

**RAZÃO PRÁTICA, PERFORMATIVIDADE
E CRIATIVIDADE SITUADA:
tensão e complementaridade entre três paradigmas da ação**

***PRACTICAL REASON, PERFORMATIVITY,
AND SITUATED CREATIVITY:
tension and complementarity of three action paradigms***

José Henrique Bortoluci
University of Michigan

Resumo

Recentemente, teóricos sociais têm adotado o conceito de “prática” como forma de superar antigas dicotomias que marcaram a teorização da ação social – sobretudo as dicotomias ação/estrutura e subjetivismo/objetivismo. Tendo como foco o problema da criatividade da ação, este artigo faz uma breve análise crítica de três desses paradigmas da prática: a teoria da razão prática de Bourdieu, a teoria da performatividade de Judith Butler e a teoria da criatividade situada do pragmatismo. Este artigo defende que o pragmatismo oferece uma conceitualização do caráter situado da ação e da oscilação entre hábito e criatividade que complementam e esclarecem os principais limites dos outros dois paradigmas.

Palavras-chave: razão prática, performatividade, pragmatismo, criatividade situada.

Abstract

Several social theorists have recently adopted the concept of “practice” in order to overcome old dichotomies that marked the theorization of social action – especially the dichotomies action/structure and subjectivism/objectivism. This article presents a critical analysis of three paradigms of practice, with a focus on the problem of the creativity of action: Bourdieu’s theory of practical reason, Butler’s theory of performance, and the pragmatist theory of situated creativity. This article argues that pragmatism offers a conceptualization of situated action and of the oscillation between habit and creativity which complements and clarifies the most serious limitations of the other two paradigms.

Keywords: practical reason, performativity, pragmatism, situated creativity.

Introdução

O problema clássico da relação entre ação e estrutura, na teoria sociológica recente, tem sido reformulado a partir de uma verdadeira reorientação teórica, focada na ideia de *prática* (Gross, 2009; Ortner, 1984). Essa reformulação põe o problema da *criatividade situada da ação* como tema fundamental para a investigação sociológica. O objetivo da maioria dos teóricos envolvidos nessa reformulação do problema central da teoria sociológica é o abrandamento ou a relativização de antigas dicotomias teóricas que marcaram grande parte da história da teoria social, ao menos até meados da década de 1980. Contudo, muitas das antigas questões sociológicas clássicas acerca da autonomia da ação, da capacidade criativa dos indivíduos, dos “loci” de resistência e criatividade social ainda continuam em jogo, mesmo a partir do conceito de prática.

Este artigo investiga o problema da criatividade da ação – ou de como a teoria social ajuda a elucidar a existência e a origem de ações que rompem com determinadas estruturas ou hábitos. Isso será feito a partir de um enfrentamento de três perspectivas teóricas contemporâneas que buscaram realizar uma daquelas dicotomias a partir de diferentes teorias da prática: a teoria da razão prática, de Bourdieu; a teoria da performatividade, de Butler; e a teoria da criatividade situada do neo-pragmatismo. Pierre Bourdieu, Judith Butler e os teóricos do pragmatismo¹ contribuíram com teorias da ação que tentaram escapar das limitações de versões extremas do cânon sociológico: de um lado, o objetivismo; de outro, o subjetivismo. Essa dicotomia ajuda a mapear (apesar de não ser totalmente equivalente a) uma série de outras que povoam as páginas dos livros de teoria social: permanência *vs* mudança; estrutura *vs* ação; determinismo *vs* liberdade; dominação *vs* resistência, entre tantas outras.

Em *The Creativity of Action*, Hans Joas traça uma genealogia do problema da criatividade na teoria sociológica e na filosofia nos últimos dois séculos. Joas observa de forma bastante pertinente que grande parte das teorias da criatividade cometeu a falácia da “*misplaced concreteness*” (Joas, 1997, p. 116) – ou a tendência de utilizar um tipo específico de ação

¹ Refiro-me aqui tanto aos proponentes de sua versão clássica de fins do século XIX e primeira metade do século XX (Charles Peirce, William James, Charles Dewey e George Mead) quanto aos recentes teóricos associados a uma retomada dos temas clássicos dessa tradição intelectual (como Richard Rorty, Hans Joas, Richard Bernstein, Neil Gross e Mustafa Emirbayer).

como modelo ou horizonte para pensar a capacidade criativa contida potencialmente em qualquer ação. De acordo com Joas, os mais influentes desses modelos limitados são a teorização da criatividade como expressão (em geral artística), como trabalho (principalmente na produção de objetos materiais) ou como ação revolucionária. A consequência dessa generalização a partir de modalidades particulares de ação é uma limitação teórica na explicação da inovação individual ou coletiva em situações concretas corriqueiras, além de uma exclusão da maioria dos indivíduos do terreno da criatividade². Neste artigo, sigo essa observação de Joas na tentativa de resgatar nos autores brevemente apresentados suas contribuições para uma teoria geral do potencial da ação criativa.

Parto de uma leitura da teoria da ação de Pierre Bourdieu, centrada na conceituação do *corpo* como lócus e instrumento da constituição e reconstituição do social. Grande parte da literatura crítica que abordou a obra de Bourdieu indicou com pertinência que ele enfatiza em seus escritos a dimensão da reprodução social (Brubaker, 1985; Vandenberghe, 1999; Noble e Watkins, 2003; Sewell, 1992) em oposição a teorias alternativas que enfatizaram o problema da mudança³. A obra de Judith Butler, ao contrário, apesar de debruçar-se sobre os mecanismos de constituição e sustentação da dominação – e de constituição de corpos e “*selves*” – tende a ser lida como uma teoria da ação em sentido forte, já que sua teoria das performances foi sobretudo apropriada para a análise de estratégias de resistência contra a imposição de discursos e práticas dominantes – particularmente heteronormativos.

Para entender as semelhanças e limites das duas perspectivas,

2 Joas resume bem os dilemas éticos e políticos associados a essa limitação teórica: “Uma consequência inevitável dessa abordagem é que se nega a outros tipos concretos de ação qualquer vestígio de criatividade, ou são entendidos como o oposto mesmo de criatividade. Segue-se que pessoas que são incapazes de expressar-se em forma poética aparecem como filisteus maçantes e limitados cujas formas de expressão não merecem maior atenção; ou que indivíduos que não se sentem realizados na manipulação de objetos devem ser alienados; ou que indivíduos que não contribuem ativamente para abrir caminho para a revolução não devem ser mais do que partes de um universo homogêneo de repressão” (Joas, 1997, p. 116, tradução minha a partir do inglês, assim como o restante das citações deste artigo).

