

3

CAPÍTULO

POR UMA LINGUÍSTICA DA PRÁTICA

Linduarte Pereira Rodrigues

Eu não sou somente ativo quando falo, mas eu antecipo minha fala no ouvinte; eu não sou passivo quando escuto, mas eu falo a partir (...) daquilo que o outro diz. Falar não é somente uma iniciativa minha, escutar não é se submeter à iniciativa do outro, e isso, em última análise, porque como sujeitos falantes nós continuamos, nós retomamos um mesmo esforço, mais velho que nós, sobre o qual nós somos entrelaçados (entés) um e outro, e que é a manifestação.

(MERLEAU-PONTY, 1966, p. 200)

PRELÚDIO

Como pensar a realidade social que produz sujeitos-agentes, discursos e obras híbridas, num contexto perpassado por práticas mediadas por atos tanto individuais quanto coletivos? Pretendo apresentar um ensaio epistemológico que permita ao pesquisador da linguagem refletir acerca das várias faces formadoras do sujeito contemporâneo, seus discursos e a materialização de práticas linguageiras configuradas em mídias que circulam socialmente. Para tanto, faz-se necessário tomar a teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu (1994) para refletir sobre o sujeito, campo de atuação e interesses, isto é, o jogo que se põe como luta, que o faz, na maioria das vezes, aderir ao plano da conjuntura. Adesão que força uma filiação como membro de um campo cuja adoção de *habitus* calculados se dá por meio de ações, tendo em vista as reações do outro e os resultados pretendidos.

Formador de uma matriz cultural que predispõe o indivíduo a fazer suas escolhas, o *habitus* é um dado considerável para se pensar o processo de constituição das identidades sociais no mundo em que vivemos. Ele põe em evidência as experiências dos agentes que servem como base para as percepções no processo de interação e me faz arriscar na hipótese de que cada um de nós faz do *habitus* morada, uma espécie de vestimenta ou máscara. Observado por esta ótica, o *habitus* figura como uma fortaleza de muralhas amplas e resistentes, porém de portas largas e sempre abertas para a adoção de novas ações, para que outras sejam repensadas, ajustadas, ou até negadas, mas nunca excluídas. Defendo a ideia de que o *habitus* está sempre aberto para ampliação e aprimoramentos, que suprem a necessidade do ser de compreender e de se fazer compreendido em culturas diferentes e através de um processo linguageiro múltiplo de envolvimento intersemiótico. Um jogo de interesses entre agentes que interagem a partir da troca, adoção e reprodução de *habitus* individuais e coletivos.

Desse modo, podemos chamar sujeitos complexos ou híbridos aqueles que se colocam como aptos para conviver num mundo interligado por valores simbólicos, que são compartilhados por todos e mediados por redes globalizadas. Esse ideal de mundo e de sujeito contemporâneo promoveu a elaboração deste texto. A relevância desse fenômeno me permite destacar a urgência de uma reflexão maior acerca da formação dos *habitus* modeladores de condutas e identidades sociais e culturalmente diversas. Creio que seja pelo exame crítico das atitudes dos sujeitos que revelaremos o elemento híbrido como característico desse momento de nossas vidas. Ele prova que há no espaço social uma movência de sentidos, identidades e materializações de linguagem que forjam/formam sujeitos, dotando-os da capacidade de transitar por campos e *habitus* variados. Um potencial que faz do sujeito um ser que a cada dia acorda predisposto a ampliar sua identidade a partir da renovação de sua conduta, esta que perde a validade a cada instante, necessitando

ser renovada diariamente. A renovação diária da conduta social faz do sujeito um ser criador, indivíduo posto na história como parte dela, mas que figura como resultado dos reflexos que se cruzam entre uma imagem criada e ao mesmo tempo criadora de trajetórias sociais.

Chamo “sujeito-híbrido” tanto o ser representado discursivamente por personagens de produções textuais e midiáticas (“ele” (no inglês: he, she, it), o assunto do plano da enunciação) quanto o autor/escritor de manuscritos da atualidade (ora “eu” ora “tu”). Significação que me permite enxergar a importância do avanço da ciência linguística na contemporaneidade e, dessa forma, a elaboração de um projeto de criação de uma linguística da prática, que se forma em meio à transformação do cenário sociocultural que vivemos. Esse ponto de mutação teórico-metodológico se forma pela observação participante do sujeito pesquisador em linguagem que atua sociolinguisticamente num campo em que os agentes se cruzam, transitam e convivem mediados por trocas de *habitus* que respeitam a economia dos bens simbólicos e que, somados, ampliam as possibilidades de interação entre os envolvidos neste intercâmbio de linguagens propiciador de ganhos múltiplos.

A TEORIA DO *HABITUS* DE PIERRE BOURDIEU: FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

É pela antecipação, como hipótese, das consequências dos seus atos que os agentes vão determinando suas práticas de linguagem, reguladas pela análise ora consciente ora inconsciente das reações do outro. Vemos, assim, que nossas ações são pautadas pela antecipação das reações dos agentes que, em processo de interação e mediados por um dado conjunto de *habitus*, socializam-se conosco. Bourdieu (1994, p. 61-62) explica que o *habitus* está no princípio do encadeamento das ações, objetivamente, organizadas como estratégias. Elas se definem, em primeiro lugar, em relação a um campo de potencialidades objetivas, imediatamente inscritas no presente: “coisas a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer, em relação a um a vir”, projetado pelo plano puro de uma “liberdade negativa” e “como instrumentos, passos a seguir, caminhos já traçados, valores feitos coisas, que é o mundo da prática, uma liberdade condicional, (...) uma agulha imantada”. O *habitus* é

(...) 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, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por esses resultados (BOURDIEU, 1994, p. 65).

Sendo um conjunto de estruturas constitutivas de um meio social particular, percebidas empiricamente e repetidas com regularidade, o *habitus* é posto como a recorrência de estruturas reguladas e produtoras de sistemas de disposições

duráveis, isto é, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes. Vê-se, assim, que o *habitus* passa a ser o princípio gerador e estruturador das práticas e das representações, objetivamente reguladas e regulares, não sendo, por isso, o produto da obediência a regras. Dessa forma, posso considerar que as análises realizadas pelos agentes são baseadas nas primeiras experiências, já que são elas que estão na base da formação dos sujeitos/agentes; tais experiências determinam os sentidos e dão condições de inferir pertencimento ao ser nas relações familiares. Estas relações produzem as estruturas do *habitus* que estão no princípio da percepção e da apreciação de toda experiência subsequente. Assim, não nos cabe manter uma visão da prática como uma reação mecânica, com funcionamento mediado por regras e normas: a prática é o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*. Sabemos que a cegueira promovida pelo objetivismo vitimou muitos “pensadores”, mas ela foi o início daquilo que deve ser revisto e melhorado como ciência, instituição que, na atualidade, deve empenhar-se como observadora dos fenômenos sociais e humanos de forma que seja possível descrevê-los e analisá-los em prol do melhoramento da sociedade. Por essa razão, destaco em Bourdieu (1994) um corpo teórico que possibilita empreender um estudo em âmbito científico de via contemporânea. O autor desenvolveu uma teoria da prática que aglutina os dois modos de conhecimento que sempre foram postos em oposição. Do conhecimento fenomenológico, manteve-se a experiência da apreensão primeira das coisas, da constatação do fenômeno individual e sua gênese. Do objetivismo, permaneceu o conjunto de métodos que promove a descrição e explicação da representação dos fenômenos de um dado grupo. Assim, a estrutura objetivante do fazer ciência passa a coabitar com o estruturante fenomenológico que Bourdieu prepara para os moldes da pesquisa praxiológica.

