162-163).

A sociologia das práticas *distintivas* de cultura

Nas décadas de 60 e 70 do século passado, Bourdieu se envolveu em uma série de pesquisas de caráter qualitativo e quantitativo sobre a vida cultural, sobre as práticas de lazer e sobre o consumo de cultura entre os europeus e, sobretudo, entre os franceses.

Dessa feita, foi responsável na França pela fundação *institucional e intelectual* de um campo de investigação denominado Sociologia da Cultura (FLEURY, 2006). Participando ativamente de um grupo de trabalho ligado ao governo francês, deu início a levantamentos oficiais sobre a vida cultural daquele país que logo se desdobrariam em políticas públicas de incentivo à cultura. Paralelamente a esse esforço, Bourdieu e sua equipe desenvolveram um quadro teórico e um conjunto de instrumentos conceituais capazes de esclarecer as relações entre privilégio cultural e privilégio social (FLEURY, 2006).

Numa espécie de síntese dessas múltiplas experiências de investigação, Bourdieu publica, em 1976, uma grande pesquisa intitulada “Anatomia do Gosto”, disponibilizada pela revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Mais tarde,

essa mesma pesquisa passa a ser objeto de reflexão de sua obra prima, publicada em 1979, intitulada *La distinction – critique sociale du jugement*.

Nesses escritos, Bourdieu e sua equipe tentam explicar e discutir a variação do gosto (gosto legítimo – próximo aos grupos dominantes ou – gosto ilegítimo, próximo ao gosto popular) e, a variação das práticas culturais (práticas relativas à alimentação, vestuário, mobiliário, lazeres, *hobbys*, entre outras) entre os segmentos sociais. Isto é, analisando as práticas culturais dos franceses, Bourdieu acaba por afirmar que o gosto ou a tendência por uma prática ou outra de cultura e os estilos de vida de cada grupo – burguesia, camadas médias e operariado – são muito heterogêneos. Num esforço analítico e epistêmico original, Bourdieu apresentou de maneira sistemática que as diferentes maneiras de se relacionar com as práticas da cultura desses sujeitos estavam profundamente marcadas pelas trajetórias sociais vividas por cada um deles. Estando sob influência de distintas e específicas condições de socialização, submetidos a diferentes processos de aprendizagem e circulando em diferentes espaços sociais, os grupos e os indivíduos expressariam diferentes bagagens bem como distintas maneiras de se relacionar com a cultura.

Grosso modo, nessa e em outras obras, Bourdieu detectou uma forte relação estatística entre as práticas de assistência a teatros, frequência a bibliotecas, museus, concerto de música erudita e o consumo cultural dos segmentos altamente escolarizados. Além disso, constatou uma heterogeneidade de julgamentos de gostos bem como observou uma correlação entre posse de uma competência estética (adquirida, sobretudo na família e complementada pela escola) e uma propensão a apreciar a arte. Com base em expressivas taxas de correspondência entre essas variáveis, o autor pôde inferir que a apropriação de práticas e a apreciação de obras relativas ao universo erudito dependiam de um trabalho escolar que oferecia ao espectador instrumentos, códigos genéricos e específicos, como também oferecia esquemas de interpretação propriamente artísticos e estéticos adequados a cada obra em particular. Lembra o autor que a posse de tais esquemas seria a condição de compreensão das mesmas. Para ele, no domínio da cultura erudita, o tipo de aprendizado, ainda que muitas vezes processado de maneira difusa pela família, deveria ser complementado pelo trabalho metódico da escola. Dessa feita, Bourdieu (1982, 1979) conclui que, em meados do século XX, parte da sociedade francesa ou, em suas palavras, os grupos dominantes cultural e materialmente, elegiam notadamente aqueles lazeres.

Mais especificamente, Bourdieu afirmou que as práticas culturais, suas variações estéticas e de gosto são determinadas, em grande parte, pelas trajetórias educativas e socializadoras dos grupos. Ou seja, afirmou causando um grande mal-estar na época, que o gosto cultural, as disposições éticas e estéticas dos segmentos dominantes são produto de um processo educativo, ambientado na família e na

escola e não fruto de uma sensibilidade inata de alguns agentes sociais. Em síntese, punha em discussão, desafiando várias autoridades, um consenso muito em voga, isto é, a crença de que o gosto pela cultura culta e os estilos de vida mais valorizados socialmente seriam uma questão de fórum íntimo e uma questão individual de cada um. Para Bourdieu, ao contrário, o gosto estético ou a propensão para esta ou aquela tendência de estilo, a cultura erudita ou mesmo popular são resultado de imbricadas relações de força poderosamente alicerçadas nas estruturas institucionais da sociedade capitalista.