3 Apesar de se defender de seus críticos, Bourdieu reconheceu que seu sistema contém elementos que permitem essa leitura distorcida (“*misreading*”, cf. Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 79).

apresento um breve resumo do debate entre Judith Butler e Pierre Bourdieu acerca dos limites e bases sociais para performances com efetividade transformadora de estruturas. Com isso, procuro mostrar inicialmente que Butler, ao contrário de Bourdieu, desenvolve uma teoria política da resistência centrada na problemática do corpo – o que permite que ela seja coerente com sua crítica à filosofia da consciência que marcou grande parte das análises teóricas sobre o problema da resistência. Contudo, Butler não possui uma teoria acerca do caráter situado das performances e dos mecanismos que possibilitam que se passe da dominação à resistência. Por fim, procuro explorar brevemente algumas possíveis soluções teóricas para os limites de ambas as teorias, a partir da ideia do caráter situado da ação e da oscilação entre hábito e resistência – duas problemáticas caras à tradição do Pragmatismo.

Razão prática e a crítica à filosofia da consciência

O conceito de *habitus* é uma das maiores contribuições de Bourdieu à história do pensamento social⁴. O conceito serve como solução para uma das “falsas dicotomias” que Bourdieu descreve na história das Ciências Sociais – a dicotomia entre objetivismo e subjetivismo.

Com relação ao objetivismo, particularmente em sua versão estruturalista, Bourdieu critica a tendência de vários teóricos para construir categorias com autoeficácia social – como “sociedade” e “cultura”. Partindo da ideia de que essas categorias representam a base ontológica da existência social, o estruturalismo entenderia a ação como uma execução. Bourdieu traça a história desse conceito de ação na teoria contemporânea a partir da distinção Saussuriana entre *langue* (língua) e *parole* (discurso) (Bourdieu, 1992, p. 30-32)⁵. O objetivismo seria uma forma de idealismo: ao abordar

4 Para uma genealogia do conceito de *habitus*, ver Dosse (1997) e Wacquant (2005).

5 Essa transposição imediata de um modelo abstrato para a análise de situações concretas é o problema central daquilo que Bourdieu descreveu como “razão escolástica” (2005) – uma forma deformada de análise que opera pela confusão entre o “modelo da realidade” e a “realidade do modelo” (Bourdieu, 1992, p. 30-32). Essa é também sua principal crítica a análises marxistas sobre classes sociais, que tendem a ver “classes teóricas” – ou classes analiticamente compostas pelo pesquisador – como “classes reais”, e, por isso, a esperar das classes reais um

a ação inconsciente da mente como governada por categorias lógicas universais, o objetivismo ignoraria a dialética das estruturas sociais e “[...] disposições estruturadas e estruturantes pro meio das quais esquemas de pensamento são formados e transformados” (Bourdieu, 1992, p. 41).

Por outro lado, Bourdieu denunciou a teoria subjetivista da ação como uma confrontação livre entre o sujeito e o mundo. Para subjetivistas, afirma Bourdieu, a lógica da ação deriva de “decisões da vontade” (Bourdieu, 1990, p. 49; Bourdieu, 2000, p. 138). Ele firma ainda que essa postura teórica emerge em grande parte de uma universalização da autoconcepção do filósofo da consciência acerca das origens de sua própria ação⁶. Tal filósofo (Sartre sendo o alvo principal de tal crítica) imporá analiticamente um modelo de ação sobre o indivíduo ou a classe social em análise que corresponderia ao seu autoentendimento sobre as fontes de sua própria ação.

Como forma de superar essas dicotomias entre objetivismo e subjetivismo, Bourdieu desenvolve uma “teoria da razão prática”. Nessa teoria, a ação não é a consequência de sistemas que existem anteriormente a ela, nem o resultado de decisões conscientes e calculadas⁷. A “prática” seria a forma mais comum de lidar com o problema apresentado ao sujeito da ação, excluindo-se assim uma atenção calculada à própria ação. Nos termos de Bourdieu, a lógica da prática é diferente da lógica dos lógicos. A forma de analisar tal lógica é o questionamento acerca dos princípios de produção destas, os quais permitem que o sujeito possa lidar com todos os problemas que surjam em novas situações por meio de algum princípio de generalização prático. O que garante tal capacidade de generalização e a manutenção de certa coerência das práticas é o *habitus*, um sistema corporificado de esquemas generativos. O *habitus* é, entre as muitas definições do conceito apresentadas por Bourdieu, uma “[...] lei imanente, *lex insita*, inscrita em corpos por histórias idênticas” (Bourdieu, 1990, p. 59).

Essa é, provavelmente, a maior contribuição de Bourdieu à elaboração de uma teoria das práticas: sua teoria da ação é sedimentada em padrão de comportamento de acordo com o previsto pelo modelo (Bourdieu, 1987; Bourdieu, 1985). Tanto objetivistas quanto subjetivistas cometeriam esse erro com grande frequência (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 70).

6 A clássica passagem em *O Ser e o Nada* em que Sartre analisa as ações “mecânicas” de um garçom em um café parisiense e os supostos dilemas morais e intelectuais delas decorrentes é o principal exemplo do que Bourdieu descreveria como a falácia subjetivista.

7 A este respeito cf. Bourdieu, 1990, p. 86.

uma teoria da ação corpórea inconsciente⁸. *Habitus* é a maneira a partir da qual indivíduos são formados, em um processo de imanência corpórea no mundo e um “tomar o mundo como dado”⁹. “*Illusio*” é a forma de “ser no mundo” e de apreender esse mundo por meio de conhecimento corpóreo, uma vez que a prática é principalmente resultado de um “sentir o jogo” (Bourdieu, 2000, p. 135).

Há uma extensa literatura acerca das influências teóricas de Bourdieu (Brubaker, 1985; Desan, 2013; Dosse, 1997; Steinmetz, 2006; Vandenberghe, 1999; Pinto, 2002) – e essa nunca é uma tarefa fácil, dada a habilidade de Bourdieu em combinar teorias de origens geralmente entendidas como opostas, além de seu domínio enciclopédico da História da Filosofia e das Ciências Sociais. Contudo, seguindo as análises de Wacquant (Bourdieu; Wacquant, 1992) e Vandenberghe (1999), creio que um dos eixos cruciais de leitura de sua obra deve ser sua contribuição para uma crítica pós-heideggeriana da filosofia da consciência, manifestada em sua insistência na natureza infrarreflexiva, rotinizada das práticas¹⁰. A teoria da ação de Bourdieu, dessa forma, atualiza sobretudo a obra de Maurice Merleau-Ponty – pensador que como poucos outros (junto de Heidegger e Wittgenstein, de acordo com Bourdieu) foi capaz de “reagir contra o profundo intelectualismo característico de todas as filosofias europeias” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 122).