Posto em evidência, o saber praxiológico passa a ser o produto de uma dupla translação teórica, inscrita pelas condições de possibilidade. Ele permite reconhecer a existência de relações dialéticas entre as estruturas objetivas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzir. Há nessa interação um “duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade”, sustentado pela ruptura com o modo de conhecimento exclusivamente objetivista, pois o saber praxiológico “não anula as aquisições do conhecimento objetivista, mas conserva-as e as ultrapassa, integrando o que esse conhecimento teve que excluir para obtê-las” (BOURDIEU, 1994, p. 47-48).

Num conjunto de críticas dirigidas aos teóricos objetivistas do século passado, Bourdieu (1994) destaca a mecânica materialista, proposta por Saussure (1971) para a linguística estrutural, como sendo um modelo apropriado para demonstrar a ingenuidade dessa corrente naquele momento:

Querendo delimitar, no interior dos fatos de linguagem, o “terreno da língua” e isolar “um objeto bem-definido”, “um objeto que possa ser estudado separadamente”, “de natureza homogênea”, Saussure separa “a parte física da comunicação”, isto é, a palavra como objeto pré-construído, próprio a obstaculizar a construção da língua e depois isola no interior do “circuito da palavra” o que ele denomina o “lado executivo”, quer dizer, a palavra enquanto objeto construído definido pela atualização de um certo sentido numa combinação particular de sons, que ele elimina, enfim, invocando que “a execução nunca é feita pela massa”, mas é “sempre individual” (BOURDIEU, 1994, p. 53).

Bourdieu (1994, p. 52) enfatiza que a construção saussuriana só permite constituir as propriedades estruturais da mensagem, o sistema, “dando-se um emissor e um receptor impessoais e intercambiáveis, quaisquer, fazendo abstração das propriedades funcionais que cada mensagem deve à sua utilização numa certa interação social estruturada”. O autor explica que, para Saussure (1971), os agentes compreendem as cifras¹ de uma Cultura A quando eles pertencem a tal cultura. Ignora-se, portanto, a possibilidade de interação entre agentes de culturas diversas, a partir da adaptação de suas cifras ao arranjo cultural do outro. Assim, o processo de compreensão é entendido, para o estruturalismo saussuriano, como resultante do embate entre cifragem x decifragem que ocorre, paradigmaticamente, a partir da interação entre agentes de uma Cultura A (C. A. x C. A.) ou de uma Cultura B (C. B. x C. B.). Ignora-se a individualidade dos agentes, suas subjetividades e criatividades, como se o mundo social fosse monofônico ou monocromático.

O gráfico seguinte demonstra a síntese desse pensamento:

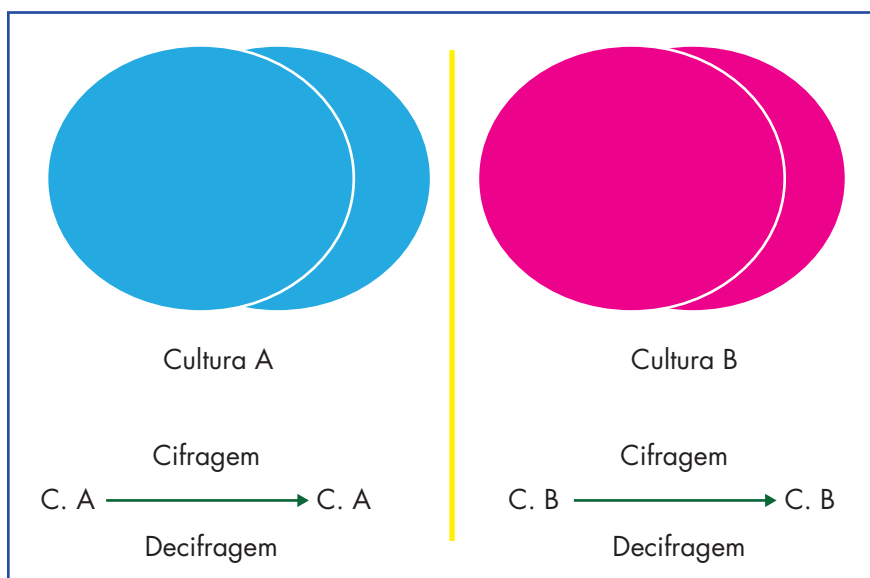


Gráfico 1: Interação entre agentes de uma mesma cultura.

Esse raciocínio permite a seguinte leitura: para se atingir a “compreensão” pretendida pelos agentes em um campo determinado e a partir de um processo de cifragem x decifragem, torna-se necessário que os agentes envolvidos sejam sempre os mesmos (sempre A x A ou B x B). A linha vertical amarela representa o elemento de bloqueio entre culturas, o que supostamente garantiria a preservação dos sistemas simbólicos de cada grupo, por exemplo, o idioma, o sistema linguístico de dada cultura. Nesse acordo simbólico, o ato de decifragem (inconsciente) deve ser dominado pelo agente, que o percebe e se confunde com ele, tornando possível a produção da conduta percebida. Para a lógica objetivista, “a língua é condição de inteligibilidade da palavra enquanto mediação que, assegurando a identidade das associações de sons e de conceitos operados pelos locutores, garante a compreensão mútua” (BOURDIEU, 1994, p. 52). Para a proposta teórica saussuriana,

(...) a comunicação imediata é possível se e somente se os agentes estão objetivamente afinados de modo a associar o mesmo sentido ao mesmo signo (palavra, prática ou obra) e o mesmo signo ao mesmo sentido, ou, em outros termos, em suas práticas e suas interpretações, a um só e mesmo sistema de relações constantes, independentes das consciências e das vontades individuais e irredutíveis à sua execução (BOURDIEU, 1994, p. 50).