Nesse sentido, pergunta-se qual o significado da perspectiva crítica de Bourdieu sobre a produção do gosto e suas relações com o fenômeno das práticas de cultura? Primeiramente, na tentativa de responder a essa questão, dir-se-ia que as práticas de cultura traduzem uma tendência de *gosto*, podendo e devendo ser pensadas como expressão de um conjunto de disposições de *habitus* construído pelo e no processo de socialização.

Em um segundo momento, lembraria que, fundado em uma perspectiva relacional de análise, Bourdieu considera o mundo social recortado por segmentos grupais diferentemente posicionados, caracterizados por diferentes gostos, práticas ou estilos de cultura. O espaço social tenderia, pois, a funcionar, para Bourdieu (1979), como um espaço simbólico, um espaço de estilos de vida diferenciados. Nesse sentido, as distâncias espaciais entre os grupos seriam equivalentes às distâncias sociais. As distinções de gosto ou de estilos significariam mais do que uma simples diferença, mas seriam reveladoras de uma hierarquização e separação entre os grupos com distintas posses de capital ou recursos valorizados no mundo social.

Posto isso, a idéia de diferença e ou separação social está no fundamento da própria noção de espaço relacional, ou seja, um conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras, por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento, ou por relações de ordem, como acima, abaixo e entre (BOURDIEU, 1996).

Com esse esforço, pode-se sistematizar um entendimento sobre o potencial ideológico das diferenças de consumo e das distintas práticas culturais na construção das hierarquias sociais. A teoria da legitimidade cultural ou das *distinções* de gosto desenvolvida a partir dessa afirmação propôs, então, compreender sociologicamente as funções da cultura dos dominantes e os poderosos efeitos ideológicos dessa cultura sobre os grupos mais carentes. Na luta pela produção de uma visão legítima de um gosto, na luta pela imposição de uma concepção estética ou de uma opção a outra prática de cultura, o que se pode verificar também é uma disputa pela autoridade de um poder simbólico no mundo social.

Dito com outras palavras, a partir da visibilidade simbólica do gosto dos grupos dominantes, desvelam-se os mecanismos ideológicos da imposição de um gosto ou de um estilo legítimo, no entanto arbitrário, de consumir cultura, de se vestir, morar ou viver ou mesmo se divertir. De certa forma, esta abordagem avança, indo além da contribuição do pensamento clássico, reintroduzindo na análise das práticas de cultura o caráter ideológico e arbitrário das instâncias de produção e consagração cultural – escolas, conservatórios, museus, mídias. Considera-se que a originalidade e importância dessa contribuição no campo de investigação das práticas de cultura residem exatamente na sistematização das articulações entre dominação cultural e dominação política.

Segundo Bourdieu (2002, 1983), a base por excelência do poder, seja ele simbólico ou não, não deriva apenas da riqueza material e cultural dos agentes que o detêm, mas da capacidade que estes têm em transformá-lo em capital social e simbólico.

Para finalizar esta discussão, valeria problematizar os sentidos da palavra cultura. Isto é, ainda que não se tenha a pretensão de detalhar a polissemia do termo cultura, valeria lembrar que essa noção carrega consigo uma variedade de entendimentos. Se Bourdieu (1982) em outros textos pôde afirmar que toda expressão de cultura tem uma mesma valorização, ao analisar as práticas dos diferentes segmentos sociais acabou por reconhecer sociologicamente as distâncias e as relações diferenciadas com a cultura que eles mantinham entre si. Nesse sentido, cultura, para ele, não poderia ser mais pensada com base em seu sentido antropológico, ou seja, extensiva aos valores morais, comportamentais ou visões de mundo dos grupos. Para Bourdieu (1979), a análise das heterogêneas práticas de cultura entre os grupos exigiu revelar que a cultura estética pertencente aos grupos dominantes, disponibilizada pelos ambientes familiares e escolares privilegiados, deveria ser compreendida como um recurso, uma *nova moeda* legitimada e institucionalizada pelo sistema de ensino e demais instituições produtoras e difusoras de símbolos distintivos (como conservatórios, imprensa, *experts* e jornalistas).