Em resumo – e certamente sem fazer jus à complexidade da obra daquele autor –, Merleau-Ponty estendeu a análise de Heidegger sobre o *Dasein* (a forma humana de ser no mundo), adicionando o corpo à teoria do sujeito heideggeriana e, assim, enfatizando e especificando o caráter corpóreo de nosso ser no mundo. De acordo com Wacquant, Bourdieu “[...] parte em particular da ideia de Merleau-Ponty sobre a corporeidade intrínseca do contato pré-objetivo entre o sujeito e o mundo, de forma a

8 Cf. Bourdieu, 1990, p. 55.

9 Dosse enfatiza a especificidade da teoria bourdieusiana do *habitus* em comparação com outras versões do conceito: “[Habitus] é uma ideia antiga retirada de Aristóteles, reavivada por São Tomás de Aquino e mais tarde pelas correntes sociológicas de Weber e Durkheim. Mas Bourdieu deu sua própria guinada no conceito. Enquanto a tradição aristotélica atribui o *habitus* à consciência, fazendo dele uma noção variável dependente da ambição humana, Bourdieu o redefiniu como um paradigma que evitava a oposição entre o consciente e o inconsciente. Ele fez com que o conceito dissesse respeito a estratégias, mas no sentido de intencionalidades sem intenção” (Dosse, 1997, vol. 2, p. 304).

10 Cf. Vandenberghe, 1999, p. 48.

restaurar o corpo como a fonte de intencionalidade prática, como fonte de sentido intersubjetivo fundado no nível pré-objetivo da experiência” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 20)¹¹.

Para Bourdieu, a exposição (infraconsciente) ao mundo e os riscos e condições dessa exposição são a fonte das *disposições* – “nós aprendemos corporeamente” (Bourdieu, 2000, p. 141). Ele firma ainda que a

[...] relação com o mundo é uma relação de presença no mundo, de ser no mundo, no sentido de pertencer a ele, ser possuído por ele, de forma que nem sujeito nem objeto se colocam como tal... as injunções sociais mais importantes são endereçadas não ao intelecto mas ao corpo, tratado como uma tábua de memória (Bourdieu, 2000, p. 141).

Essa base filosófica orienta a conclusão teórica de Bourdieu de que a participação de um sujeito em vários campos sociais deve ser vista como uma resposta inconsciente, irreflexiva às “regras do jogo” – e a metáfora do “jogo” é crucial para Bourdieu, em grande medida influenciado por Merleau-Ponty¹².

Bourdieu assinala que há uma cumplicidade ontológica entre campo e *habitus* (Bourdieu, 1998, p. 79). A crença nessa cumplicidade orienta a construção das categorias centrais de Bourdieu (*doxa*, *illusio*, sentido do jogo etc.) e é uma forma de abordar a preeminência da dimensão estruturada do *habitus* em relação à dimensão estruturante. Uma forma de olhar para tal questão é observar que a *dimensão espacial* (ou as metáforas espaciais) desempenha papel central no seu estudo da relação entre o indivíduo e o social quando comparada à *dimensão temporal* (Butler, 1999, p. 25). *Habitus* – apesar de não constituir um destino, como aponta Bourdieu¹³ –, quando reconstruído por ele nos estudos empíricos dos mais diversos espaços sociais, aparece na maioria dos casos como uma série de disposições estruturadas com grande resistência à geração de novas práticas¹⁴.

11 Goodman e Silverstein (2009, p. 50) apontam que essa apropriação filosófica permitiu que Bourdieu ocupasse perfeitamente o espaço intelectual entre fenomenologia e estruturalismo, as duas linhagens que organizavam o campo da teoria social francesa na década de 1960.

12 Cf. a este respeito Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 21.

13 A este respeito cf. Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 133.

14 Aspecto apontado por Nobel e Watkins (2003, p. 522).

A teoria da agência de Bourdieu que parte da ideia de ser no mundo endereçou sobretudo versões da teoria social derivadas da filosofia da consciência – seu alvo não é apenas Sartre, mas também autores como Georg Lukács¹⁵, James Scott¹⁶ e teorias do “*standpoint feminism*” (Bourdieu, 2001, p. 155). O sociólogo francês dedica um número surpreendente de páginas, em diversas obras, para apontar os limites da ideia de um sujeito cujo ponto de vista poderia eventualmente capturar o mundo – o problema central da ilusão escolástica, de acordo com ele. A capacidade de percepção é estruturada pelo *habitus*, que por sua vez foi previamente estruturado pela história individual e pela posição no espaço social ocupada pelo indivíduo¹⁷. Para Bourdieu, a compreensão é prática e não consciente¹⁸.

Dado o caráter corporificado do *habitus* – esse “sentir-se em casa no mundo” –, princípios de visão e divisão do mundo não podem ser mudados por qualquer mecanismo equivalente a uma “tomada de consciência”, mas apenas por meio de um longo e improvável processo de retreinamento (Bourdieu, 2000, p. 172). A ideia de tomada de consciência – que Bourdieu define como “tornar as coisas explícitas” (Bourdieu, 2000, p. 172), como um “esforço da vontade” (Bourdieu, 2001, p. 39) ou como uma “conversão intelectual” (Bourdieu, 1998, p. 55) –, que também encontra lugar na linguagem da “resistência”, bastante comum na teoria social das últimas três décadas, ignoraria “[...] a inércia extraordinária que resulta da inscrição de estruturas sociais nos corpos, devido à falta de uma teoria disposicional das práticas” (Bourdieu, 2000, p. 172).

Assim, se a dominação (e a reprodução das estruturas sociais, de modo mais amplo) está inscrita nos corpos, como Bourdieu responde, então, ao problema da criatividade social – ou da geração de novos *habitus*, campos, práticas e estruturas?¹⁹ Um dos pontos de partida para responder

15 Cf. Bourdieu, 2000, p. 140 e, ainda, Bourdieu, 1998, p. 55.

16 Cf. Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 82.

17 Cf. Bourdieu, 1987, p. 484.

18 Cf. Bourdieu, 2000, p. 142-3.

19 Primeiramente, é preciso observar que não se está tentando aqui impor uma questão a Bourdieu: ele próprio reconheceu explicitamente que se trata de um problema sociológico inescapável (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 80). Um dos livros em que esse problema é endereçado de forma mais direta é *Linguagem e Poder Simbólico*. Nele, Bourdieu descreve a linguagem como uma técnica corporal, uma dimensão do eixo corpóreo (Bourdieu, 1999, p. 86) – e, por isso, um fenômeno privilegiado para a análise dos limites e possibilidades da ação.

essa pergunta é sua longa discussão das teorias da performatividade, particularmente os estudos de Austin sobre a capacidade performativa da fala (Austin, 1962). Bourdieu sugere que Austin comete um erro ao enfatizar que a eficácia social do discurso deriva do próprio discurso (apesar de Austin reconhecer condições externas de eficácia). Bourdieu procura enfatizar que a autoridade de qualquer discurso provém não da linguagem, mas de fora dela. Performances, de uma perspectiva sociológica, requerem capital simbólico para que sejam eficazes. Para ele, não há “declaração com autoridade” sem “autoridade prévia” (Bourdieu, 1999, p. 113): “uma declaração performativa é destinada a fracassar todas as vezes que não for pronunciada por pessoa que não tenha o poder de pronunciá-la [...] em resumo, todas as vezes que o sujeito falante não tenha autoridade para emitir as palavras que ele pronuncia” (Bourdieu, 1999, p. 111). Bourdieu usa a metáfora de um mercado para afirmar que, em um dado momento qualquer, as chances de sucesso de uma declaração são determinadas pelas possibilidades oferecidas por tal mercado, uma vez que este determina o preço de um produto linguístico (Bourdieu, 1999, p. 77).