Como busquei demonstrar no gráfico 1, para o objetivismo saussuriano, a interação entre os agentes só é exequível quando eles estão envolvidos por um mesmo campo comunicativo. Bourdieu (1998) adverte que Saussure (1971) não nega a existência da diversidade cultural, ressalto: seu equívoco foi privilegiar a norma e abandonar o valor da adaptação e do imprevisto que gera a variação e, por conseguinte, a mudança, fenômenos comuns aos seres. Como consequência, tornou-se válida, e deveras destruidora, a visão teórica que institui a necessidade de agentes pertencentes a culturas desprestigiadas aderirem ao conjunto de *habitus* de uma cultura privilegiada ou padrão, abandonando, por imposição da conjuntura, suas identidades. Essa iniciação começa pela adoção da língua e do valor simbólico que ela assume. Então, a lógica estabelecida institui que a cifragem realizada por agentes de uma Cultura B iniciasse de forma inversa, obedecendo à imposição da conjuntura que instituiu, por conversão, uma cultura “nobre” de uma “vulgar” (RODRIGUES, 2009). Assim, impõe-se uma relação de hierarquia reveladora da seguinte significação: os agentes de uma Cultura B passam a fazer parte do campo simbólico de uma Cultura A quando, necessariamente, vestem-se com o *habitus* do outro, negando o seu próprio *habitus* ou mesmo suplantando-o.

O gráfico 2 ilustra este movimento de submissão situado na relação entre duas culturas, hierarquicamente, diversas:

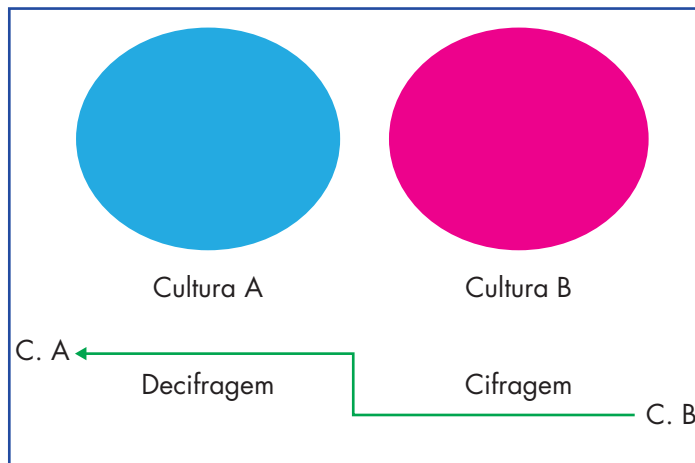


Gráfico 2: Movimento de submissão na relação entre culturas diversas.

Nesse raciocínio, para “ascender” socialmente é preciso adquirir um conjunto de atos que compõe um novo *habitus* e que recobre o anterior. É só pela adoção do novo *habitus* que o agente consegue transitar sem ser apontado como estranho, exótico, “estrangeiro”. Vemos, assim, que não há interação, troca, aprimoramento, não se concebe um “acordo”, é uma opção de vida ou morte, ou o sujeito adquire e assume o novo *habitus* ou paga o preço do não reconhecimento, seu apagamento como ser social ativo, válido.

É notório que a desvantagem dessa concepção recaia, como percebido, do lado dos menos favorecidos, do falante “comum” da língua. Isto é, o escambo dos bens sociais e culturais não está apoiado pelo ganho equilibrado de uma economia dos valores linguísticos partilhados por todos na sociedade. Tal concepção teórica é tendenciosa, busca-se anular o valor e o poder de uma das partes da sociedade, geralmente a mais “fraca”. Partindo-se do ponto de vista da divisão de classes proposta por Marx & Engels (1989), seriam submissos os representantes da cultura popular, “proletários” do sistema (representados pela Cultura B).

Contrário a esse raciocínio, Bourdieu (1994, p. 51) assinala:

A análise objetivista se opõe à análise fenomenológica da experiência primeira do mundo social e da compreensão imediata das palavras e dos atos do outro: ela somente define seus limites de validade (...), estabelecendo as condições particulares nas quais ela é possível. Mas o conhecimento completo das condições da ciência, isto é, das operações pelas quais a ciência se dá o domínio simbólico de uma língua, de um mito ou de um rito, implica o conhecimento da compreensão primeira enquanto execução das mesmas operações.

Enfatizo que o apagamento das marcas do *habitus* familiar sempre foi o ideal do objetivismo cego e intolerante, o qual causou o sofrimento dos agentes

pertencentes a diversas culturas “submissas”. Esse atentado aos bens simbólicos de culturas de *habitus* específicos não pode continuar ocorrendo. Não é coerente o aniquilamento dos *habitus* alheios. É saudável compreender que há *habitus* coletivos (sociais) e individuais (familiares). E que um e outro se intercambiam mutuamente, como assegura Bourdieu (1994, p. 52): “(...) as interações simbólicas no interior de um grupo qualquer dependem não somente da estrutura do grupo de interação no qual elas se realizam, mas também das estruturas sociais nas quais se encontram inseridos os agentes em interação”.

O autor nega qualquer ponto de vista que seja unilateral. Para ele, o fenômeno pelo fenômeno é banal bem como o método pelo método é cego. O objetivismo “constrói uma teoria da prática, mas somente como um subproduto negativo” (BOURDIEU (1994, p. 53). Por esse motivo, vejo em Bourdieu (1994) a possibilidade de planejar um campo de estudos em que agentes pertencentes a culturas diversas possam transitar e conviver harmoniosamente pela troca de *habitus* num espaço que respeita a transação de bens simbólicos que, somados, ampliam as possibilidades de interação, no sentido de troca, intercâmbio com ganho mútuo dos agentes envolvidos na pesquisa em linguagens.

O esquema representado pelo gráfico 3 demonstra a ampliação de possibilidades de interação entre agentes de culturas diversas que se aproximam mediante interesses particulares de aprimoramento de suas práticas sociais:

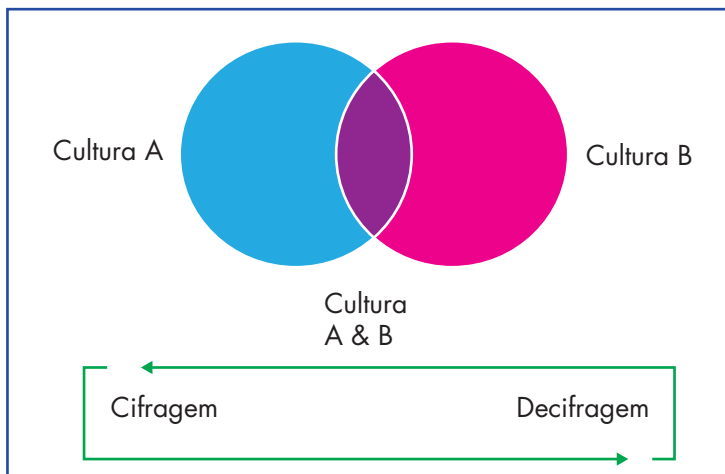


Gráfico 3: Ampliação de possibilidades de interação entre agentes de culturas diversas