O saber escolar e a cultura daí derivada e o acesso diferenciado a eles expressariam uma dimensão política e ideológica à medida que assumiriam o poder de criar hierarquias entre os grupos, barreiras sociais entre aqueles que a detêm – os escolarizados – e os outros, os iletrados desprovidos desse conhecimento estético. Portanto, cultura, ou capital cultural, em Bourdieu se refere a um conjunto de símbolos, formais e informais, objetivos e abstratos, enfim disposições e ou pré-disposições de um *habitus*, promovidos por instâncias culturais, como a família, a escola e demais autoridades de cultura. Tratar-se-ia de uma cultura burguesa valorizada no mercado escolar e profissional. Uma cultura legitimada e procurada por todos, ou seja, um *novo capital* que tem valor de troca e pode ser

convertido em outras formas de poder (ou seja, capital econômico, capital social e capital simbólico, portanto, posição e prestígio sociais). Uma cultura que tem valor distintivo, pois tem a capacidade de classificar e hierarquizar seus portadores (BOURDIEU, 1996).

A socialização estética, a capacidade de entender e se identificar com um objeto artístico, com esse ou aquele produto cultural, ou seja, as disposições do *habitus* cultural dos agentes caracterizar-se-iam fundamentalmente pela posse anterior de códigos e instrumentos de apropriação; esse capital cultural derivaria de uma sensibilização anterior, normalmente conquistada no seio familiar e complementada pelas instituições que partilham com o sistema de ensino o gosto dominante. Ora, diria Bourdieu (1979), em uma sociedade hierarquizada e injusta como a atual, não são todos que dispõem de uma bagagem culta, estética e letrada para se apropriar dos ensinamentos que habilitam à competência legítima. Alguns, os mais privilegiados, os de origem social superior terão certamente mais facilidade do que outros, pois já adquiriram parte destes ensinamentos em casa ou outros espaços de circulação social.

Assim sendo, Bourdieu põe em discussão um dos maiores consensos da história qual seja, ***gosto não se discute***. Ao contrário, para esse autor, o gosto estético, a propensão para uma ou outra prática de cultura não é uma propriedade inata dos indivíduos. A competência estética é produzida e é resultado de um feixe de condições materiais e simbólicas. O gosto, sua composição, suas variações e inclinações, sua coerência e ou hibridismo, adquirem-se social e culturalmente; o gosto é resultado de diferenças de origem e de oportunidades sociais.

As distinções de gosto ou a opção por uma ou outra prática cultural revelam, portanto, uma ordem social hierárquica e injusta; como decorrência, revelam também que o campo cultural é um campo de disputa pelo poder de estabelecer o gosto ou práticas legítimos; a opção por uma ou outra prática cultural revelam que as diferenças de socialização, ou seja, as distintas trajetórias e acessos aos mercados difusores de competência estilística seriam responsáveis pela formação de distintas disposições de *habitus* e, conseqüentemente, seriam responsáveis pelos posicionamentos estéticos, todos eles sujeitos a uma hierarquia de prestígio ou de marginalização.

Considerações finais

Nestas reflexões propus pensar as práticas de cultura como uma forma de expressividade de grupos ou de indivíduos que traduz trajetórias ou experiências

socializadoras anteriores. Desenvolvi este argumento apoiando-me nas contribuições de Pierre Bourdieu, mais precisamente em sua concepção sistêmica e relacional do social. A intenção foi compreender as práticas como produto da cultura dos grupos, um indicador do diálogo simbólico que se estabelece entre mundo exterior (sociedade – estruturas materiais) e mundo interior dos indivíduos (suas subjetividades- disposições de *habitus*) bem como um indicador do processo de criação das hierarquias sociais.

Considerarei as práticas de cultura com base em três eixos: primeiramente o processo de **socialização**, em seguida o conceito de *habitus* e, por último a dinâmica relacional e **distintiva** do jogo social. Não obstante, se ao se debruçar sobre as práticas de cultura com base no arcabouço teórico de Pierre Bourdieu não se pode deixar de apontar as correspondências entre posição social e disposições de cultura, considera-se importante para finalizar estas reflexões fazer algumas breves considerações sobre o limite dessa perspectiva.

Ou seja, é preciso apreender com cuidado as contribuições desse autor. Não é possível universalizar as práticas culturais dos grupos burgueses na França como sendo as mais distintivas por excelência em todas as formações sociais. É preciso estar atento para a luta simbólica entre os grupos dominantes e os grupos dominados de cada localidade e observar quais as práticas de cultura características de cada um deles para, em seguida, compreender quais as que são capazes de se transmutar em símbolos de *status*.