A correlação forte entre espaço social e eficácia da ação impõe limites para a teorização da possibilidade da ação que leva à transformação seja do *habitus*, seja do próprio espaço social. No caso dos estudos da dominação social por via da linguagem, isso não se deve apenas ao limitado capital simbólico possuído pelos “dominados”, mas também à concordância entre os princípios de divisão lógica do mundo possuídos por estes e a própria ordem social (Bourdieu, 1999, p. 131). A experiência do mundo dos dominados, assim como qualquer outra experiência dóxica, é organizada por meio de uma concordância entre estruturas objetivas e formas de conhecimento; o social, nesse sentido, com suas formas específicas de dominação, é enxergado como autoevidente²⁰. Contudo, isso não se aplica

Nesse trabalho, Bourdieu desenvolve uma análise bastante sofisticada das formas pelas quais a linguagem atualiza as relações de poder. Em sua análise, diferenças linguísticas são descritas como traduções de diferenças no espaço social (Bourdieu, 1999, p. 54). Como em qualquer outro campo, há uma disputa permanente no campo linguístico – uma disputa que tende a reproduzir as próprias regras do jogo. É preciso observar que, ao incorporar o problema da performatividade linguística – ou do uso da língua em contextos reais de fala –, Bourdieu elabora uma alternativa à leitura estruturalista da linguagem, sobretudo tal como formulada por Saussure e Noam Chomsky.

20 A este respeito cf. Bourdieu, 2001, p. 10.

apenas ao fenômeno da linguagem. Dada a cumplicidade ontológica entre campo (ou espaço social, de forma mais ampla) e *habitus*, a própria condição de “ser no mundo” do *habitus*, a teoria de Bourdieu apresenta um vocabulário limitado para explorar as contradições internas do *habitus* em seu processo de reprodução. O *habitus* estrutura de forma quase inescapável as formas e possibilidades de criatividade social.

A maior parte da literatura que tenta pensar Bourdieu como teórico da mudança social – o que não é o mesmo que pensá-lo como teórico da criatividade das práticas sociais, é preciso observar – tende a apontar o livro *Homo Academicus* como exemplo de análise de transformação histórica (Gorski, 2013). O fato de o livro debruçar-se sobre um contexto de rápida transformação social – a França de fins dos anos 1960 – e de elaborar uma explicação para tal processo fundada na análise do choque entre diferentes campos, contudo, não deve levar à conclusão de que o livro apresenta uma teoria generalizável acerca dos mecanismos de transformação das matrizes geradoras das práticas individuais – ou uma teoria da criatividade social, como a está-se tratando aqui. Como aponta William Sewell, nesse livro “[...] a mudança advém de fontes externas ao *habitus* que ele analisa [...] o conceito de *habitus* é usado para afirmar que a resposta dos professores à crise foi completamente determinada pela sua posição no ‘campo acadêmico’” (Sewell, 1992, p. 14). Em outros termos, a mudança é exógena aos mecanismos práticos de reprodução social (Goodman; Silverstein, 2009, p. 18)²¹.

Em resumo, a conexão forte entre *posição social*, *disposições* e *tomadas de posição* que caracteriza o aparato teórico de Bourdieu leva a uma limitação de sua capacidade em produzir teorias acerca do potencial de indivíduos e grupos sociais para gerarem novos repertórios de ação, novos hábitos e, potencialmente, novas estruturas sociais²². Uma das formas de

21 Pode-se observar esse ponto crítico mesmo nos trabalhos de autores que tomam a obra de Bourdieu como um ponto de partida teórico. Bernard Lahire (2010), por exemplo, em uma tentativa de desenvolver uma sociologia sensível à biografia dos indivíduos, argumenta que a análise do campo da literatura tem de ser complementado por um olhar mais atento às especificidades de cada autor e ao processo de escrita; e George Steinmetz (2007) toma o conceito de campo para entender as políticas voltadas para as populações locais adotadas pelos colonizadores alemães, mas adiciona ao conceito uma dimensão psicanalítica com vistas a explicar a tomada de posição de alguns agentes coloniais.

22 Bourdieu era consciente desse risco, e seus estudos mostram que a tomada de posição dos agentes não pode ser reduzida à dimensão estrutural do campo em

abordar esse impasse teórico é proceder à leitura de uma teorização da ação que se focou exatamente nesses momentos de irrupção de novas práticas, como a teoria da performatividade de Judith Butler.

Judith Butler: performance como resistência

Judith Butler é conhecida por sua contribuição crucial aos campos dos estudos feministas e “*queer*”. A principal hipótese de sua teoria é o caráter não estável do gênero – e a própria instabilidade do eu. Butler alerta que “[...] o gênero não é natural, mas produzido por meio de uma série de atos sustentados, postos a partir da estilização de gênero do corpo” (Butler, 2006, p. xv). Em outras palavras, o gênero é o resultado de atos corporais.

Essa teoria da constituição performativa do eu funciona, para Butler, como solução para as mesmas dicotomias teóricas confrontadas por Bourdieu – o objetivismo e o subjetivismo, ou o determinismo e o livre arbítrio. Butler defende que essas tradições são condicionadas por uma teorização do eu como uma identidade pré-cultural, o que acarreta uma disjunção entre o sujeito e o objeto dentro do mesmo eu²³. Em ambos os casos, ela afirma que o corpo funciona como um meio passivo em que sentidos culturais são inscritos ou por meio do qual uma determinada vontade realiza seu conteúdo.

A crítica à filosofia da consciência também é crucial no trabalho de Butler. Para ela, essa tradição segue a distinção ontológica entre alma

que eles estão situados, especialmente por duas razões: primeiro, a tomada de posição também é condicionada pela história *incorporada* nos indivíduos na forma do *habitus*; segundo, a maior parte das formas de ação (individual ou coletiva) é situada na intersecção de campos relativamente autônomos (como é o caso das revoltas de 1968 na França (Bourdieu, 1990)). Sua preocupação com tal problema também é visível em suas várias demonstrações de simpatia ao pragmatismo (ver Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 122): a dimensão estruturante do *habitus* é tributária da teoria pragmatista da ação.