O gráfico 3 evidencia que a necessidade de compreender e de se fazer compreendido permite a interação entre agentes de culturas diversas (Cultura A e Cultura B) mediante um processo múltiplo de cifragem e decifragem. Esse jogo de

interesses entre agentes de campos diferentes gera outro campo, descrito como Cultura A & B, qualificado como sendo um campo híbrido. Nele, há diálogos constantes entre agentes que interagem a partir da troca, adoção e reprodução de *habitus* individuais e coletivos; o que justifica a forma cíclica como estão dispostas as setas, elas buscam reproduzir um movimento continuado e de mão dupla, elaborador de performances mediadoras de interações que se justificam em tempos modernos. Dessa forma, a compreensão se efetiva entre agentes portadores de cifras híbridas que garantem tanto a cifragem quanto a decifragem em campos variados, também híbridos. São sujeitos complexos, aptos para conviver num mundo interligado por valores simbólicos que são compartilhados por todos e mediados por redes globalizadas. Esses são os ideais de mundo e de sujeito contemporâneo que fundamentam a elaboração de pesquisas contemporâneas no âmbito de uma linguística da prática.

O *habitus* é história feita natureza, “negada enquanto tal porque realizada numa segunda natureza” (BOURDIEU, 1994, p. 65). Visão que permite compreender que o inconsciente não é mais que o esquecimento da história que a própria história produz ao incorporar as estruturas objetivas produzidas pela natureza que é o *habitus*. Lei imanente imposta aos agentes pela educação primeira. Ela funciona de forma coerente e harmoniosa, entretanto, as configurações dessa lei não são fixas, a cada instante os agentes envolvidos tratam de operar ajustamentos conscientes, ampliando o código comum a todos como uma “orquestração” sem regente. Ela confere regularidade, unidade e sistematicidade às práticas dos grupos ou de toda uma classe. Traz organização espontânea ou imposta aos projetos individuais e coletivos, porque o sujeito constrói história através de *habitus*, é inscrito na história mediante *habitus*.

Os ajustamentos feitos pelos agentes são planejados a partir da necessidade que eles têm de se tornar parte do coletivo. Por essa razão, buscam apropriar-se dos elementos que conferem mobilidade e sucesso na concordância com o *habitus* dos outros grupos. E assim suas ações e obras são produtoras e reprodutoras de sentidos objetivos, operados por uma base inconsciente que faz com que os agentes não apenas produzam ações, mas que suas ações sejam reproduções pensadas e adaptadas a partir de atos do passado. Elas são, prioritariamente, *performances* planejadas para servir aos agentes num contexto que exige atualização constante de nossas práticas sociais.

Judith Butler (1993, p. 226-227) considera o eu individual que fala uma citação do eu do discurso. De acordo com ela, o eu e o outro interpelam-se. Ela diz que se um ato performático tem êxito é porque essa ação ecoa ações anteriores e acumula a força de autoridade pela repetição ou citação de um conjunto de práticas de autoridade anterior à ação. Para a autora, enquanto Foucault pensa em um determinismo linguístico, a hipótese de Sapir estabelece que a língua que falamos

determina nossa realidade. O mundo real é, em grande parte, constituído pelo *habitus* linguístico.

Ressaltamos que os atos individuais são atravessados por atos coletivos que autorizam a permanência dos sujeitos como mantenedores de um sentido que só terá validade se pertencente a todos. É operando a partir de um filtro que os agentes vão fazendo e dando sentido as suas *performances*, pois é pela antecipação das reações do outro, em consonância com a identificação das ações de um grupo, que é mantida a harmonia de um campo determinado. Cabe destacar que esse “acordo” é, em grande parte, inconsciente e flexível como explica Bourdieu (1994, p. 73-75), é porque os sujeitos não sabem o que fazem, que o que eles fazem tem mais sentido do que eles sabem: “O *habitus* é a mediação universalizante que faz com que as práticas sem razão explícita e sem intenção significativa de um agente singular sejam, no entanto, ‘sensatas’, ‘razoáveis’ e objetivamente orquestradas”. Assim sendo, as práticas dos membros de um dado grupo atendem a um acordo de coesão entre os envolvidos. Isso faz com que as intenções subjetivas sejam planejadas para cada situação, atendendo a interesses mútuos, pois “a unidade de uma classe repousa fundamentalmente no ‘inconsciente de classe’ e só tem alguma eficácia à medida que leva ao nível da consciência tudo o que é implicitamente assumido de modo inconsciente no *habitus* de classe”.

O valor do *habitus* não está apenas na interação, mas a interação é parte imanente. É importante também enxergar a posição no tempo, aquilo que os indivíduos, como pessoas físicas, transportam com eles. O presente e o passado formam e transformam a estrutura social, bem como a representação dos indivíduos-agentes. O agente cria e recria a história, veste e traveste o acontecimento mediante sua representação, em todo lugar e em todo o tempo, sob a forma de *habitus*:

(...) os indivíduos ‘vestem’ os *habitus* como hábitos, assim como o hábito faz o monge, isto é, faz a pessoa social, com todas as disposições que são como marcas da posição social e, portanto, da distância social entre as posições objetivas, entre as pessoas sociais conjunturalmente aproximadas e a reafirmação dessa distância e das condutas exigidas para ‘guardar suas distâncias’ ou para manipulá-las, reduzi-las, aumentá-las ou, simplesmente, mantê-las (BOURDIEU, 1994, p. 75).

Sendo produto da história, o *habitus* produz práticas tanto individuais quanto coletivas, produz linguagem, “em conformidade com os esquemas engendrados pela história” (BOURDIEU, 1994, p. 76). Esse é o princípio da continuidade e da regularidade que Bourdieu percebeu longe da ótica do objetivismo, que concebe um mundo social, mas sem poder explicá-lo enquanto fenômeno que é. Enfatizo que só uma visão praxiológica da linguagem poderia conceber o mundo social como um sistema de disposições do passado que sobrevive no mundo atual e que tende a perpetuar-se no futuro, “atualizando-se nas práticas estruturadas

segundo seus princípios – lei interior através da qual se exerce continuamente a lei das necessidades externas irreduzíveis às pressões imediatas da conjuntura”.

Coulon (1995) permite-me assegurar que a reprodução, na perspectiva teórica de Bourdieu, não é mecanicista, não nega o papel desempenhado pelos agentes, considerando suas capacidades de invenção/improvisação. Dessa forma, posso inferir que o *habitus* tende a perpetuar uma identidade que é uma diferença. O *habitus* é um operador de transformações através do qual as estruturas objetivas, das quais é o produto, adquirem uma existência eficiente e tendem, concretamente, a se reproduzir ou se transformar.