Numa tentativa de atualizar e problematizar as inúmeras pesquisas que se fez com base nesse referencial teórico, um conjunto de autores vem se dedicando a empreender uma discussão sobre a universalidade ou a relatividade da teoria da legitimidade cultural. Richard Peterson (1992, 1996), Olivier Donnat (2003), Philippe Coulangeon, (2007), Dominique Pasquier (2005), Bernard Lahire (2006), entre outros, enfrentaram o desafio de reinterpretar as práticas e preferências culturais em sociedades diferenciadas. Apoiado em um amplo material empírico, o trabalho desses autores não tem como objetivo negar as constatações de desigualdades sociais em face da cultura legítima e, nessa direção, apagar o quadro de uma realidade injusta e hierárquica descrita por Bourdieu.

A intenção dos autores é atualizar o conhecimento sobre as relações que os indivíduos mantêm com distintas matrizes culturais. A base das discussões é pôr à prova o pressuposto da influência sistemática de um passado incorporado, um sistema de disposições de *habitus*, coerente e com a probabilidade de funcionar de maneira homogênea em várias dimensões das práticas culturais. Segundo eles, a análise grupal ou individual dos gostos impõe uma compreensão distinta daquela empreendida por Bourdieu, fortemente relacionada às condições de um

habitus sistêmico e grupal. As análises desses autores revelaram que, longe de se limitar a um registro cultural único, as pessoas manifestavam ambivalências ou alternâncias dentro de cada campo da cultura com base nas variações de sexo, idade, local de residência ou mesmo posição profissional. Todos eles captaram as nuances culturais, as variações de gosto e das práticas entre norte-americanos e franceses verificando a complexidade dos patrimônios de disposições e de competências culturais e, as variedades de contextos nos quais os indivíduos inserem suas ações. A discussão promovida por esses autores constitui-se, portanto, em um trabalho de questionamento parcial da teoria da legitimidade cultural exposta acima.

Nessas discussões chamam a atenção para as novas condições culturais vividas na atualidade com o surgimento de outras matrizes culturais que agem como instâncias legitimadoras; alertam para as transformações de ordem estrutural das tradicionais instituições produtoras, reprodutoras e difusoras de cultura. Segundo eles, a própria produção de cultura no mundo contemporâneo oferece cada vez mais misturas de estilos e gêneros que, até então, não se comunicavam. É como se a nova estrutura de oferta de bens simbólicos, caracterizada pela mistura de gêneros, dos mais nobres aos mais comuns, fosse ao mesmo tempo reflexo de novas estruturas de percepção que, por conseguinte, contribuiria, para forjar hábitos mentais e um gosto variado (a mistura, por exemplo, de se gravar uma sinfonia em CD ou mesmo a apresentação conjunta de um cantor de rock, Fred Mercury, com uma cantora de ópera, Monserrat Caballé). Segundo Bernard Lahire, a mistura ou indiferenciação de gênero seria mais do que uma estratégia, seria verdadeiramente uma fórmula geradora de práticas e de representações, isto é, uma disposição ou um hábito cultural que põe em questão a separação, as divisões, em outras palavras, que põe em questão as fronteiras entre as várias instâncias produtoras e legitimadoras de sentidos (LAHIRE, 2006).

Para os autores, nessa nova configuração dos processos de socialização, a oposição entre práticas culturais legítimas e ilegítimas é uma oposição formal que não esclarece o conteúdo das práticas, mas designa seu valor social. As oposições simbólicas entre alta e baixa cultura são resultado de uma história e um trabalho obstinado de separação das culturas. Ainda que as idéias sobre a fragilização das fronteiras entre a cultura legítima e ilegítima não sejam uma novidade no campo da sociologia da cultura, pois autores latino-americanos⁴ desde a década de 80 do século passado vêm trabalhando com essa temática, os autores acima citados têm o mérito de melhor contextualizar as discussões relativas ao âmbito das práticas de cultura no mundo contemporâneo.

⁴ Entre eles destacam-se Nestor Garcia-Canclini (1997) e Jesús Martin-Barbero (1995).

Concordando com Lahire (2006) e Ortiz (1994), poder-se-ia afirmar que no mundo moderno emergem duas maneiras de dominar culturalmente. Uma dominação devido à sua popularidade (produção e circulação ampliada) e a outra, por sua raridade e nobreza (produção e circulação restrita). A primeira, dominando pela extensão de seu público, atravessando classes e condições sociais; a segunda, dominando pela oficialidade e pelo prestígio que conquistou historicamente. Nesse sentido, seria impossível agir como se estivéssemos ligados a um espaço cultural homogêneo sob o ângulo da legitimidade. A realidade é complexa e o estudo sistemático de novas condições de socialização impõe pensar a circulação de um registro cultural a outro destacando a pluralidade das matrizes com os quais os atores têm de compor seu repertório cultural.