23 “O modelo hegeliano do autorreconhecimento, que foi apropriado por Marx, Lukács e uma variedade de discursos emancipatórios contemporâneos, pressupõe uma adequação entre o ‘eu’ que confronta seu mundo, inclusive sua linguagem, como um objeto, e o ‘eu’ que se encontra como objeto naquele mundo. Mas a dicotomia sujeito/objeto, que aqui pertence à tradição da epistemologia ocidental, condiciona a mesma identidade problemática que ele busca resolver” (Butler, 2006, p. 196).

(também descrita como consciência ou mente) e corpo. Essa distinção tem como consequência a sustentação de relações de poder que subordinam o corpo à mente. Nesse caso, distinção é necessariamente hierarquia²⁴.

Butler argumenta que o corpo é em si uma construção e, como tal, não tem existência antes da marcação de seu gênero²⁵. Os problemas que surgem a partir daí são, então, como aqueles corpos passam a existir através das marcas de gênero (Butler, 2006, p. 12) e, ainda mais importante para Butler, como pensar sobre as práticas que deslocam e desconstroem a natureza naturalizada das identidades de gênero normativas.

Além disso, a repetição seria o mecanismo da produção cultural de identidades (Butler, 2006, 43). Performatividade não é, então, um “[...] ato singular, mas uma repetição e um ritual, que atinge o seu efeito através de sua naturalização no contexto de um corpo [...]” (Butler, 2006, xv). A teoria do sujeito de Butler é dependente da iterabilidade que sustenta a performance. A estilização do corpo não é uma livre iniciativa, uma vez que normalmente obedece a um conhecimento naturalizada do gênero – presunções normativas de gênero que operam como uma delimitação de preferência da realidade e de noções sobre como ser humano. Em uma veia foucaultiana, Butler afirma que a sexualidade é produzida dentro de relações de poder estabelecidas, que existem através de práticas discursivas que regulam as relações de gênero. Nesse sentido, o “[...] corpo não está sexualizado antes de sua determinação no discurso através do qual torna-se investido de uma ‘ideia’ de um sexo natural, ou essencial” (Butler, 2006, p. 125). Esse seria o mecanismo de funcionamento de uma normatividade heterossexual compulsória e uma concepção binária naturalizada da sexualidade, reafirmada através da iterabilidade de práticas corporais, que, por sua vez, engendra uma coerência construída (Butler, 2006, p. 185).

No entanto, esta “iterabilidade” é o que torna possíveis outras formas de performance de gênero. A questão política central de Butler é: “Que tipo de repetição subversiva pode pôr em causa a prática da regulação da própria identidade?” (Butler, 2006, p. 43). Este é o caminho através do qual ela desenvolve uma teoria – ou uma estratégia – de atos corporais subversivos, uma subversão “[...] a partir de dentro dos termos da lei, através

24 A este respeito cf. Butler, 2006, p. 17.

25 Cf. Butler, 2006, p. 12. “Não há gênero anterior às expressões de gênero; aquela identidade é constituída performativamente pelas próprias ‘expressões’ que dizem ser seus resultados” (Butler, 2006, p. 34).

das possibilidades que surgem quando a lei se volta contra si mesma e gera permutações inesperadas de si mesma” (Butler, 2006, 127). A teoria da ação subversiva de Butler é uma estratégia de *paródia de gênero*, uma receita para uma apropriação e uma reutilização paródica das categorias de identidade, de modo que a identidade se tornaria permanentemente problemática – ou, em outros termos, o seu carácter natural e estável se tornaria problemático.

O problema da agência é então reformulado como uma questão de significação e ressignificação (Butler, 2006, p. 197), pois o poder da ação é derivado de sua capacidade de “descontextualização” (Butler, 1997, p. 147): o seu potencial de apropriação indevida de práticas e discursos de seus contextos anteriores (Butler, 1997, p. 40). Superfícies corporais, na teoria de Butler, não são apenas o lócus da reprodução das práticas sociais, mas o *site* eminente para a realização da política, o altar em que se celebra a liturgia em sua forma futura²⁶.

Esta introdução breve, e certamente não exaustiva, às principais contribuições de Butler para uma teoria das práticas centrada na ação é um ponto de partida para compreender a sua crítica à teoria da ação de Bourdieu. Este é um importante intercâmbio teórico, não só porque os dois são grandes pensadores sociais contemporâneos, mas também porque ambos buscaram desenvolver críticas ao objetivismo e ao subjetivismo centradas no corpo, embora por diferentes meios. Butler (1997, 1999) concentra sua crítica na análise da performatividade na obra de Bourdieu, especialmente em *Linguagem e Poder Simbólico* e em *Dominação Masculina*. É um acordo entre os dois teóricos que seria inapropriado pensar um sujeito antes de sua entrada no terreno da normatividade da linguagem, ou o reino do simbólico. Uma vez que este reino é permeado e constituído pelo poder, Butler afirma que a agência é um efeito do poder, um poder que constrange, mas não determina (Butler, 1997, p. 139). Ela ressalta que a análise bourdieusiana da corporificação de normas pelo cultivo e elaboração do *habitus* é promissora e, no prefácio de *Gender Trouble*, afirma que sua teoria da dimensão ritual do gênero é alinhada à teoria de Bourdieu do *habitus*²⁷.

No entanto, Butler argumenta que Bourdieu não consegue explicar “[...] como o que é corporal no discurso resiste e confunde as próprias normas pelas quais se encontra regulamentado” (Butler, 2006, p. 142). Essa limitação deve-se ao entendimento de Bourdieu de uma identificação mimética entre

26 A este respeito cf. Butler, 1997, p. 147; também Butler, 2006, p. 200.

27 Cf. Butler, 2006, p. 206.

o corpo e o campo. Butler argumenta que, a fim de escapar do subjetivismo, Bourdieu descreve o campo social como positividade imutável (Butler, 1999, p. 117). Esta concepção da relação entre *habitus* e campo em Bourdieu tê-lo-ia levado a formular uma teoria dos atos de fala que reduz a “autoridade” das performances a atos anteriores ou a processos de “autorização” – uma forma diferente de dizer que a eficácia dos performativos deriva da posse do poder simbólico (Butler, 1999, p. 123). Este seria um exemplo da “espacialidade” difundida no pensamento de Bourdieu: apesar de Bourdieu afirmar repetidamente a natureza temporal do *habitus*, esta dimensão desapareceria por sua reafirmação do caráter espacial dos campos com os quais o *habitus* teria cumplicidade ontológica (Butler, 1999, p. 125; Noble e Watkins, 2003). A relação mimética de Bourdieu entre o linguístico e o social é, de acordo com Butler, a reabilitação do modelo base/superestrutura, onde a linguística se torna epifenomenal. Ou seja, Bourdieu reduziria o poder das palavras ao poder das instituições sociais²⁸.