O *habitus* é, portanto, o que faz com que seja possível ‘reconhecer’ que somos da mesma grande escola, da mesma classe social e do mesmo meio. É o princípio de reconhecimento entre pares cujas características, por vezes, infinitesimais – maneiras de falar, posturas corporais, detalhes vestimentários – ‘transpiram’ sem terem necessidade de ser enunciadas ou exibidas com grande estardalhaço. No fundo, o *habitus* é um princípio silencioso de cooptação e reconhecimento que opera as classificações, em primeiro lugar, escolares, e depois sociais¹. Na medida em que as posições sociais são, pelo poder silencioso do *habitus*, inscritas nas disposições corporais, os indivíduos que as compartilham conseguem se reconhecer e se aglutinar, procurando a homogeneidade (COULON, 1995, p. 151-152).

O autor explica que Bourdieu, ao desenvolver o conceito de *habitus*, verificou que os atores sociais, para estarem em condições de agir, não se contentam em seguir regras, por essa razão, desenvolvem estratégias (mesmo não sendo plenamente conscientes) que impelem certos indivíduos à auto-eliminação. Essa ideia processa o entendimento de que a aprendizagem de uma nova forma de organização social depende da utilização de estratégias como, por exemplo, o trabalho de empilhamento e de improvisação permanente de micro-experiências passadas:

(...) um incessante trabalho de sedimentação, de classificação das novas experiências em relação às antigas, e de integração de novos ‘métodos de compreensão’ da vida social. Essas diferentes operações intelectuais se reduzem à aquisição de um saber prático, indispensável à aplicação das regras que regem a vida e as trocas da nova organização. O fato de fazer parte dessa nova instituição não se define como uma adesão às normas e valores próprios da cultura local: propriamente falando, não se trata de um processo de socialização, mas de um trabalho ativo de construção e realização de uma nova identidade. (...) Enquanto tal, um saber nunca se limita a ser transmitido; é sempre objeto de um processo de incorporação que, enquanto implica o indivíduo em sua totalidade, é simultaneamente processo de socialização, isto é, processo de produção do ser biológico como ser social’ (COULON, 1995, p. 155-156).

¹ Diria: em primeiro lugar, familiares, religiosas, escolares; e depois sociais.

Longe de um objetivismo tendencioso e próximo de um contexto praxiológico de observação científica, Bourdieu (1994, p. 51) enxerga a palavra “como condição da língua, tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista coletivo, pelo fato de a língua não poder ser apreendida fora da palavra, posto que a aprendizagem da língua se faz pela palavra e que a palavra está na origem das inovações e das transformações da língua”.

Na prática viva da língua, a consciência linguística dos atores da enunciação não se relaciona com um sistema abstrato de formas normativas, mas apenas com a linguagem no sentido de conjunto dos contextos possíveis de uso de cada forma particular, o que justifica o fato de a voz não ser abstrata. Ela tem e revela subjetividade e identidade. Segundo Bakhtin/Voloshinov (2002, p. 95), “para o locutor nativo, a palavra não se apresenta como um item de dicionário, mas como parte das mais diversas enunciações dos locutores A, B ou C de sua comunidade e das múltiplas enunciações de sua própria prática linguística”. Isso se dá porque a forma linguística sempre se apresenta aos locutores no contexto de enunciações precisas, o que implica sempre um contexto ideológico preciso e/ou particular. A palavra é mediadora entre o individual e o social, sendo *performance* manifestada por uma competência individual criadora, uma matéria viva, composta de conteúdos ideológicos precisos, adequados para situações diversas.

É notório que o princípio dialógico permeia essa concepção de linguagem, opondo o monologismo dos estudos linguísticos do objetivismo abstrato ao dialogismo que é o princípio constitutivo da linguagem e a condição de sentido do discurso. O objetivismo abstrato foi o estudo da linguagem voltado para o sistema, o coletivo, dentro, porém, de uma construção abstrata. Bakhtin/Voloshinov (2002), opondo-se a tal movimento, reivindica para o signo seu caráter histórico, em oposição a corrente que concebia a língua apenas como um sistema estável e homogêneo, sem qualquer conteúdo ideológico. Para Bakhtin/? (1988, p. 100-106), “todas as palavras (...) que povoam a linguagem são vozes sociais e históricas, que lhes dão determinadas significações concretas e que se organizam (...) em um sistema (...) harmonioso”. O autor amplia essa ideia ao tratar do conceito de enunciado, obra e gêneros do discurso em *Estética da criação verbal*, quando declara que “os gêneros do discurso organizam nossa fala” (BAKHTIN, 2000, p. 302).

Vê-se, assim, que o modelo da concorrência pura e perfeita, proposta por Saussure (1971) para o sistema da língua, agora é irreal. Quando passamos da estrutura da língua para as funções que ela preenche, “os usos que dela fazem realmente os agentes”, percebemos “que o simples conhecimento do código não permite, senão imperfeitamente, dominar as interações linguísticas realmente efetuadas” (BOURDIEU, 1994, p. 53). Além disso,

(...) o sentido de um elemento linguístico depende tanto de fatores extralinguísticos quanto de fatores linguísticos, isto é, do contexto e da situação na qual ele é empregado

do: tudo se passa como se o receptor selecionasse, na classe dos significados que correspondem abstratamente a uma fonia, aquele que lhe parece ser compatível com as circunstâncias tal como ele as percebe. A recepção (e, sem dúvida, também a emissão) depende, pois, em grande parte da estrutura das relações entre as posições objetivas dos agentes em interação na estrutura social, estrutura esta que comanda a forma das interações observadas numa conjuntura particular (BOURDIEU, 1994, p. 53).

Portanto, torna-se necessário superar os desgastes produzidos pelo objetivismo metódico, que rompeu com a experiência primeira e que negou a história do indivíduo no grupo. Vê-se, então, que o modo de conhecimento praxiológico possibilita olhar para os fenômenos sociais de um mundo habitado por sujeitos que dialogam, consciente e inconscientemente, consigo e com o outro. Abre-se, assim, o espaço para uma atenção reforçada às práticas que o pesquisador rejeitou (olhar objetivista) e deixou escapar (olhar fenomenológico). Ingenuidade deste, arrogância daquele, assim fomos postos de forma severa nesse jogo conflitante de oposições desmedidas. Ora negamos o nosso íntimo, a natureza de nossas ações, nossa subjetividade, individualidade; ora forjamos o nosso ser, porque não houve escolha, ou reproduzíamos o normativo, o regrado, condenando os impulsos da improvisação criadora, ou não seríamos aceitos como “normais”. O igual era a norma. Hoje esse pensamento é dissonante, não harmonioso como assinala Bourdieu (1994, p. 77):

Ignorar a relação dialética entre as estruturas objetivas e as estruturas cognitivas, que estas produzem e tendem a reproduzir, esquecer que essas estruturas objetivas são o produto, incessantemente reproduzido ou transformado, de práticas históricas e que, por sua vez, o próprio princípio produtor dessas práticas é produto das estruturas que ele tende, por isso, a reproduzir, é reduzir a relação entre as diferentes instâncias, estabelecendo entre a estrutura e a prática a relação do virtual ao real, da partitura à execução, da essência à existência, isto é, é substituir simplesmente o homem criador do subjetivismo por um homem subjugado pelas leis mortas de uma história da natureza.