Para finalizar, poder-se-ia afirmar que o mundo social jamais foi unificado a ponto de permitir apenas a existência de uma única escala de legitimidade cultural a ponto de se observar um monopólio exclusivo da definição da cultura legítima e um reconhecimento unânime e sem exceção dessa legitimidade por parte de um conjunto dos dominados (ORTIZ, 1994; LAHIRE, 2006). Inclusive falar de efeito de legitimidade no singular pressupõe a existência de uma única fonte de legitimidade que impõe a cada um sua condição ou sua posição no espaço social. Portanto, a crença na legitimidade de certa classe de produtos nunca é uma questão dada. É uma realidade que supõe uma relação específica entre populações e bens culturais, que, por sua vez, depende de uma relação de força entre as múltiplas instâncias de consagração e de sua maior ou menor capacidade de impor uma cultura, ou pelo menos, a capacidade de impor o sentimento de sua importância. Dessa forma, os autores lançam luz sobre um fato fundamental, ou seja, que as fronteiras entre a legitimidade cultural e a ilegitimidade cultural, entre instâncias tradicionais e modernas de legitimação já não são mais as mesmas.

As mídias e o mercado de bens simbólicos produzidos por elas e as corporações, segundo esse argumento, teriam um papel que superaria a dimensão exclusivamente econômica. Elas se configurariam como instâncias produtoras e difusoras de socialização legitimando uma determinada cultura, desempenhando funções pedagógicas semelhantes à escola, à família e aos grupos de pares no processo de construção das identidades. Ou seja, as mídias e as empresas produtoras dos bens da cultura seriam agentes preferenciais na constituição de referências culturais para a construção das identidades grupais e individuais. As agências transnacionais seriam instâncias mundiais de cultura sendo responsáveis pela definição de padrões de legitimidade social competindo, portanto com as matrizes tradicionais de legitimação.

SOCIALIZATION PROCESSES, CULTURE PRAXES AND CULTURAL LEGITIMACY

ABSTRACT: *These reflections have the intention of considering the **culture praxes** originated from socialization processes. In order to develop this idea I present the argument in three axes. The first refers to the proximity between sociology of culture and sociology of education, by exploring the importance of the notion of **socialization**. Second, I explore the concept of habitus as it allows us to observe the praxes as a way of individual or group expressivity and understand it as a dialogue between individual and society; at last, I will base this article on the notion of **distinction**, for it allows the understanding that praxes, beyond integrating, have the function of classifying the social groups hierarchically.*

KEYWORDS *Socialization. Culture praxes. Distinction.*

Referências

BOURDIEU, P. **A produção da crença:** contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zouk, 2002.

_____. **Razões práticas:** obra e teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996.

_____. **Pierre Bourdieu avec Lôic Wacquant:** réponses. Paris: Seuil, 1992.

_____. **Questões de sociologia.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. **A reprodução:** elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

_____. **La distinction:** critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979.

COULANGEON, P. Lecture e television: les transformations du role culturel de l'école. **Revue Française de Sociologie**, Paris, v.48, n.4, p.657-691, 2007.

DONNAT, O. **Regards croisés sur les pratiques culturelles.** Paris: La Documentation Française, 2003.

DURKHEIM, E. **Las formas elementales de la vida religiosa.** Madri, Akal Universitaria, 1982.

_____. **Emile Durkheim**: sociologia. São Paulo: Ática, 1978. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

FLEURY, L. **Sociologie de la cultura et des pratiques culturelles**. Paris: Armand Colin, 2006.

GARCIA-CANCLINI, N. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 1997.

LAHIRE, B. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

MARTÍN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: UFRJ. 1995.

ORTIZ, R. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ORTIZ, R. (Org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

PASQUIER, D. **Cultures lycéennes**: la tyrannie de la majorité. Paris: Autrement, 2005.

PETERSON, R. A. Understanding audience segmentation: from elite and mass omnivore and univore. **Poetics**, Amsterdam, v.21, n.4, p.243-258, Aug. 1992.

PETERSON, R. A.; KERN, R. M. Changing highbrow taste: from snob to omnivore. **American Sociological Review**, Washington, v.61, n.5, p.900-907, Oct. 1996.

RODRIGUES, J. A. (Org.). **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madri: Akal Universitaria, 1982.

SETTON, M. da G. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n.20, p.60-70, maio/ago. 2002.

VICENT, G.; LAHIRE, B.; THIN, D. Sobre a história e a teoria da forma escolar. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 33, p.7-47, jun. 2001.

WEBER, M. **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. da UNB, 1991. v.1.

Recebido em outubro de 2009

Aprovado em outubro de 2009