Para Butler, “[...] é claramente possível falar com autoridade sem ser autorizado a falar [...] performativos não refletem apenas condições prévias, mas produzem um conjunto de efeitos sociais” (Butler, 1997, p. 158). Sua concepção sobre as ações sociais performativas enfatiza não só o seu papel fundamental na formação do sujeito, mas também na “[...] contestação política permanente e na reformulação do sujeito” (Butler, 1997, p. 160). É por isso que, para Butler, o ato de fala (forma fundamental de performatividade ou ação corporal), como um ato de instituição, é sempre um ato potencialmente insurrecional, nunca determinado de antemão²⁹.

No prefácio à edição em inglês de *Dominação Masculina*, ao comentar brevemente sobre as possibilidades de uma política feminista, Bourdieu critica a concepção de

[...] uma resistência que é reduzida a atos individuais ou a ‘*happenings*’ discursivos que são recomendados por algumas teóricas feministas – essas quebras heroicas na rotina diária, como as ‘performances’ paródicas favorecidas por Judith Butler, provavelmente esperam demais quando comparadas aos resultados escassos e incertos que elas obtêm (Bourdieu, 2001, p. viii).

Em uma segunda referência, no mesmo livro, ele descreve a teoria

28 Cf. Butler, 1997, p. 157; Lovell, 2003.

29 A este respeito cf. Butler, 1997, p. 160-161.

de Butler como uma crença pós-moderna em atos de “magia performativa” que podem abolir dualismos (Bourdieu, 2001, p. 103).

A crítica de Bourdieu se concentra exclusivamente na teoria dos atos subversivos de Butler e sobre os seus possíveis efeitos. No entanto, há uma segunda linha “bourdieusiana” de questionamento à teoria de Butler: ela não forneceria uma explicação adequada sobre como o processo de reprodução performativa de corpos compulsoriamente sexualizados falha em um determinado momento, uma falha que permitiria a passagem de um conjunto de performativos que confirmam a normatividade heterossexual e machista preponderantes para uma “performance paródica”, que revelaria a natureza instável e não natural dessa ordem.

Se Butler fornece uma estratégia para a desconstrução de discursos e práticas dominantes de gênero, sua análise das contradições nos processos de reprodução social é menos precisa. Seu foco na temporalidade das práticas sociais lhe permite desenvolver uma teoria da criatividade e resistência, mas esses atos de subversão e resistência aparecem apenas como uma possibilidade, sem maior precisão sobre como eles se relacionam com hábitos e estruturas que repõem o social. Elas são, para Butler, uma necessidade ética ou política, mas é difícil explicar a partir de sua teoria como eles se inscrevem na vida social, em seu processo contraditório de reconstituição permanente. Então, se Bourdieu tem dificuldades em elaborar uma teoria da criatividade e da resistência derivadas de sua teoria social da reprodução, acredito que Butler não fornece a mediação social entre a sua teoria de dominação e sua estratégia de resistência.

Em suma, Bourdieu elabora uma teoria do caráter situado das práticas, mas, no caso dele, os condicionantes da *situação* condicionam de maneira quase inequívoca a ação. Butler, por sua vez, tem uma teoria da ação criativa performática, mas sem uma elaboração mais detalhada de seu caráter situado. Uma maneira de iniciar a elaboração de um aparato conceitual que supere esse impasse é a leitura dos principais aspectos de uma teoria da criatividade situada da ação, elaborada por teóricos do pragmatismo.

Pragmatismo: em direção a uma teoria da criatividade situada da ação

As temáticas do Pragmatismo têm sido objeto da atenção de diversos

teóricos sociais contemporâneos, sobretudo de sociólogos interessados em uma teoria da ação que dê conta da explicação de uma diversidade de situações concretas, em que indivíduos e grupos sociais são confrontados com a insuficiência ou a inadequação de antigos hábitos e práticas (Emirbayer e Goldberg, 2005; Gross, 2009, 2008; Joas, 1997, 1993). Esses trabalhos recentes, ao menos na sociologia, dedicam pouca atenção ao método lógico que marcou grande parte da discussão filosófica do pragmatismo americano (Menand 2002; Bernstein 2010), e focam-se no pragmatismo como base filosófica para uma teoria da ação que leva em conta seu caráter situado social, corpórea e materialmente.

Quanto à teoria social mais ampla, a retomada do pragmatismo também tem servido como ponte entre as tradições anglo-saxã e continental da filosofia (sobretudo da filosofia social), principalmente a partir de uma série de estudos promissores que procuram reler os clássicos da filosofia europeia dos dois últimos séculos – sobretudo Hegel e Heidegger – a partir de temáticas pragmatistas (Bernstein, 2010; Brandom, 2012). Além disso, uma crescente tradição francesa de teoria social pragmatista – em parte inspiradas nos clássicos norte-americanos – tem participado ativamente do debate teórico pós-bourdieuiano (Céfaï, 2002; L. Boltanski e Thévenot, 2006; Boltanski; Thévenot, 2000).

Entre os sociólogos, a retomada da tradição do pragmatismo é uma resposta ao chamado “practice turn”, já anunciado desde os anos 1980 como uma das temáticas centrais da teoria social (Ortner, 1984; Schatzki, 2006) –, para o qual teóricos como Bourdieu e Butler também contribuíram. Juntamente com a revitalização do conceito de prática, esses novos estudos têm igualmente tentado romper com a série de dualismos da teoria social que tanto Bourdieu quanto Butler endereçaram; além de elaborar uma teoria que dê conta tanto dos aspectos semióticos da ação (e nisto a influência de Charles Peirce é crucial) quanto do caráter permanentemente incerto da reprodução do social, uma vez que situações concretas colocam problemas que os atores buscam resolver de forma mais ou menos efetiva com os recursos culturais e práticos à disposição – recursos estes que se assentam em códigos semióticos e repertórios de práticas socialmente compartilhados.

Os escritos clássicos da tradição do pragmatismo enfatizam que a prática social deve ser teorizada como situada no tempo e no espaço, tanto em termos de contextos específicos de ação quanto dos hábitos sociais e códigos semióticos disponíveis aos agentes envolvidos. Uma vez

que um agente (indivíduo ou grupo) se encontra em uma situação de resolução de problemas específicos, ele baseia-se em hábitos e códigos sociais e individuais disponíveis para definir sua ação; contudo, a situação (cadeias de ação concretas, as circunstâncias materiais, emoções etc.) coloca problemas que põem em risco a pertinência desses hábitos e estruturas. O constante choque entre os hábitos e as demandas colocadas pela situação leva a um (possível, mas não necessário) questionamento e reformulação desses hábitos e códigos. Em resumo, a teoria da ação pragmatista defende que a prática, como resolução de problemas situados, depende dos hábitos e códigos semióticos disponíveis em um determinado grupo; mas esse próprio caráter situado também coloca a capacidade de reformulação desses recursos, o que leva a uma possível inovação dos próprios. Assim, dada a contínua sequência de situações problema enfrentadas por cada indivíduo, existe a possibilidade de que a ação seja pensada como uma oscilação entre a criatividade e o hábito (Gross, 2009; Joas, 1997; Keane, 2003).