Bourdieu (1994, p. 78) defende que o *habitus* é “o produto do trabalho de inculcação e de apropriação necessários para que esses produtos da história coletiva, que são as estruturas objetivas, consigam reproduzir-se, sob a forma de disposições duráveis, em todos os organismos individuais”. Ele questiona a prerrogativa que institui um conjunto de *habitus* convencionais como sendo o melhor ou o mais apropriado para o uso coletivo. Para ele, a oposição entre língua (sistema/coletivo) e palavra (fala/individual) oculta a oposição entre as relações objetivas da língua e as disposições constitutivas da competência linguística que são responsáveis pela transformação da língua e sua manutenção. Essa separação já causou o apagamento do sujeito falante na história e demonstrou que a oposição entre estruturas social e indivíduo obstaculizou a construção da relação dialética entre a estrutura e as disposições constitutivas do *habitus* de diversas gerações.

Como referência, cito a mudança na ortografia oficial do português. Fato social que deve ser considerado de grande relevância para as análises da linguística da prática, dado que o “apagamento” de alguns acentos, por exemplo, revela/demonstra a classe responsável pela “transformação” no idioma padrão, estratégia bastante utilizada por diversas culturas ao longo da história da humanidade. De outra forma, se o português não tivesse sido modificado/unificado, transformado/adaptado, restaria o português vulgar, justamente o que causou a mudança e fez sucumbir o “clássico” em detrimento do vulgar.

Ironicamente, a história já se encarregou de registrar esse confronto no campo linguístico em que o “Latim Vulgar” serviu de base para a construção de línguas subsequentes. Caso contrário, se os romanos não tivessem assumido uma ação objetivista, caso tivessem, mesmo que estrategicamente, como o fez o “atual português”, aceitado o valor praxiológico da linguagem, o Latim continuaria sendo o padrão e a história teria sido tingida com cores, talvez, mais amenas: a elite aceitaria a palavra (fala) como condição de manutenção do sistema (língua), respeitando os responsáveis pelas mudanças (a massa/os falantes), providenciando condições melhores de socialização entre os indivíduos (porque linguagem também tem a ver com condição de vida!) numa troca constante de saberes (experiências) mediada por uma linguagem que reflete a unidade da diversidade sociocultural e a multiplicidade do pensamento humano como bases para o crescimento saudável de todas as nações.

Para Bourdieu (1994, p. 80-81), é possível “ver nos sistemas de disposições individuais variantes estruturais do *habitus* de grupo ou de classe, sistematicamente organizadas nas próprias diferenças que as separam e onde se exprimem as diferenças entre as trajetórias e as posições dentro ou fora da classe”. Seguindo esta linha de raciocínio, Bourdieu chama de estilo pessoal a marca particular que carregam todos os produtos de um mesmo *habitus*, práticas ou obras. Ele não é um desvio regulado e, às vezes, codificado, em relação ao estilo de uma época ou de uma classe, “se bem que ele remete ao estilo comum não somente pela conformidade, mas também pela diferença que constitui todo ‘modo’”.

Pautado por uma visão praxiológica da linguagem, posso então sistematizar a seguinte compreensão:

- i) Língua e fala são interdependentes. Coletivo e individual, ironicamente, são dois lados de uma mesma moeda que Saussure (1971) não conseguiu enxergar. Enquanto a língua busca proporcionar sentido à fala (palavra), esta corrobora dando significância e acabamento, atualizando-a, mediante uma relação dialógica e produtora de sentido entre linguagem, indivíduos e sociedade. Um acordo de paz assumido por ambas as partes.

- ii) Fica evidente que se fosse admissível uma hierarquização estruturadora dos *habitus* sociais, o *habitus* da família estaria na base de sustentação dos demais *habitus* e seria responsável pela acomodação dos indivíduos na sociedade. Como Bourdieu (1994, p. 80) enfatiza, “o *habitus* adquirido na família está no princípio da estruturação das experiências”. Seria a hora e a vez da palavra/fala/oralidade, o que permite pensar numa questão de grande relevância para a linguística moderna, que diz respeito à existência de uma diversidade de atos na homogeneidade de valores de significação que caracterizam os *habitus* singulares dos diferentes membros de uma mesma classe.

Vivemos numa época de mudanças que impõem reconfigurações constantes dos *habitus* individuais e, conseqüentemente, dos diversos espaços sociais que são criados pelos *habitus*. Nessa reconfiguração sociohumana, o sujeito é processo, e não início ou fim. Ele deve, segundo Setton (2002, p. 60), imbuir-se de uma plasticidade frente aos novos condicionamentos impostos pelas distintas instâncias produtoras de valores culturais e formadoras de identidades. Para a autora, a família, a escola e a mídia, no mundo contemporâneo, são instâncias socializadoras que coexistem numa intensa relação de interdependência. Instâncias que configuram uma forma permanente e dinâmica de relações. Dessa forma, vemos o processo de socialização das formas modernas como um espaço plural de múltiplas relações sociais, “um campo estruturado pelas relações dinâmicas entre instituições e agentes sociais distintamente posicionados em função de sua visibilidade e recursos disponíveis”.

Setton (2002) confirma a hipótese de Bourdieu de que o *habitus* é adaptação, que ele realiza sem cessar um ajustamento ao mundo que só excepcionalmente assume a forma de uma conversão radical. O conceito de *habitus* se propõe a intensificar a mediação entre indivíduo e sociedade. Como destaca a autora:

Habitus surge então como um conceito capaz de conciliar a oposição aparente entre realidade exterior e as realidades individuais. 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 individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano (SETTON, 2002, p. 63).

Podemos inferir que na base instituída pela categoria do *habitus*, indivíduo (subjetivo) e social (coletivo) se harmonizam por uma espécie de filtro que funciona simultaneamente entre um (pela identidade pessoal) e outro (pela ação estimulada pela conjuntura de um campo), possibilitando o aprimoramento das partes envolvidas. Como assegura Setton (2002, p. 63), “o *habitus* é uma subjetividade socializada”.