Em suma, a teoria social que emana do pragmatismo é uma teoria da criatividade situada da ação (Joas, 1997). Como apontam vários comentadores, uma das origens dessa intuição é análise de Peirce sobre o processo científico. De acordo com Peirce, além dos conhecidos métodos de indução e dedução, um terceiro método, corriqueiro entre os cientistas, não havia recebido o devido tratamento filosófico: a “abdução”. Nesse terceiro método, o cientista encontra-se relativamente livre na elaboração de novas hipóteses que possam explicar os dados empíricos disponíveis, assim como informar futuras teorias. Esse caráter relativamente livre, em que o cientista combina conhecimentos da tradição científica e a abertura para a elaboração do novo, é o responsável pelo avanço na ciência, de acordo com Peirce. Contudo, esse processo de abdução também serve como modelo geral sobre como indivíduos analisam a situação que eles têm em mãos, seja ela qual for – interação com pessoas desconhecidas, mudanças nas condições materiais, exposição a uma obra de arte ou a um novo conhecimento etc. – e, a partir de um processo de relativa liberdade, tentam de forma incerta e frequentemente precária aplicar seus hábitos à resolução das questões que essa situação coloca.

Esse choque entre os códigos culturais dados e as demandas das situações concretas também encontrará grande desenvolvimento na teoria estética e na pedagogia de Dewey. Este filósofo rompeu com o modelo expressivo de compreensão da arte – em que a obra é expressão de um sentido

anterior a ela –, e buscou entender a arte como decorrente de uma colisão entre experiências sedimentadas e a realidade.³⁰ De forma semelhante, Dewey postula um modelo de educação em que o aluno não seja introduzido à tradição já estabelecida, mas que seja apresentado a situações problema que o levam à reelaboração de seus antigos hábitos e práticas.

Muitas das temáticas centrais do debate teórico contemporâneo podem ser endereçadas a partir dessa teoria da criatividade situada. Diversos autores têm apontado que, apesar de a teoria dos campos sociais e da razão prática de Bourdieu fornecer bases poderosas para a explicitação do caráter socialmente situado da ação, ela não daria espaço suficiente para os dilemas reais enfrentados nas práticas corriqueiras de atores os mais diversos, nos quais a doxa que marca o campo pode ser porventura questionada. Esse insight é de grande relevância, sobretudo para o estudo de emoções e de códigos simbólicos em momentos de contestação social (Emirbayer; Goldberg, 2005). Além disso, ao teorizar a prática como parte de uma cadeia de ações situadas, o pragmatismo fornece uma plataforma para a teorização de “mecanismos” sociais – uma das temáticas mais importantes da sociologia nos Estados Unidos nas últimas décadas (Gross, 2009). Finalmente, o pragmatismo foi recentemente incorporado por Isaac Reed como uma plataforma para teorizar as bases para a dimensão performática do poder, provendo uma teoria sobre o caráter situado de atos performativos contestatórios (Reed, 2013).

Além disso, o caráter (materialmente e culturalmente) situado e aberto da semiose e das práticas na teorização pragmatista tem sido de grande valor para os estudos de cultura material, principalmente aqueles influenciados pela obra de Peirce (Keane, 2003; Keane, 1997; Hull, 2012; Miller, 2009). Essa literatura recente endereça um aspecto fundamental de uma teoria da prática: o problema da relação entre cultura e materialidade, uma vez que ambas as dimensões da vida social delimitam a situação (Sewell, 2005; Steinmetz, 2008). Estes estudos recentes fornecem uma forma mais processual, material e prática, baseada na noção de semiose social, como uma alternativa promissora para programas de pesquisa muito influentes na Sociologia Cultural que incidem sobre a reconstrução de sistemas de símbolos, ainda altamente dependentes de um modelo estrutural da cultura (especialmente Alexander, 2003; Alexander e Smith, 1993). Nesse modelo pragmatista, os códigos semióticos encontram todos os tipos de resistência quando o sujeito encontra problemas e bloqueios materiais e sociais à sua

30 Cf. Joas, 1997, p. 141; Dewey, 2005.

aplicação; com isso, esses códigos são constantemente reformulados, mesmo que de forma marginal, seja nas gramáticas culturais dos indivíduos, seja eventualmente nos códigos semióticos compartilhados. Com isso, evita-se uma visão de cultura como ideia que se impõe sobre a cognição individual, assim como a ideia de uma mente livre para atribuir conteúdos simbólicos a objetos materiais ou a fenômenos sociais.

Considerações finais

O pragmatismo nos ajuda a entender a prática não como uma ação definitiva, exemplar, mas como uma cadeia de ações situadas. Se a prática geralmente assume a forma de performances sociais em uma cadeia de ações, ela tem a capacidade de (potencialmente) mostrar os limites de hábitos e códigos semióticos disponíveis. Este poder performativo é sempre incerto e limitado por restrições materiais e simbólicas, mas pode ser visto como uma dimensão do poder social, com possíveis consequências reais de rearticulação de estruturas e códigos sedimentados. A concepção pragmatista permite a teorização de práticas que reiteram códigos semióticos e hábitos disponíveis, mas que também podem desafiá-los em circunstâncias específicas. Além disso, performances em situações nas quais velhos códigos já não se mostrem adequados – especialmente se realizada por atores coletivos – podem levar ao surgimento de novos hábitos e códigos que irão informar as cadeias de ação subsequentes (ou novos repertórios contestatórios – McAdam et al., 2001).

Como Reed (2013) argumentou recentemente, esse entendimento da performance como um ato que não pode ser totalmente inscrito em scripts e códigos socialmente disponíveis não é uma distorção da teoria da performatividade de Butler, mas uma leitura desta que captura algumas das fontes pragmatistas de sua própria teoria, especialmente na obra de George Mead como apropriada pela teoria dos atos de fala (particularmente Austin, 1962). Nas palavras de Reed,

quando vários atores se unem para agir, o presente intersubjetivamente constituído da tarefa, ou seja, ‘o que estamos fazendo’, conecta-se ao passado e ao futuro, através do condicionamento e controle, respectivamente; mas o evento, *sui generis*, é a sua própria forma de poder causal (Reed, 2013, p. 202).

Assim, em situações sociais particulares – nas quais existem regras e recursos que fazem com que a performance seja ao mesmo tempo identificada como algo que remete a repertórios comuns anteriores, mas que também os inova marginalmente ou os subverte mais radicalmente –, a prática tem a capacidade de provocar a transformação de hábitos e códigos comuns, ou seja, ela tende ao extremo da criatividade em um eixo em que oscilaria toda ação, eixo este que vai do hábito ao novo.

Não é apenas a teoria da performatividade que pode ser lida sob a luz da teoria da ação pragmatista. Também é possível argumentar que a teoria bourdieusiana da contextualização da ação no espaço social e do habitus como uma matriz de práticas fornece um complemento a esta teoria da possível eficácia dos atos performativos, uma vez lida sob a luz de uma teoria pragmática de ação. O habitus pode ser entendido como a matriz que regula a propensão de um indivíduo para gerar novos hábitos, quando confrontado com situações particulares. Nesse sentido, a teoria do habitus de Bourdieu é uma reformulação de uma teoria pragmática de ação que enfatiza mais frequentemente a reiteração de hábitos, e não a sua transformação (por esta crítica, ver Gross, 2009).

Dessa forma, o pragmatismo se coloca como uma via média promissora para uma síntese de duas das principais versões da teoria da ação elaboradas nas últimas décadas. No mais, essa crescente literatura pragmatista ainda tem de avançar na demonstração de que essa síntese não sobreviverá apenas no terreno da teoria social, mas poderá fornecer um terreno fértil para a elaboração de estudos empíricos diversos acerca da oscilação entre criatividade e hábito que está no cerne do problema da ação social.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey C. **The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ALEXANDER, Jeffrey C.; SMITH, Philip. **The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies**. *Theory and Society*, v. 22, n. 2, 1993, p. 151-207.
- AUSTIN, Jonh L. **How to Do Things with Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

- BERNSTEIN, Richard J. **The Pragmatic Turn**. New York: Polity, 2010.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **The Reality of Moral Expectations: A Sociology of Situated Judgement**. Philosophical Explorations, III, 2000, p. 208-31.
- _____. **On Justification: Economies of Worth**. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. The Social Space and the Genesis of Groups. **Theory and Society**, v.14, n. 6, 1985, p. 723-44.
- _____. **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**. Cambridge: Harvard University Press, 1987
- _____. **Homo Academicus**. Stanford: Stanford University Press.
- _____. **The Logic of Practice**. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- _____. **Practical Reason: On the Theory of Action**. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. **Language and Symbolic Power**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. **Pascalian Meditations**. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- _____. **Masculine Domination**. Cambridge, UK: Polity Press, 2001.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. **An Invitation to Reflexive Sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BRANDON, Robert B. **Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary**. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- BRUBAKER, Rogers. Rethinking Classical Theory. **Theory and Society**, v. 14, n. 6, 1985, p. 745-75.
- BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative**. London: Routledge, 1997.
- _____. Performativity's Social Magic. In: SCHUSTERMAN, Richard. **Bourdieu: A Critical Reader**. Oxford: Wiley-Blackwell, 1999. p. 113-128.
- _____. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. London: Routledge, 2006.
- CEFAÏ, Daniel. **L'héritage du Pragmatisme: Conflits d'urbanité et épreuves de civisme**. Tour D'Aigues: Editions de l'Aube, 2002.
- DESAN, Mathieu Hikaru. **Bourdieu, Marx, and Capital**. A Critique of the Extension Model. **Sociological Theory**, v. 31, n. 4, 2013, p. 318-42.
- DEWEY, John. **Art as Experience**. New York: Berkley Pub. Group, 2005.
- DOSSE, François. **History of Structuralism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, v.2.

- EMIRBAYER, Mustafa; GOLDBERG, Chad. Pragmatism, Bourdieu, and Collective Emotions in Contentious Politics. **Theory and Society**, v. 34, n. 5-6, 2005, p. 469-518.
- GOODMAN, Jane E.; SILVERSTEIN, Paul A. (ed.). **Bourdieu in Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.
- GORSKI, Philip S. **Bourdieu and Historical Analysis**. Durham: Duke University Press, 2013.
- GROSS, Neil. **Richard Rorty: The Making of an American Philosopher**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- _____. A Pragmatist Theory of Social Mechanisms. **American Sociological Review**, v. 74, n. 3, 2009, p. 358-79.
- JOAS, Hans. **Pragmatism and Social Theory**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- _____. **The Creativity of Action**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- KEANE, Webb. **Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society**. Berkeley: University of California Press, 1997.
- _____. Semiotics and the Social Analysis of Material Things. **Language & Communication**, v. 23, n. 3-4, 2003, p. 409-25.
- LAHIRE, Bernard. **Franz Kafka: éléments pour une théorie de la création littéraire**. Paris: La Découverte, 2010.
- LOVELL, T. Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self. **Theory, Culture & Society**, v. 20, n. 1, 2003, p. 1-17.
- MCADAM, Doug; TARROW, Sidney G.; TILLY, Charles. **Dynamics of Contention**. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2001.
- MENAND, Louis. **The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- MILLER, Daniel. **Stuff**. Cambridge, UK: Polity, 2009.
- NOBLE, Greg; WATKINS, Megan. So, How Did Bourdieu Learn to Play Tennis? Habitus, Consciousness and Habituation. **Cultural Studies**, v. 17, n. 3-4, 2003, p. 520-38.
- ORTNER, Sherry B. Theory in Anthropology since the Sixties. **Comparative Studies in Society and History**, v. 26, n. 01, 1984, p. 126-166.
- PINTO, Louis. **Pierre Bourdieu et la théorie du monde social**. Paris: Seuil, 2002.
- REED, Isaac A. Power: Relational, Discursive, and Performative Dimensions. **Sociological Theory**, v. 31, n. 3, 2013, p. 193-218.

- SCHATZKI, Theodore R. **The Practice Turn in Contemporary Theory**. London: Routledge, 2006.
- SEWELL, William. A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. **The American Journal of Sociology**, v. 98, n. 1, 1992, p. 1-29.
- _____. **Logics of History: Social Theory and Social Transformation**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- STEINMETZ, George. Bourdieu's Disavowal of Lacan: Psychoanalytic Theory and the Concepts of 'Habitus' and 'Symbolic Capital.' **Constellations**, v. 13, n. 4, 2006, p. 445-64.
- _____. **The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- _____. Logics of History as a Framework for an Integrated Social Science. **Social Science History**, v. 32, n. 4, 2008, p. 535-53.
- VANDENBERGHE, Frederic. 'The Real Is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. **Sociological Theory**, v. 17, n. 1, 1999, p. 32-67.
- WACQUANT, Loïc. Habitus. In: BECKERT, Jens; ZAFIROVSKI, Milan. (eds.). **International Encyclopedia of Economic Sociology**. London: Routledge, 2005. p. 315-319.

Recebido em 02/03/2014

Aprovado em 25/03/2014