Setton (2002, p. 64) observa que Bourdieu, ao propor a fuga dos determinismos das práticas, no cerne da teoria praxiológica, imaginava uma relação dialética entre sujeito e sociedade, relação de mão dupla, tanto entre *habitus* individual quanto na estrutura de um campo social determinado. Dessa forma, “as ações, comportamentos, escolhas ou aspirações individuais não derivam de cálculos ou planejamentos, são antes produtos da relação entre um *habitus* e as pressões e estímulos de uma conjuntura”. A autora explica que, para Bourdieu, o campo é um espaço em que há relações entre grupos com distintos posicionamentos sociais. É um espaço de disputa, de jogo de poder. Ela salienta que o teórico enxergava a sociedade como o aglomerado de vários campos, “espaços dotados de relativa autonomia, mas regidos por regras próprias”.

Além da ideia de campo, as noções de *illusio* e *estratégia*, próprias da teoria de Bourdieu, são importantes para o universo da pesquisa praxiológica. *Illusio*, também conhecido como interesse, é entendido como

(...) uma motivação inerente a todo indivíduo dotado de um *habitus* e em determinado campo. Ou seja, (...) a existência de um campo especializado e relativamente autônomo é correlativa à existência de alvos que estão em jogo e de interesses específicos: através dos investimentos indissolavelmente econômicos e psicológicos que eles suscitam entre os agentes dotados de um determinado *habitus*, o campo e aquilo que está em jogo nele produzem investimentos de tempo, de dinheiro, de trabalho etc. Todo campo, enquanto produto histórico, gera o interesse, que é condição de seu funcionamento (BOURDIEU *apud* SETTON, 2002, p. 64).

Já a noção de estratégia é concebida a partir da seguinte ordem de significação: estimulados por uma situação histórica, os agentes ativam um conjunto de *habitus*, de ações adaptadas para uma prática inspirada em interesses pessoais. Essas adaptações são, na maioria das vezes, inconscientes, mas buscam se ajustar a um sentido prático imbuído em reações que são, em grande parte, inesperadas. O agente imagina que age conscientemente (por isso, são ações inconscientes) e planeja sua “jogada” de forma que atinja seu interesse (alvo). Todavia, sua estratégia nem sempre ocasiona vitória no jogo. Ele pressupõe que sua ação é a mais apropriada ou coerente (mesmo não sendo), pois deriva de um ponto de vista do agente. Ele não tem a garantia de uma reação positiva do outro, apenas pressupõe que a reação do outro estará em consonância com o seu interesse: fazer-criar, persuadir.

Os sujeitos figuram constantemente, contracenam, visitam papeis e envolvem outros sujeitos mediante *performances* configuradas para cada situação. Tendo em vista seus interesses diários, permitem o ajustamento de suas condutas, as quais acompanham o ritmo da sobrevivência. E nesse jogo de interesses, a regra é manter a percepção aguçada no campo, isso permite definir os limites de cada jogador e garantir resultado aproximado com as expectativas de ambos. Essa re-

lação de interdependência, posta como luta entre aliados ou adversários, gera relações de continuidade ou de ruptura, mas, acima de tudo, determina uma gama variada de experiências singulares, vivenciadas pela adoção de um conjunto de atos, criados ou adaptados de outros, e que servem de elementos de socialização entre indivíduos numa sociedade. Isso só é possível porque o *habitus* é capaz de dar coerência às ações dos indivíduos, ampliando as situações particulares com uma dose de invenção e criatividade. Para Setton (2002), é justamente pelos valores de invenção e criatividade que o conceito de *habitus* torna-se profícuo, servindo de apoio para a renovação das condutas sociais, frente à plasticidade de novos condicionamentos. A autora parafraseia Bourdieu ao sustentar que *habitus* não é destino, é produto da história, é sistema de disposições aberto que, incessantemente, é confrontado por experiências novas, além de ser afetado por elas.

Concordo com a prerrogativa que sustenta que os *habitus* individuais são produtos da socialização, sendo “constituídos em condições sociais específicas, por diferentes sistemas de disposições produzidos em condicionamentos e trajetórias diferentes, em espaços distintos como a família, a escola, o trabalho, os grupos de amigos e/ou a cultura de massa” (SETTON, 2002, p. 65). Para Setton (2002, p. 65), os ajustamentos regulados pelos *habitus* geram ações que transcendem ao presente imediato, referem-se a uma mobilização prática de um passado como trajetória e de um futuro inscrito no presente como estado de potencialidade objetiva. Ela explica que o conceito de *habitus* não expressa nem uma ordem social nem uma lógica pura da reprodução e conservação dos *habitus* familiares. Fundado pela concepção prática de sociabilização dos indivíduos, opera na ordem social e “constitui-se através de estratégias e de práticas nas quais e pelas quais os agentes reagem, adaptam-se e contribuem no fazer da história”. Dessa forma, “é possível compreender que o futuro inscrito no presente deriva de uma atitude reflexiva, de tomadas de posição e/ou escolhas mediadas por uma compreensão reflexiva, comum a todos os sujeitos, no processo de socialização”.

Torna-se clara a afirmativa que sustenta que não há coerência total nem apenas reprodução das estruturas do *habitus*. Para Setton (2002, p. 66), o *habitus* do indivíduo da atualidade é construído a partir de referências diferenciadas entre si. Ele é o “produto de um processo simultâneo e sucessivo de uma pluralidade de estímulos e referências não homogêneas, não necessariamente coerentes. Uma matriz de esquemas híbridos que tenderia a ser acionada conforme os contextos de produção e realização”. Essa é a realidade do mundo contemporâneo: o *habitus* do indivíduo moderno é tecido “pela interação de distintos ambientes, em uma configuração longe de oferecer padrões de conduta fechados”.

Por essa razão, vale hoje a (re)caracterização do metatermo sujeito: ser tanto “assujeitado”, nos moldes de Althusser (1985), que permite filiar-se a conjuntura,

sendo “usado pelo discurso” como preconizou Foucault (2005); quanto ativo, sujeito-agente, nos moldes de Bourdieu, que age em função de seus interesses, utilizando-se dos discursos mediante reações premeditadas, tendo como ponto de chegada a imagem do outro. O termo agente evoca movimento continuado, ser performativo, transformador de sua subjetividade e também da coletividade, elementos configurantes da prática social. Assim, o metatermo sujeito-agente passa a figurar como a reunião de vários estados psicossociais que operam contra um adversário tanto exterior quanto interior, e em função da constituição de um sujeito híbrido², pois sua composição se dá pela fusão de elementos culturais diferentes (até antagônicos).

Setton (2002, p. 60) considera o sujeito como um ser composto por várias camadas, produtos de experiências vividas ao longo de uma trajetória de vida. O que leva a considerar que a identidade social do indivíduo moderno é posta a partir de um *habitus* híbrido, “construído não apenas como expressão de um sentido prático incorporado e posto em prática de maneira ‘automática’, mas uma memória em ação e construção”. Sendo o sujeito híbrido e a sociedade o resultado dos atos promovidos por ele, faz-se oportuno perceber o campo como um espaço também híbrido, pois é formado por transformações tanto subjetivas quanto variadas dos projetos individuais e que são cobertos por uma ação coletiva. Essa nova “ordem social” faz “emergir novas formas de interação social, contribuindo para a produção de um *habitus* alinhado às pressões modernas” (SETTON, 2002, p. 67).

É preciso ter em mente que o conhecimento é algo em constante transformação e que ele habilita os agentes para leituras variadas, coerentes ou não com um dado momento, um dado espaço e por agentes interlocutores variados. Nesse processo de interação entre tempo, espaço e sujeitos, identidades são formadas cada vez mais complexas. Como enfatiza Setton (2002, p. 67), é um fato que o ritmo das mudanças tecnológicas, o questionamento das instâncias de referências e as transformações na construção das experiências individuais são o resultado de um mundo sustentado por uma gama variada, e cada dia mais crescente, de instituições produtoras e promotoras de saberes, que impõem valores e comportamentos, julgados adequados, como práticas sociais.

A autora considera a escola e a família como instâncias tradicionais de socialização e vê a mídia como o agente específico da socialização no mundo atual. Todas estas instituições são criadas e criam sujeitos cujos valores veiculados estão no cerne da constituição de cada grupo de indivíduos que se aproximam pela identificação de seus interesses. Estas instituições são organizadas por “sujeitos

² Híbrido no sentido de multifacetado, aglomerado composto por partes distintas, mas que se acomodam e atuam.

em intensa e contínua interdependência (...), portanto, não podem ser vistas como estruturas que pressionam umas as outras, mas instâncias constituídas por indivíduos que se pressionam reciprocamente na dinâmica simbólica da socialização” (SETTON, 2002, p. 68-69).

Penso que há uma base de sustentação dos sentidos que produzem *habitus* diferentes, mas que refletem certa homogeneidade de características. Poderia falar, assim, em estruturas fundamentais que mantém, sob um mesmo campo semântico, relações entre os *habitus* dos membros de um grupo ou de uma classe. Isso implica inferir que há uma identidade entre a visão de mundo de um grupo ou de uma classe, com visões de mundo correlatas aos esquemas de percepções de diferentes sistemas. Assim sendo, não caberia mais falar em visão de mundo singular, coletiva ou individual, e sim em pontos de vista singulares (visões de mundo) pautados por uma visão de mundo coletiva, uma vida cotidiana, aquilo que está por trás da criação e manutenção dos *habitus* que formam/transformam e são os modos de agir.

DESENLACE

A teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu permite empreender uma teoria linguística da prática que possibilita enxergar que: coerente tem a ver com harmonioso; o individual é parte do coletivo; e um e outro se intercambiam numa interação construtora de níveis de adequação normalizadores e não normativos dos atos individuais em um campo social determinado. Nessa luta, o individual se sobressai e compõe um arranjo harmonioso de uma sinfonia heterogênea, mas dialógica.

É notória a existência de estruturas objetivas que coagem as representações e as ações dos sujeitos, mas entendo que o sujeito-agente, pela cotidianidade de seus atos, transforma ou conserva as estruturas que são mais apropriadas para cada contexto de atuação social, e mais, como uma constante, faz adaptações. Dessa forma, apoiado por Bourdieu (1994), nego a dicotomia cega que separa objetivismo de subjetivismo e adoto o objetivismo-subjetivado das práticas sociais, traduzido nas relações dialéticas que atravessam sujeito, sociedade e linguagem. Admito-se, a existência de estruturas objetivas que podem dirigir e coagir a ação e a representação dos indivíduos na sociedade. São estruturas construídas socialmente, que funcionam como esquemas de ação e reação de pensamentos, transformadas ou adaptadas pelos agentes em interação, a partir de seus interesses.

Definitivamente, entendo que o subjetivo não anula o coletivo, que o eu é parte integrante de um processo de composição que define o coletivo, atuando sobre ele, adaptando-o, moldando-o para o uso. O momento é do imprevisto, da adaptação. O sujeito, agora sim, é um ser criador. Ele tanto pode se moldar ao

elemento estrutural já existente quanto pode conceber novas estruturas de estruturação. Os esquemas da estrutura do fenômeno se repetem, mas também se renovam, garantindo a manutenção dos bens simbólicos de todas as culturas, portanto, a existência humana.

O arcabouço teórico da linguística da prática oferece ao pesquisador da linguagem o entendimento de que os sujeitos incorporam a estrutura social ao passo que a produzem, legitimam e reproduzem. Esse raciocínio só é possível porque a base teórica de Bourdieu funda um estruturalismo-cognitivista, em que os indivíduos possuem ora autonomia ora dependência dos seus atos. Eles detêm o *habitus* bem como são “detidos” por ele. E, assim, o subjetivo une-se ao objetivo, garantindo a gestação da multiplicidade dos atos humanos. Instaure-se um espaço para a diversidade do mesmo, concebendo as modificações dadas pelo indivíduo como naturais e ao mesmo tempo lógicas, porque provêm de um campo inconsciente que arranja o espaço, moldando-o para a articulação performática dos sujeitos em culturas e sociedade específicas. Tudo funciona como numa orquestra, cada um produz suas cifras, sons, harmonias, mas sem independência, há uma espécie de “dependência livre”, pois o sujeito-agente, influenciado pelo fenômeno do hibridismo cultural, serve a um projeto maior: o desenvolvimento de uma voz conjunta, heterogênea.

Concebo o *habitus* como busca da recuperação da noção de sujeito ativo, ser performático, produto/produtor da história, da cultura, da sociedade. Sujeito híbrido formado por experiências acumuladas no decurso de uma trajetória individual e da socialização, ele busca e encontra no outro acabamento para suas ações e razão para suas escolhas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

BAKHTIN, Mikhail (?). *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. (?). *Estética da criação verbal*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. (VOLOSHINOV). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 10. ed. São Paulo: Hucitec, 2002.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. 2. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
- COULON, Alain. *Etnometodologia e educação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 12. Ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Anita Garibaldi, 1989.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1966.
- RODRIGUES, Linduarte Pereira. *Cultura clássica, cultura vulgar: considerações acerca do ideal de autor, leitor e leitura*. In: *Sociopoética (Online)*, v. 1, p. 1-13, 2009.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- SETTON, Maria da Graça Jacintho. *A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea*. *Revista Brasileira de Educação*, n. 20, maio/junho/julho/agosto, 2002, p. 60-72.

